

filosofía en si misma
filosofía y poesía
filosofía y matemática
filosofía y amor
filosofía en si
filosofía y amor
filosofía

CONDICIONES

alain badiou



PREFACIO DE FRANÇOIS WAHL

teoría

traducción de

EDUARDO LUCIO MOLINA Y VEDIA

CONDICIONES

por

ALAIN BADIOU

prefacio por

FRANÇOIS WAHL





siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.

CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores argentina, s.a.

LAVALLE 1634, 11 A, C1048AAN, BUENOS AIRES, ARGENTINA

portada de patricia reyes baca

primera edición en español, 2002

© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

isbn 968-23-2416-5

primera edición en francés, 1992

© éditions du seuil, paris

título original: *conditions*

prohibida su reproducción total o parcial

sin el permiso escrito del editor

derechos reservados conforme a la ley

impreso y hecho en méxico / printed and made in mexico

Cuando convinimos reunir aquí la mayoría de las conferencias e intervenciones en coloquios pronunciadas por Alain Badiou después de *El ser y el acontecimiento*, textos que constituyen otros tantos avances considerables y que no podían, por el interés que poseen todos y cada uno, permanecer dispersos, planeamos que yo me introdujera en ellos mediante un prefacio, aunque no fuera más que para puntualizar veinticinco años de trabajo en común. Debería excusarme, en rigor, por la dimensión que alcanzó este prefacio. Pero nada es más vano que los *introitos* que muestran un semblante de sabiduría, porque no se entienden, en verdad, sino una vez que la lectura y el trabajo del libro han acabado. Más aún: la filosofía no tolera –no debería tolerar– la “extracción” de conceptos. El movimiento, la articulación, la deducción de un texto donde el concepto aparece, o bien se da con ellos y se asume su curso, su tejido, o no hay más que charlas de café filosóficas. En fin, en este caso, una dificultad particular obedece a que muchas de las intervenciones reunidas –en apariencia de lectura fácil– hacen referencia al vocabulario, y por consiguiente al aparato, de *El ser y el acontecimiento*, de modo que sólo se tendría una lectura incompleta de ellos si no se evocara lo que bien puede nombrarse el sistema que hace aquí de fondo.

Resolví primero recorrer de nuevo desde el principio el gran libro, deteniéndome en todo lo que será retomado, incluso reelaborado, aquí; y esto sin pretender evitar conflictos sobre ciertos puntos. Intentaré señalar a continuación lo que los presentes textos aportan de nuevo, al tratar –como lo hacen todos ellos– acerca de la relación de la filosofía con sus “condiciones”. Por último, preparado por años de intercambio de objeciones y de respuestas, me referiré al menos a uno de los puntos sobre los cuales Badiou no me convence aún del todo o, lo que es más serio, donde parece estar en dificultades. Mediando lo cual, habré satisfecho el plan trinitario al que es afecto.

I

Más allá de los inventarios académicos, hay dos estilos de definición de la filosofía: uno es *descriptivo*, el otro *fundador*. Gilles Deleuze acaba de dar un ejemplo del primero, mediante una suerte de puesta al desnudo del trabajo filosófico de donde hace derivar los rasgos específicos de la filosofía misma;¹ Badiou² asumió todos los riesgos del segundo: sólo hay filosofía bajo la condición de un pensamiento del *ser*, construido según un proceso sistemático, que toma a su cargo las refundiciones contemporáneas de la racionalidad, y que permite pronunciar, a su término, lo que es hoy la *verdad*. El cotejo puede parecer incongruente: Deleuze salva a Bergson por Nietzsche; Badiou salva a Platón por Cantor. Pero son tales los puntos de convergencia, y tales las oposiciones, que una confrontación haría resaltar en más de un lugar el núcleo del pensamiento de Badiou: del mismo modo que al adherirse de muy cerca se dejaría escapar lo que es, en primera instancia, de muy lejos.

Deleuze y Badiou proceden a primera vista sobre vías paralelas, de oposición a lo que se podría considerar una *koiné* contemporánea. No es cierto que asistamos a un “fin” de la filosofía: ésta siempre ha sido y sigue siendo especificada por sus *procedimientos de operación*, que la distinguen radicalmente de la ciencia (más en general, del conocimiento de los estados de facto) así como del arte (Badiou agrega: de la política y del amor). Deleuze asigna sólo a la filosofía “el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos”;³ Badiou, aun negándole la creación de verdades, le asigna a la filosofía el asegurar de modo exclusivo la composibilidad* de las verdades produci-

¹ Gilles Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, en colaboración con Félix Guattari, París, Minuit, 1991 [en adelante *QP*]. Hay edición en español, cuya paginación se indica entre corchetes: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, quinta edición, 1999 [traductor: Thomas Kauf].

² *L'être et l'événement*, París, Seuil, 1988 [en adelante *EE*]; *Manifeste pour la philosophie*, París, Seuil, 1989 [en adelante: *M*]. Hay ediciones en español, cuyas paginaciones se indican entre corchetes: *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999 [traductores: Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Celetti, Nilda Prados]; *Manifesto por la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1990 [traductor, Victoriano Alcantud].

³ *QP*, p. 10 [8].

* Este neologismo (*compossibilité*) resulta de la articulación de las palabras *composer* (componer) y *possibilité* (posibilidad). Designa la aptitud por la cual los respectivos “operadores de composibilidad” serán capaces de pensar “conjuntamente” o “harán posible en el pensar la composición conjunta” de las cuatro condiciones o pro-

das por los cuatro procedimientos considerados, los únicos capaces de producir verdades: procedimientos que son entonces otras tantas “condiciones” para la filosofía. Por ser filosóficas, esas operaciones son, también para ambos, *inmanentes*: inmanentes al solo pensamiento, sobre la base de lo que se “presente” a él, y con exclusión, más acá o más allá, de cualquier oscuridad, que sería noche para el pensamiento. Más aún: no es cierto que la filosofía realice, mediante un gesto supremo o trascendente, la cuenta de los Unos donde se resume la experiencia; eso sería su desastre; puesto que si bien lo que ella tiene que pensar es el fondo, la donación o el ser, lo que le corresponde afirmar es la multiplicidad, lo múltiple de múltiples, la multiplicidad pura: el *sin-uno*. En consecuencia, no es cierto que la filosofía exista bajo la condición de la *lengua* como trascendental para el pensamiento: siempre amenazada por unos de argumentar en proposiciones, por otros de reflejar el estado de una situación –o sea: lo que la cierra sin resto–, la lengua no tiene acceso a lo múltiple puro sin ser *forzada*; el filósofo pasa por la lengua, pero la desplaza cada vez por el golpe de suerte de una nominación indeducible. En fin, no es cierto que lo Verdadero tenga algo que ver con la *referencia*, objeto del saber: procede de una decisión, hecho *acontecimiento*, acto lanzado, suplementario, pero también (dirá Badiou) sustractivo por lo que descuenta.

Después de lo cual, los caminos divergen. Deleuze describe una práctica cuya expresión clave es *la creación de conceptos* “autopropuestos” pero fluidos, condensados de una pluralidad de componentes que se remodelan según que se desplacen en ellos los lugares de intensidad; creación que no se puede imaginar más que como la de “un punto en estado de sobrevuelo, a velocidad infinita”.⁴ Sólo es filósofo aquel que construye y articula conceptos consistentes; pero esta construcción es un arte, los conceptos “de los centros ‘no discursivos’ de vibraciones”,⁵ y no se puede “zanjar” entre conceptos en el momento en que se encuentra que difieren las encrucijadas de problemas a los que tratan de responder. Los conceptos, sin duda, se distribuyen –sin ajustarse– sobre un diagrama o plano –atravesado por movimientos curvos, recorrido por el pensamiento de ida y

cedimientos genéricos de la filosofía (el matema, el poema, la invención política y el amor). [T.]

⁴ *QP*, pp. 36, 26 [38, 26].

⁵ *QP*, p. 28 [28].

de vuelta-, “reserva de acontecimientos conceptuales”;⁶ pero este plano, aun no quedando fuera de la filosofía –por lo que será denominado “plano de inmanencia”–, es prefilosófico, intuitivo, testimonio de que “los conceptos remiten a su vez a una comprensión no conceptual”.⁷ No podría ser más claro que Deleuze se ha asignado la tarea de describir el proceso del trabajo filosófico, de considerar al pensamiento en el *movimiento* –otra palabra clave– de su elaboración; no es menos claro que, al hacerlo, ha moldeado lo filosófico sobre la factualidad de su producción, ha configurado eso de lo cual el pensamiento hace creación sobre la movilidad de su práctica, ha elevado el trayecto al rango de definición del proyecto.

La palabra clave de Badiou es *Verdad*: es decir que, si bien él también intenta articular los procedimientos por los cuales es producida, éstos no tienen nada que aprender de la movilidad del pensamiento; se trata de lo que puede establecerse como *discurso* verdadero, de las condiciones en las cuales éste puede advenir, mediante la aplicación del operador de deducción. Y será al precio de una refundición radical, puesto que Badiou concuerda al menos con Deleuze en oponer verdad y saber referencial: el objetivo es determinar los procedimientos *racionales* para un enunciado de verdad que no deba ya nada a las categorías de la epistemología, o sea, a la adquisición de un discernimiento. Objetivo para el cual Badiou demostrará que debe sostener –tal es en suma toda su empresa– los dos brazos de esta pinza paradójica: un *matema de lo indiscernible*.

Matema en la acepción más estricta de la palabra. Si hay un antes de la filosofía, algo prefilosófico que se considera desde fuera en el interior de la filosofía, eso es la *ontología*: ahora bien, la ciencia del ser antes de toda cualidad, la ciencia del ser-en-tanto-que-ser, es desde siempre –desde Platón–, y no puede sino serlo, la *matemática*. Y la matemática, tal como la refunda la teoría de los conjuntos, no conoce más que lo múltiple sin fondo, múltiple de múltiples: hay que concluir que el ser, “tal como adviene a la presentación”,⁸ es lo múltiple puro, “*inconsistente*” respecto de todo lo que consiste, de contarse por Uno. Pero lo múltiple puro, a su turno, si bien inconsistente, si bien es de suyo impresentable (no hay presentación más que de estructuras, de múltiples contados-por-uno), sólo puede ser

⁶ *QP*, p. 39 [40].

⁷ *QP*, p. 43 [44].

⁸ *EE*, p. 32 [34].

trama del no hay cuenta: o sea del conjunto *vacío*, al cual nada pertenece, que no es múltiplo de nada; de donde hay que concluir de nuevo –axioma de la ontología– que es por el vacío por el que una situación se sutura a su ser; o que, en todas partes inclusive, “el vacío es el nombre propio del ser”.⁹ De manera simétrica, en cierto modo, postular “un” infinito –como lo ha hecho toda la tradición onto-teológica– sería volver hacia atrás: la teoría de lo múltiple no conoce sino *infinitos* de infinitos, bajo la forma, radicalmente nueva, de los ordinales “no sucesores”: “Otros, por no poder nunca decir el uno-más que sucede a otro.”¹⁰ Son axiomáticamente diferentes de los conjuntos finitos, pero es en ellos donde se dice la potencia de la repetición; de donde esta reversión espectacular: el concepto de finito es segundo, en la retroacción del de infinito. Se sigue naturalmente –segundo axioma de la ontología– que el ser es infinito y el único que lo es.

Esta primera exposición (hecha muy burdamente) no permite dudas sobre lo que es para Badiou la filosofía: ella no considera que nada sea preadquirido sino que debe *fundarse*, y esta fundación radical no puede ser intentada sino por la ontología. Que ésta, a su vez, no tenga otro cimiento donde fundarse que la matemática entraña una doble consecuencia: por una parte, corresponde al filósofo señalar la “dignidad ontológica”,¹¹ de lo que los matemáticos se contentan con poner a trabajar; por otra parte, encontrarse obligado en el orden de lo matemático impone al filósofo un “zócalo o plataforma de racionalidad”¹² del que no podrá desistir, aunque se vea confrontado con los embrollos extremos de lo racional.

Lo que quiere decir, en primer lugar –ley de toda ontología consecuente–, una exploración rigurosa de los embrollos de lo múltiple en sí mismo: o sea, de lo que lo compone; ahora bien, como se sabe, los elementos –que le “pertenecen”– están ellos mismos compuestos de subconjuntos –de partes “inclusas”– que se despliegan a su turno según la misma ley transitiva, en un tejido homogéneo y estable: al menos así ocurre con los múltiples “normales”, los “*ordinales*”, “concepto [que] vertebrada literalmente a toda la ontología”;¹³

⁹ *EE*, p. 72 [74].

¹⁰ *EE*, p. 174 [176].

¹¹ *EE*, p. 21 [23].

¹² *EE*, p. 9 [11].

¹³ *EE*, p. 152 [154]. Sobre el concepto de ordinal, cf. igualmente Alain Badiou, *Le nombre et les nombres [El número y los números]*, II, 7 y 8.

pero el filósofo no podría atenerse a este bello orden: porque, por un efecto de disimetría que no carecerá de consecuencias, el conjunto de las partes de un múltiple resulta “mayor” que él, o en *exceso*; más aún: lo múltiple son también conjuntos *a-normales* o de excepción, o inestables, algunos de cuyos elementos no componen, a su vez, un subconjunto, o algunas de cuyas partes no son presentadas como elementos; objetos de una “tipología del ser”, nueva figura, “latente”, del vacío, y condición de todo lo que el filósofo, franqueada la barrera del “hay”, tendrá que fundar. En fin, la ontología, se habrá observado, despliega de punta a punta una axiomática, lo que quiere decir también –Badiou insiste en ello– cada vez una decisión: responsabilidad del pensamiento respecto de la sistemática que construye.

Así, de Deleuze, que aboga por la movilidad de los conceptos donde se imagina la del pensamiento, a Badiou que se basa en la razón “conjuntista” como aquello donde se despliega lo Real (con lo que implica de *impassé*) para el pensamiento, hay algo más que dos definiciones aleatorias del discurso filosófico que se oponen: Badiou trama la filosofía como ontología con la forma *princeps* del discurso racional, y ahí mismo donde este discurso está en vías de refundirse, para *abrirse* –hacer un “agujero”– al vacío, a la excepción y al infinito.

Las pasarelas no son sino más interesantes. Ambos revocan lo Uno y la estructura por la cual una situación (en palabras de Badiou) es puesta bajo el régimen de la cuenta; pero lo múltiple puro, que es para Deleuze sinónimo de caos, *se ordena* para Badiou entre el cero del conjunto vacío que no cesa de llenarlo y el conjunto infinito que dice la potencia propia, así fuera ultrasucesión, de la repetición. Ambos afirman, en un gesto ateológico, la inmanencia del infinito; pero del seno de esta inmanencia nada se presenta para Deleuze sino por el encuentro de dos múltiples que hay que suponer ya dados, mientras que Badiou *despliega* el ser, presentación de toda presentación, sobre la simple aplicación de los axiomas conjuntistas. Pero, sobre todo, resulta manifiesto que el infinito, para Deleuze, es sin más, que circula infinitamente en el interior de sí mismo, que es de algún modo pleno; los dos axiomas ontológicos de Badiou, al indexar lo múltiple del vacío y al señalar en lo infinito una excepción a la sucesión, articulan el matema del ser sobre lo que hay que reconocer –es un tema que no se abandonará más– como una doble *sustracción*.

Nada ilustra mejor todo esto que las lecturas que hacen, uno y otro, de Spinoza. Deleuze: es “el devenir-filósofo infinito”.¹⁴ ¿Por qué? Porque ha considerado el pensamiento enteramente en el interior del plano de inmanencia como “Un-Todo”, y ha sabido describirlo como “recorrido por los movimientos del infinito, *rebosante* de ordenadas intensivas”. Badiou: Spinoza tiene plena conciencia de que no hay más que múltiple de múltiples, pero, puesto que “*excluye el vacío*”,¹⁵ no puede sino prolongar lo Uno: en la metaestructura de la sustancia. Sólo que no se puede pensar lo múltiple haciendo economía de la errancia del vacío; Spinoza, a su pesar, lo atestigua: por la imposibilidad en que está de colmar el pasaje del infinito (sustancia y modos infinitos) a los modos singulares finitos; por donde, incluso en Spinoza, “el vacío se revela ineluctable, como estigma de una falla de presentación entre el ser-en-tanto-que-ser sustancial y su producción inmanente finita”.¹⁶ Pensar lo múltiple en el rigor de su matema habrá dado sus frutos: no hay “hay” sino a condición del vacío y no hay infinito sino a condición de que lo haya al infinito.

La filosofía propiamente dicha “circula” entre la ontología, que ha elevado al pensamiento y el conjunto de los procedimientos que *producen* verdades –volvamos a decirlo: desde siempre, no hay más que cuatro: ciencia, arte, política y amor; conjunto necesario, y necesariamente completo, para que la filosofía, *a destiempo*, advenga. Es decir que ella tiene por objetivo de “configurar, en un ejercicio de pensamiento único, la disposición epocal [...] de un momento de verdades”;¹⁷ pero hay que agregar enseguida que no puede hacerlo sin poner en evidencia, por una “torsión reflejante”,¹⁸ el tipo de *ser de la Verdad*; y que si los procedimientos de verdad la condicionan es porque son el lugar de una crisis epocal de la Verdad. Ahora bien, de la teoría de lo múltiple al psicoanálisis, pasando por el poema poshölderliniano y la política posmarxista, es patente que lo que sobresale como “verdades” viene *en exceso*: en exceso del saber, es decir de la regla según la cual todos los múltiples de una situación se dejan discernir y clasificar (y nombrar: es lo que Badiou llama la

¹⁴ *QP*, pp. 50 y 59 [51, 62].

¹⁵ *EE*, p. 130 [137].

¹⁶ *EE*, p. 133 [135].

¹⁷ *M*, p. 16 [20].

¹⁸ *M*, p. 19 [21].

“lengua de la situación”) bajo el concepto de sus propiedades. Hay crisis hoy –y por lo tanto reto para la filosofía– porque se revela que la verdad tiene que ver con lo que el saber prohíbe: “Lo ‘cualquiera’, la parte innombrable, el vínculo sin concepto.”¹⁹ De donde el exceso regresa porque hace *agujero* en el saber.

Resulta de ello que si hay matema de la Verdad –entiéndase necesariamente: matema de lo que especifica un operador de verdad *respecto del ser*– deberá construirse en dos tiempos.

Primer tiempo: las verdades, al dejar huella, pertenecen a la historia, tienen por condición *acontecimientos*. Del acontecimiento hay pues que elaborar el *concepto*, y Badiou lo va a hacer de una manera contundente: un acontecimiento no se sitúa nunca en la globalidad de la situación en que aparece, es “local”, tiene un “*sitio*”,²⁰ hace advenir a la situación –“presenta”– elementos que no estaban ahí presentados, salvo en la opacidad de su sitio. De ahí resulta que “un sitio no es ‘acontecimental’* [...] sino en su calificación retroactiva por el acontecimiento”:²¹ dicho de otro modo, el acontecimiento *no se revela sino por sí mismo*; la llegada de lo invisible a lo visible está suspendida del gesto de una *intervención*, apuesta diagonal sobre la pertenencia de lo múltiple acontecimental a la situación, decisión aleatoria condensada en la elección de una *nominación* supernumeraria respecto de la lengua de la situación, y a la aplicación de un “dispositivo que separe, en el conjunto de los múltiples presentados, los que dependen del acontecimiento”;²² es lo que Badiou llama la “*fidelidad*” al acontecimiento.

Una vez el concepto así articulado, la condición de *ser* del acontecimiento deviene asignable, incluso si es paradójica. Lo hemos visto: puesto que, en un múltiplo que pertenece a la situación, son normalmente incluidos submúltiplos o partes, es fácil concebir –y demostrable–²³ que existen términos fuera de norma, indescomponibles, cuyas partes no se dejan aprehender: el sitio es de este tipo. Re-

¹⁹ *EE*, p. 319 [321].

²⁰ *EE*, pp. 195 y 197 [197 y 199].

* El neologismo de Badiou *événementiel* (acontecimental) y sus derivados designan lo que tiene relación con el concepto de acontecimiento. [T.]

²¹ *EE*, p. 200 [202].

²² *EE*, p. 257 [259].

²³ Sobre la demostración de que hay siempre exceso de subconjuntos (inclusión de partes) sobre los elementos (pertenencia), o “teorema del punto de exceso”, cf. en *EE* las Meditaciones 7, 8 y 26.

sulta de ello enseguida que se revela, por así decir, eminentemente ontológico, puesto que abre sobre la nada, la inconsistencia: está en suma “*al borde del vacío*”; en su precariedad, el ser ad-viene. Todavía es necesario que tal precariedad la asegure el acontecimiento, y puesto que éste no se asegura sino por sí mismo, hay que decir –segundo paso– que las multiplicidades acontecimentales “tienen la propiedad de *pertenecer a sí mismas*”:²⁴ lo que, como se sabe, la teoría de lo múltiple –y por lo tanto la ontología– prohíbe; consecuentemente, el ser no tiene nada que decir sobre el acontecimiento, que pertenece a “*lo que no es el ser-en-tanto-que-ser*” –lo que no quiere decir en absoluto que el acontecimiento no tenga nada que decir sobre el ser. Hay que considerar, en el mismo movimiento, que el sitio abre sobre el ser y que el acontecimiento, a la inversa, rigiendo la recolección de los elementos del sitio bajo el filtro de su significante supernumerario, “exhibe el resplandor de la marca-de-uno”.²⁵

Y no resta ya entonces sino construir el *matema* del acontecimiento, como primer tiempo del matema de la verdad: “El acontecimiento hace un-múltiple por una parte de todos los múltiples que pertenecen a su sitio y por otra parte del propio acontecimiento.”²⁶ Sólo que hay que ver que, no estando nunca el acontecimiento sino en el futuro perfecto, nunca puedo decir, en cierto modo por anticipado, desde el punto de la situación, que pertenece (o no) a ésta: es correcto asumir que el matema del acontecimiento es matema de un *indecidable*.

La confrontación de esta fundación –como “ilegalidad”– del acontecimiento, y partiendo de la historia, con el concepto de virtual, concepto al que todos los otros en Deleuze manifiestamente se articulan, aclarará lo que son para Badiou la constitución del *tiempo* y la del *Dos*.

Habiendo definido el caos “menos por su desorden que por la velocidad infinita a la que se esfuma cualquier forma que se esboce en su interior [...] un vacío que no es una nada, sino un virtual”,²⁷ Deleuze se ubica en la inmanencia de un devenir que el pensamiento puede sólo desacelerar –es lo que hace la ciencia, mediante la construcción de funciones cuyos argumentos son variables independientes–, o, al contrario, esforzarse en alcanzar por aproximación a su

²⁴ *EE*, p. 99 [101].

²⁵ *EE*, p. 212 [214].

²⁶ *EE*, p. 200 [203].

²⁷ *QP*, p. 111 [117].

velocidad –es lo que hace la filosofía: “conservar las velocidades infinitas sin dejar de ir adquiriendo mayor consistencia, otorgando una consistencia propia a lo virtual”.²⁸ Es esto lo que Deleuze llama bastante enigmáticamente “acontecimiento”:²⁹ “puro sentido que recorre inmediatamente los componentes” y, conservando el movimiento infinito, “reconquista una potencia inmanente de creación”.³⁰ Se ve aquí cómo, en un *continuum* de actualizaciones de virtuales, el tiempo no puede sino dejarse configurar por dos recortes, sobre dos vectores de sentido contrario, más cerca de lo actual, más cerca de lo virtual, y que no cesan de cruzarse.

Badiou, puesto que tiene en su mano la *actualidad* de lo múltiple “normal” y el carácter *paradójico* de lo múltiple acontecimental, funda dos *modos* del tiempo, opuestos por su estatus ontológico: el de la *naturaleza* y el de la *historia*. La naturaleza, por ser estable, consistente, compuesta de múltiples submúltiples que se dejan al infinito contar-por-uno,³¹ posee un tiempo que no concierne a la ontología: es simplemente “coextensivo a la estructura”.³² Porque el acontecimiento, en contrapartida, atestigua que ahí puede haber “algo nuevo en el ser”,³³ porque es cada vez una apuesta nueva sobre el ser,³⁴ inviste a la historia de una dimensión ontológica. Al implicar el encuentro del sitio, la intervención y la fidelidad, no puede hacer excepción del tiempo; pero es un tiempo que le es propio, el de una recurrencia donde el acontecimiento, una vez más, no se asegura sino del acontecimiento. Porque la intervención, opción ilegal, caería en lo impensable, si no tuviera *ya* del acontecimiento las consecuencias atestiguadas de otros acontecimientos (sin primero asignable). Ella no puede ser sino “la marca extraída de un múltiple paradójico ya circulante en la circulación de un otro”.³⁵ Así, “la teoría de la intervención es el nudo de toda teoría del tiempo”.³⁶ Tiempo puntuado de acontecimientos, tiempo de una sucesión de distanciamientos entre las ocurrencias del ser en el seno de la estructura que cuenta la situación.

²⁸ *QP*, p. 112 [118].

²⁹ *QP*, p. 120 [126].

³⁰ *QP*, pp. 137 y 133 [146 y 141].

³¹ *EE*, Meditaciones 11 y 12.

³² *EE*, p. 232 [234].

³³ *EE*, p. 231 [234].

³⁴ *EE*, p. 232 [234].

³⁵ *EE*, p. 232 [235].

³⁶ *EE*, p. 232 [234].

Es aquí donde se plantea el problema del Dos. Para Deleuze, el Dos es un *requisito* de partida: “Las multiplicidades, se necesitan al menos dos”, porque “la multiplicidad es precisamente lo que pasa entre los dos”.³⁷ Nada, sin ello, ocurriría, al sobrevenir toda actualización sobre el fondo de la mezcla y de la conexión. La pura multiplicidad de la ontología no permitiría, según Deleuze, describir el reino de las diferencias, que instituyen tanto los estados de cosas como las formas del pensamiento, donde el concepto y la función no se definen, a su vez, sino por la contrariedad de su movimiento.³⁸

Badiou no tiene necesidad de sacar al Dos del anonimato de lo múltiple más que de la excepción de ser del acontecimiento, pero para él esto es reconocer una función decisiva en la fundación de lo sustractivo. Puesto que el matema del acontecimiento inscribe que él se pertenece a sí mismo, es necesario que sea contado *dos veces*. No como se dice: dos veces Uno, sino porque él se “interpone” –interpone su nominación supernumeraria– entre su sitio y él mismo,³⁹ “un acontecimiento es un *intervalo* más bien que un término, se establece [...] entre el anonimato vacío que bordea al sitio y el enmás de un nombre”.⁴⁰ Cada acontecimiento, como acontecimiento del ser y como suspendido de una anterioridad de acontecimientos, se decide al precio de una duplicación. El acontecimiento es “eso en lo que se funda la máxima ‘hay Dos’”.⁴¹ Lo que podría incluso escribirse: sólo hay historia porque a falta del Uno se decide el Dos.

Segundo tiempo: puesto que una verdad es el “resultado” de un procedimiento acontecimental, su *definición* deberá responder a un quintuple requisito: es siempre la verdad de *una situación*, aquella donde el acontecimiento tiene su sitio; no es una designación exac-

³⁷ *QP*, p. 144 [154].

³⁸ Al elegir como punto de distanciamiento el cotejo entre dos definiciones de lo filosófico que concuerdan sobre una serie de enunciados cruciales pero que difieren radicalmente sobre el sentido que hay que darles, desde el marco donde fundarlos, no pretendía yo dar un relieve particular a la breve discusión que Deleuze inicia de los textos de Badiou. Porque parece que, al menos en el detalle, hay errores en ella: es imposible reconocer a Badiou en la reconstrucción que Deleuze hace de él. Esta especie de tarea ciega, inhabitual en Deleuze, que explicita por lo demás su embarazo, no impide evidentemente que estén dispuestos a todo lo largo del libro los argumentos de un debate del que se podría muy bien decir que lo ocupa por entero.

³⁹ *EE*, p. 203 [205].

⁴⁰ *EE*, p. 228 [231].

⁴¹ *EE*, p. 229 [231]. Cf. también *M.* pp. 63 y 70.

ta, acabada, una construcción guiada por la estructura, para la cual los nombres están a disposición: recuerdo de que ella *se sustrae al saber*, al cual “atravesía”; es una “producción *singular*”,⁴² la de un encuentro perseguido en la fidelidad de la intervención; ella es por definición la producción de un *múltiple*, sin lo cual no tendría nada que decir del ser y estaría ella misma en falta de ser; ese múltiple es por esencia –tal será su rasgo decisivo– *indiscernible* en la situación, no cesa jamás de serlo (so pena de recaer en el saber): se dirá que él es, como verdad de la situación, *genérico*, porque reúne términos que no tienen entre ellos nada en común, salvo pertenecer a la situación.

Esto es, en última instancia, asumir que la Verdad es “la verdad del *ser-en-tanto-que-ser*”,⁴³ ya que lo que será puesto aquí en juego es el teorema crucial de lo múltiple –su ley y su *impasse*: lo que le da estatus de Real–, que postula el exceso de las partes de un conjunto inasignable a sus elementos: o sea el principio del “*exceso errante*”. Así, lo genérico no es otra cosa que la puesta en acción consistente del exceso, la indagación fiel sobre aquello por lo cual el ser suplementa “evasivamente”⁴⁴ todas las determinaciones enciclopédicas del saber de una situación: el procedimiento a la altura del ser. “Una verdad es esa consistencia mínima (una parte, una inmanencia sin concepto) que revela en la situación la inconsistencia que constituye al ser.”⁴⁵

Se sigue de ello que, para construir el *matema*, hay que dominar este oxímoron: “Un concepto *discernible* de lo que es una multiplicidad *indiscernible*.”⁴⁶ Lo que está ahí en cuestión es la compatibilidad del concepto filosófico de la Verdad con la ontología matemática: sabemos ya que ésta no puede sino vedarse el procedimiento genérico como acontecimental; al menos sería necesario asegurarse de que, desde el punto mismo de la teoría de lo múltiple, es *posible* “hablar de una parte indiscernible de un múltiple cualquiera”.⁴⁷ La construcción existe,⁴⁸ y lo que merece ser considerado aquí es que ella encuentra, en el dominio propio de la matemática, el esquema del acontecimiento: se toma como “situación” un múltiple enumerable; su lengua designa naturalmente multiplicidades discernibles; la

⁴² *M*, p. 86 [82].

⁴³ *M*, p. 61 [59].

⁴⁴ *EE*, p. 313 [316].

⁴⁵ *M*, p. 90 [85].

⁴⁶ *M*, p. 60 [58].

⁴⁷ *EE*, p. 376 [378].

intervención es la elección de un nombre –de una letra– para el indiscernible eventual –el lector de esta recopilación comprenderá pronto por qué Badiou eligió, a guisa de letra, el ideograma de la femineidad–; el Dos regresa, con un nuevo múltiple tomado del primero –la situación–, y por consiguiente discernido, que deberá a la vez constituir la sustancia –el *material*– de lo indiscernible –el cual será una parte suya– e informar por su estructura sobre aquellas *condiciones* a las que lo indiscernible deberá obedecer –para ser indiscernible–; la fidelidad es la indagación ordenada sobre tales condiciones, que habrán de *dominarsse* –incluirse y precisarse– unas a otras; la estructura de un conjunto genérico aparece entonces: es aquel que no posee propiedades discernentes puesto que tiene “al menos un elemento en común con *todas* las dominaciones”,⁴⁹ aunque se excluyan entre ellas: es indiscernible porque contiene “un poco de todo”.

Después de lo cual resta demostrar que este conjunto indiscernible, adquisición pensable, *pertenece* a la situación, o dicho de otro modo, en la lengua de la ontología, que *existe*; es lo que Badiou llama el argumento ontológico de lo indiscernible. Sabemos que no pertenece al múltiple enumerable que constituía la situación de partida, puesto que no fue presentado ahí; es preciso pues que pertenezca a una nueva situación, creada por su adjunción a la primera y que se llamará “extensión genérica”. Una vez más, el procedimiento deberá tener por operadores nombres. Se van a tomar en la situación enumerable nombres –éstos son múltiples como los demás– a los que se va a encargar designar los elementos hipotéticos de la extensión por lo indiscernible: el único recurso para hacerlo es el de combinarlos con una de las condiciones de lo indiscernible; ellos se encontrarán así con la tarea de *referir* a esto último y referirán, tomando todo el conjunto, a todo múltiple de la adjunción indiscernible –sin que, por supuesto, se pueda decir cada vez cuál–: no sólo ellos constituyen “una lengua para lo innombrable”,⁵⁰ sino que pertenecen *a la vez* a la situación discernible y a su extensión por lo in-

⁴⁸ Es la construcción de P.J. Cohen, donde Badiou ve la consumación de la teoría de los conjuntos, la que debe renunciar a desplegar el cuerpo entero de los múltiples (véase lo que sigue inmediatamente) –y, en el caso del filósofo, a la resolución del problema de los indiscernibles. Si me he permitido antes exponer groseramente, debería esta vez cruzar en un blindado una línea Maginot.

⁴⁹ *EE*, p. 406 [408].

⁵⁰ *EE*, p. 413 [415].

discernible: esto último, sin haber perdido nada de su evasividad, se encuentra fundado en su existencia, desde el seno mismo de aquello a lo cual se adjunta. Traducimos: *en ser*, la Verdad –lo genérico– queda interdicta por el hecho de que depende de un significante supernumerario, pero *su ser* mismo es en adelante posible debido a que su existencia se deja –como conviene– “indiscernir”⁵¹ en la situación.

Este difícil paso por el matema era necesario –constituye para Badiou el corazón de su empresa– puesto que es el único que autoriza a las verdades, legitimándolas en sus procedimientos, a decir algo sobre el ser; autoriza a las verdades a decir el exceso errante del ser, donde se comprueba una vez más su carácter sustractivo.

Al filo de este debate, Badiou resolvió dos problemas memorables, ligados, pero que lo oponen respectivamente a Cantor y a Leibniz. Si bien el primero mostró decisivamente que todas las multiplicidades son designables por su edificación ordenada a partir del conjunto vacío, chocó contra la ilusión de una resolución del problema del *continuo*: de lo cual podemos, al contrario, considerar como adquirido que el tipo de multiplicidad, al depender de la relación entre los elementos de un conjunto y el conjunto de sus partes, no se puede “prescribir”;⁵² pero que si hay ahí un *impasse* de la ontología, ella tiene su matema, que es el de lo indiscernible. El segundo, porque había hecho de Dios “la lengua completa”,⁵³ pudo afirmar que “no hay en la naturaleza dos seres reales absolutos indiscernibles”; la doctrina de lo genérico muestra que no hay lengua completa –el “constructivismo” es refutado–, que lo *indiscernible* se puede pensar y que puede “existir”.⁵⁴

Una vez más, las opciones de Badiou se aclaran por su confrontación con las de Deleuze, y esta vez sobre el modo de una discusión explícita. Si Deleuze, no cesamos de verlo, es un pensador del continuo, lo es de un continuo que Badiou calificará (por oposición al matemático) de “organicista”,⁵⁵ un todo elástico de extensiones y de contracciones a base de in-tensiones. La ontología no conoce el continuo sino como suplemento que, aunque anónimo, y cualquiera, es

⁵¹ *EE*, p. 425 [427]. Para el conjunto de esta exposición, cf. p. 394 [396] y la Meditación 34.

⁵² *EE*, p. 12 [14].

⁵³ *EE*, p. 353 [355].

⁵⁴ Cf. la Meditación 30 completa, “Leibniz”.

⁵⁵ Informe crítico del *Pli, Annuaire philosophique 1988-1989*, p. 166.

homogéneo a la composición de lo múltiple; es un suplemento que la teoría de lo múltiple puede aprehender: a la vez inscrito en su principio por el teorema del punto de exceso e incorporado por el pensamiento a condición de estar paradójicamente suspendido, como enunciado no de saber, de verdad, al gesto del Dos.

Deleuze, incluso en *Le pli [El pliegue]*, rehúsa usar el concepto muy metafísico de indiscernible y se atiene al de “singular”; está claro que el concepto-acontecimiento es un singular incorpóreo, cada uno de cuyos componentes, a su vez, “no debe ser aprehendido ni como general ni como particular, sino como una pura y simple singularidad [...] que se particulariza o se generaliza”;⁵⁶ en su desaceleración, las funciones científicas designan referencias-actualizaciones que son otras tantas individuaciones materiales: “singularidades en tanto que entran en coordenadas”;⁵⁷ a decir verdad, son en los dos casos –muy leibnizianamente– puntos de vista: allá “personaje conceptual”, aquí “observador parcial”.⁵⁸ La réplica de Badiou es esclarecedora: para los estados de cosas o hechos, se puede razonablemente sostener que “la marcha del mundo no expone, en general, más que la *generalidad*”;⁵⁹ lo que es seguramente *singular*, y se distingue como tal, es el procedimiento genérico: no como un punto de concentración del todo, sino como una suplementación aventurada de lo múltiple.

¿Se dirá en fin que en lo que, para Deleuze, permanece siempre de este lado, como un fondo oscuro de potencial inactualizado, se designa el sitio de lo *indiscernible*? No, puesto que se trata solamente de lo que no ha llegado a ser discernido, de lo que no ha encontrado su punto de vista; y se comprende mejor, por comparación, cuál escisión lleva en Badiou el concepto de lo indiscernible, adquirido por el pensamiento, pero como *impasse* del ser mismo: lo que de ninguna manera significa que no es, sino que no es captado –mejor sería decir que es inasignado– sino al riesgo infinito de una intervención.

Ya estamos listos para comprender dónde se inscribe según Badiou la marca del *sujeto*, sin cuya instancia, como es obvio, no habría intervención. La marca, porque es el procedimiento genérico *único*

⁵⁶ *QP*, p. 25 [26].

⁵⁷ *QP*, pp. 144-145 [154-155].

⁵⁸ *QP*, p. 122 [130].

⁵⁹ *Annuaire*, p. 167.

que atestigua del sujeto: como la traza, con ella el sujeto es aleatorio, raro, singular, calificado (según el procedimiento del que sea soporte: enamorado, poeta, científico o político). “La ley no prescribe que haya sujeto”; éste es una “configuración *excedentaria* de la situación”.⁶⁰ Siempre “local”, es “eso de lo cual una verdad se sostiene”.⁶¹ Concretamente, el acto, la intervención-sujeto –más bien que: del sujeto– es la indagación lanzada entre el encuentro del sitio acontecimental, el nombre supernumerario, y la situación: averiguación arriesgada, limitada, pero fiel: el sujeto es un militante. Militante de una verdad por venir, de la que no tiene el saber. Él es “a la vez lo *real* del procedimiento y la *hipótesis* de lo que su inacabable resultado introduciría de novedad en la presentación”.⁶² Su nombre queda como el significante –insignificante– del Dos donde opera la aventura de una verdad.

Tomemos una última vez el retroceso de la diferencia: Deleuze diría que la interioridad –no le gusta hablar de sujeto– es repliegue, condensación del múltiple exterior, en el fondo “igual al mundo del que ella es un punto de vista”.⁶³ De ahí esta formulación sobrecogedora en su movimiento doble: “Es el cerebro el que dice Yo, pero Yo es otro.”⁶⁴ Badiou, cuya fidelidad es cartesiana, destituye al sujeto de la sustancia, que es una categoría del saber, pero le restituye la *efectuación* de una búsqueda que nada –ninguna ley– constreñiría, ahí donde una decisión está en suspenso: su figura es indisoluble del advenir de verdades.

Una vez reconocido esto, ¿qué *tipo de ser* asignar al sujeto? Al igual que la Verdad, él no podría escapar a la prohibición pronunciada sobre el acontecimiento por la ontología. Pero como la de la Verdad, se espera que su existencia no sea incompatible con la ontología. Y, como para la Verdad, el nudo será la existencia, en la situación ontológica de partida, de condiciones que permitan al sujeto circular sin arbitrariedad del saber a cada producción genérica: pronunciarse, *desde la situación*, sobre la legitimidad –la veridicidad– de lo que habrá sido producido por su intervención. Digamos que, si la respuesta está asegurada, se tendrá de un mismo golpe la “sub-

⁶⁰ *EE*, p. 430 [432].

⁶¹ *EE*, p. 429 [431].

⁶² *EE*, p. 438 [440].

⁶³ Formulación de Badiou, en el *Annuaire*.

⁶⁴ *QP*, p. 199 [212].

estructura ontológica”⁶⁵ del sujeto. Nos preguntamos entonces: ¿bajo qué condición un sujeto, instancia finita de un procedimiento infinito, puede asegurarse, desde el seno del saber, que un enunciado de verdad “habrá sido” verídico? La respuesta es: basta que exista en la situación un término cuya relación con el enunciado de verdad, una vez producido éste, sea discernible. Se dirá que tal término ha *forzado* al enunciado a ser verídico, decidiendo sobre el estatus de lo indiscernible desde el campo del saber.

Tal concepto del *forzamiento* va a dar nacimiento, mediante un último desarrollo, a una teoría modal de la prueba: “Se puede saber, en la situación donde se despliega el procedimiento genérico post-acontecimental, si un enunciado de la lengua-sujeto tiene posibilidades o no de ser verídico en la situación que agrega a la primera una verdad de ésta.”⁶⁶ Si el enunciado no sostiene la relación de forzamiento con algún término de la situación, debe excluirse que pueda ser verídico. Si sostiene la relación de forzamiento con todos los términos de la situación, será siempre verídico; lo que equivale a decir que, en ese caso, lo genérico habrá realizado su retorno al saber. Si el enunciado es tal que sostiene la relación de forzamiento con tal término de la situación pero no con tal otro, son los azares de la indagación y de los términos encontrados los que harán que sea o no reconocido como verídico; lo que se encuentra así fundado es el carácter aleatorio de una parte esencial de lo que depende de la historia, es decir de los cuatro procedimientos de verdad. Si por último el enunciado sostiene *positivamente* la relación de forzamiento con ciertos términos de la situación y *negativamente* con ciertos otros, entonces, se puede *saber*, resultado fundamental, que es *indecidable*.

En todos los casos, la exploración del forzamiento habrá aportado considerables enseñanzas teóricas –y prácticas– sobre las propiedades de un enunciado de verdad –en otras palabras, de un “efecto de sujeto”–;⁶⁷ conectada por lo que la fuerza a la situación, una verdad no puede más que suplementarla *sin nada que suprimir*: “refleja” su naturaleza –y en primer lugar los axiomas de la multiplici-

⁶⁵ *EE*, p. 457 [459].

⁶⁶ *EE*, p. 440 [442]. El concepto de “forzamiento” está tomado de la “segunda vertiente” de la construcción de Cohen; permite al matemático conectar indiscernible e indecible, demostrando la errancia del exceso cuantitativo; y al filósofo, fundar la posibilidad ontológica del sujeto.

⁶⁷ *EE*, p. 455 [457].

dad-; ella no puede considerar como inexistente nada que no haya inexistido desde la situación; puede, en contrapartida, sin contradicción, decidir la descalificación de un término –por ejemplo, su lugar jerárquico– que no era sino una determinación del saber.⁶⁸ Traduzcamos: aunque versa sobre lo cualquiera, la decisión del sujeto *no* es cualquiera, sino que es considerada por lo que la conecta a la situación. Más decisivo aún: se demuestra por el sesgo del forzamiento la veridicidad del exceso errante; la cantidad, “ese fetiche de la objetividad”, es “de hecho evasiva”,⁶⁹ al sobrepasar *arbitrariamente* la cardinalidad de las partes de un conjunto en una extensión genérica –extensión a la que hemos visto que pertenece– a la cardinalidad de sus elementos; así termina de resolverse el problema del *continuo*: sabemos su “cantidad” pensable como indiscernible, podemos decir que ella *es*, estando asegurada su veridicidad: que ella es como *indecidable*. No hay ninguna necesidad de excluir la desmesura, con el pretexto de que una lengua bien hecha no podría no tener nada que decir; no hay ninguna necesidad de fijar la errancia por la adjunción de un Todo trascendente; el exceso es y es inmanente, y “el sujeto, que fuerza lo indecible al lugar de lo indiscernible, es el proceso fiel de tal errancia”.⁷⁰

Así, por el sesgo de la veridicidad de sus procedimientos, sabemos que el ser del sujeto resulta posible: “La existencia de un sujeto es compatible con la ontología.”⁷¹ Por una parte, él no podría pretender la falsa gloria de declararse “contradictorio con el régimen general del ser”;⁷² por otra parte, puede asegurarse que es, como “síntoma” del ser.⁷³ Podría decirse: *hizo falta* que hubiera sujeto para que se decida lo que, de lo indiscernible, es indecible. O: “El *impasse* del ser [...] es en verdad el pase [*passe*] del sujeto.”⁷⁴

Nada de esta deducción hubiese sido posible si Badiou no se hubiese primeramente dedicado a pensar lo múltiple como tal. Y es ahí donde se toca el fondo de la divergencia con Deleuze, para quien lo múltiple recubre lo diverso del sin-uno, definición cualitativa mu-

⁶⁸ *EE*, p. 446-447 [448-450].

⁶⁹ *EE*, p. 463 [465].

⁷⁰ *EE*, p. 459 [461].

⁷¹ *EE*, p. 449 [451].

⁷² *EE*, *ibid.*

⁷³ *EE*, p. 470 [471].

⁷⁴ *EE*, p. 469 [471].

cho más que matemática, asignación de la “sustancia” o de lo intrínseco de las cosas⁷⁵ y no materia de una dialéctica “abstracta”: definición sustantiva que encierra y de la que derivan todas las oposiciones que hemos observado. Lo que la aproximación a Deleuze ayuda a percibir es el rigor con el cual Badiou interroga lo múltiple, su axiomática, su ordenación y sus embrollos, agota el concepto de multiplicidad hasta en sus aporías y, puesto que la filosofía no puede hacer el *impasse* sobre lo que recibe de la matemática, explicita aquello de lo que ésta hace ley para el pensamiento. Con lo que se afirma como el platónico de este tiempo.

Lo que es también sobrecogedor, al término de este recorrido de punta a punta fundador, es que la deducción del ser no fue sólo su pórtico, sino el sitio de anclaje al cual todos los términos, uno tras otro, en una cadena continua, se anudan. Del discurso del ser –del discurso de lo múltiple como discurso del ser– no hemos salido nunca con Badiou, al mismo tiempo que eran definidos y asegurados el acontecimiento, la verdad, el sujeto.

Rasgo no menos asombroso: desde el instante en que la ontología no podía tener para pensar sino multiplicidades inconsistentes, y en que el vacío se manifestaba como el nombre del ser, la fundación se revelaba sustractiva; sustractiva respecto de lo que estructura, contándolos por uno, la experiencia y el saber; y sustractiva, ella resultaría serlo, por así decir, un poco más en cada tiempo, porque la historia y lo in-decidible, la verdad y lo in-discernible, el proceso in-finito al que está unido el sujeto, son otros tantos actos de horadación en dirección al punto de real donde la propia axiomática matemática falla; sólo llegamos a él, como lo escribe aquí Badiou, por “la locura de la sustracción”. No hay saber del ser: sólo de la verdad, y la verdad *está* “en la prueba de la sustracción”.

II

El pensamiento de Badiou es insaciable, su *libido operandi* sin cesar reactivada por el deseo de explorar más allá aquello cuyos pilares él ha construido y fijado. Todos los textos que se van a leer aquí –conferencias e intervenciones en coloquios–, pronunciados en el curso de un solo año, emplean los conceptos que acabamos de recorrer.

⁷⁵ Alain Badiou, *Différence et répétition*, pp. 286 ss.

Pero ninguno se conforma con repetirlos. Ellos son otras tantas puestas a prueba y avanzadas en el campo de lo que la filosofía tiene que decir sobre su conexión propia con los cuatro procedimientos genéricos que constituyen sus *condiciones*: como filosofía con condiciones. Así:

–Badiou establece un par transhistórico del filósofo y del *sofista*; hay que tomar en cuenta que lo hace para producir el estatus *filosófico* de la Verdad, que se mantuvo hasta aquí esquemático, y al que va a circunscribir severamente.

El sofista (hoy, Wittgenstein) reduce el pensamiento a efectos de discurso regidos por convenciones plurales: lo diverso irreductible de los juegos de lenguaje; a partir de lo cual el concepto de verdad sólo puede ser ilusorio, reglando el lenguaje únicamente lo que, en cada ocurrencia de su “gramática”, se deja enunciar. El filósofo –cuya desconfianza hacia el “lenguajero” se ilustra aquí por primera vez– toma nota, al contrario, de que el amor, la ciencia, el poema o la política producen, cada uno en su orden, verdades supernumerarias respecto de lo que, de cada uno de ellos, se enuncia en la lengua del saber; y emprende –es su tarea propia– construir en su intervalo lo que *es* de la Verdad.

Pero es para enseguida recusar, por desastrosa, toda confusión de la *categoría filosófica* de Verdad con un procedimiento productor de verdades; la categoría filosófica es meramente “operatoria”, construida sobre la “captación” *de las verdades*, de un “puñado” de verdades, todas las cuales son y siguen siendo anteriores y exteriores. Categoría *vacía* pues, en virtud de que, de sí misma, *no presenta nada*. Todo lo que ella recubre es un montaje argumentativo y la designación de un sitio para la composibilidad de verdades; ni saber ni “objeto” propio; ni sobrevuelo ni fundamento. De sus enunciados, hay a veces un rastro de esencia, uno solo: es que, al no producir la verdad de una situación sino recogiendo esta verdad misma y distribuyéndola entre otras, son de entrada *sustractivos*, sustractivos respecto de toda presentación o experiencia; lo que equivale a decir también: de toda puesta en presencia del sentido. El “*desastre*”, entonces –del que la filosofía no ha sido avara–, es sustituir con lo pleno al vacío, pretender afirmar y asegurar un sentido, proclamar así a la filosofía como capaz de pronunciar el lugar y el nombre de la Verdad, cegarse sobre lo que, además, debería ser la ética de la filosofía: que “no hay Verdad de la Verdad”.

Se observará aquí que el rigor del matema excluye, en contra de un sólido prejuicio, el dogmatismo. Y que esta recusación es el otro nombre de una limpieza violenta de los poderes de la filosofía, de una restricción estricta del estatus de sus enunciados. De un mismo gesto, Badiou quiere restaurar la filosofía y restringirla a una suerte de “ficción” superior del pensamiento. Es por ello también por lo que no hay que confundir –lo escribo porque el error ya se ha cometido– el vacío que es el fondo del *ser*, que Badiou denomina nombre propio del ser, y el vacío de la categoría filosófica de Verdad, vacío no ontológico, vacío puramente *lógico*.

Ahora bien, es ahí donde el sofista se revela, para el filósofo, como una pareja necesaria, a la que debe “tolerar”: la función del sofista es recordar que, más allá de la existencia local de las verdades –que el filósofo le opone–, la categoría de Verdad es y debe ser mantenida vacía. So pena de que –es lo que demuestra la teoría misma– ella alimente y justifique el terror.

–Badiou lee como una serie de accidentes en la historia de la filosofía su “sutura” a una sola de sus condiciones, que pretende entonces constreñir la verdad en todas sus instancias.⁷⁶ Ahora bien, puesto que el siglo XIX había, sucesiva o simultáneamente, suturado la filosofía a la ciencia y a la política, se instituyó al margen, desde Hölderlin, la “*edad de los poetas*”, cuyo aporte habrá sido pronunciar la *destitución del objeto* como forma última de la presentación del ser.

Badiou interviene aquí con un doble gesto. Reprocha a Heidegger haberse quedado atado a esa edad en lo que tiene de exclusivo y suturar incluso a ella la filosofía, condenada desde entonces a convocar la presencia –o sea: estar cegado a lo sustractivo– en la “carne de la lengua” –cegada al rigor des-vinculante de lo argumentativo. Hay que arrancar a la filosofía de los prestigios de lo “sagrado” poético y a la tentación de la interpretación, que proyecta la verdad sobre lo que, precisamente, ella horada, con un agujero “sin bordes”: el *sentido*. Dicho esto, el poema es condición para la filosofía; tomado por ella como procedimiento genérico, enuncia hoy, y es el primero en enunciar, lo que es *en verdad* la presencia: ni colección de objetos, ni expresión de un sujeto, ni exhibición (sino desorientación) de la lengua. Da testimonio de la crisis de la Verdad en cuanto despliega un pensamiento impersonal y no totalizante donde lo

⁷⁶ Cf. *Manifeste*, capítulo VI.

múltiple se atestigua en su fundamental inconsistencia. Desata al saber mediante la suplementación de una marca –la letra– que “soporta el murmullo de lo indiscernible”.

Hay que considerar aquí *a la vez* que el poema opera por su cauce propio y que su enigma, a menudo ignorado, es lo que produce de verdad: así, en el “método” de Mallarmé, las figuras denominadas por Badiou de la “separación”, que recorta en la continuidad de la experiencia un múltiple (o escena) consistente, y el “aislamiento” que le retira todo contorno, abandonándolo al campo de la pura inconsistencia, van a soportar un nombre nuevo del ser: el sin-relaciones, la *desvinculación*.

–Badiou se ha definido a sí mismo como un “platónico de lo múltiple”,⁷⁷ para quien pensar la *matemática* –que no es, en primer lugar, el número, fetiche de la objetividad–⁷⁸ ha sido todo el recurso de la ontología, así como fundar la compatibilidad asociada de la verdad y del sujeto con la teoría de lo múltiple que ha asegurado su legitimidad. Aquí se van a esclarecer la intención estratégica del enfoque y los instrumentos categoriales que aporta a la argumentación filosófica.

La intención es terminar con las secuelas del romanticismo que hacen del *tiempo* la sustancia misma del pensamiento: desde la “temporalización del concepto” hasta el axioma según el cual “el ser-verdadero no puede aprehenderse sino en su temporalidad propia”. Badiou, que ha construido un concepto auténticamente filosófico del acontecimiento, no excluye ciertamente la historia, una historia no lineal, puntuada de *azares*, tejida del recurso que un acontecimiento encuentra en otro, quizá muy lejano; pero no es historicista. Y por dos razones. La primera es que el pensamiento de lo múltiple –discernible o indiscernible, por lo demás– es de suyo radicalmente intemporal; la *eternidad* es el sitio del pensamiento, y como es una eternidad inmanente, es también laicizada. De donde viene la segunda razón: considerar al pensamiento en lo inacabado de la historicidad es fijarle como condición la *finitud* del ser-ahí. Ahora bien, para Badiou, el decir de la finitud no es nunca un decir inocente: se le agrega inevitablemente un *pathos* que, *volens nolens*, abre en el horizonte el lugar para un Infinito divino. “Mientras la finitud

⁷⁷ *M*, p. 85 [81].

⁷⁸ Cf. *Le Nombre et les nombres*, Introduction [título abreviado: *Nn*].

queda como la determinación última del ser-ahí, Dios permanece.” Y la filosofía recae en el desastre.

De ahí que el primer operador suministrado por la matemática a la filosofía es aquel por el cual ella “ha realmente cumplido [...] el programa de la muerte de Dios”: el concepto de *infinito* –de infinitos– reconstruido por la teoría de los conjuntos. No ya superlativo, límite-uno, sino “diseminado [...] en la tipología sin *aura* de las multiplicidades”. No ya negación de lo finito por estatus de excepción sino, por el contrario, forma ordinaria y positiva de lo múltiple, de la que es lo finito lo que se deduce “por negación o limitación”, como “abstracción lagunar”.⁷⁹ Traduzcamos un instante: si el *pathos* de la finitud era para terminar el *pathos* de la muerte, hay que decir que somos multiplicidades infinitas en presentación lagunar, que la muerte restituye a su ser “natural”. El cual, es verdad, por una esencial disimetría, comporta un punto de detención, donde la matemática restituye a la filosofía su otro operador: el concepto fundador del conjunto vacío –del vacío que “no presenta nada”.

Una vez así dada la explicación de motivos, Badiou volverá a partir sin reparar en obstáculos, mediante un impactante movimiento en barrena. La construcción del matema de la Verdad en el marco de la teoría de lo múltiple descansaba, en *El ser y el acontecimiento*, sobre la articulación de tres categorías; ellas son aquí releídas desde el sesgo de la *sustracción*, por lo que todas y cada una “extraen debajo” de la finitud totalizante del saber, haciendo un agujero infinito de la verdad que pronuncia el vacío del ser. Se reformulará pues: *lo indecible de un enunciado* ni verídico ni erróneo, sustraído a toda norma que pretendería evaluarlo; *lo indiscernible de dos términos* cuya permutación no cambia el valor del enunciado, sustraídos como están a toda marca de diferencia; *lo genérico de una parte* que no se deja construir, no verificándose como posible ningún rasgo identificatorio entre sus términos: ella es sustraída a la predicación, por exceso. En este punto, Badiou introduce, novedad importante, una cuarta categoría: lo *innombrable*. Si una fórmula que nombra un término es la que fija el lugar donde él es el único en arribar, si, dicho de otro modo, ella es “el esquema del nombre propio”, lo innombrable será aquello, *único* a su vez, que “no es nombrado por ninguna fórmula”. O sea “lo que se sustrae al nombre propio y es lo único en sustraerse a él”. Se trata aquí de producir una marca de lo *sin-*

⁷⁹ Cf. *Nn*, I, los capítulos dedicados a Dedekind y Cantor; y II, capítulo IX.

gular en la lengua formularia del matema: como lo que se sustrae a la singularización misma del nombre; o, según los requisitos de la ontología: “El debilitamiento de lo Uno de la lengua por el no-fondo del ser.” Lo singular de la tradición, la de Ockham, predicaba uno a uno cada elemento de la presentación, encerrando ahí su estructura mediante la aplicación exhaustiva del principio “no hay más que lo Uno” (contra la generalidad del nombre-uno, en Ockham; por la completitud de la Lengua de Dios, en Leibniz). Badiou invierte la proposición: lo singular concluye la derrota de la estructura, señala el impoder del “principio de lo Uno tal como la lengua [...] lo establece”. Apuntala lo genérico contra lo que vuelve imposible el agotamiento de su trayecto. Acaba el proceso de la verdad con la comprobación de que ella no puede conocer acabamiento: lo singular, donde se localice, es siempre lo mismo –y por eso no hay más que uno solo; es la inconsistencia, el sin-fondo del ser.

Es notable que se reinicie aquí una teoría del *mal*, por inversión del valor del forzamiento: el único que había permitido asegurar la veridicidad en lo genérico, mediante la veridicidad de las conexiones de sus condiciones con los nombres del saber; ahora encuentra su límite en el punto donde ya ninguna conexión es posible. Porque la verdad es acontecimiento, con el riesgo señalado por las tres primeras categorías, riesgo que hace de ella un “poco decir”, su producción está siempre tentada –en contra del agujero de su trayecto– de decirlo todo, de “forzar la nominación”, incluso la de lo innumerable; se comprueba entonces que el mal es “la negación de una sustracción”: negación del ser de lo propio o de lo propio del ser. Refiguración del desastre, el mal se pronuncia *en el campo de la verdad*: es en el proceso de ésta donde se aloja “su condición radical”, y donde se impone una ética de la moderación. De una verdad, importa no olvidar nunca la máxima: “No sustraigas la última sustracción.”

–Articular pero desintrincar filosofía y procedimientos de verdad, después de haber articulado pero desintrincado verdades y saber; considerar la filosofía en su espacio propio, el de una disciplina que no tiene objeto propio, precisamente, y que no recibe de sus condiciones sino objetos sustractivos: ése es, tal como se muestra paso a paso, el hilo de estas *Condiciones*. Nunca más evidente que en el posicionamiento de la filosofía respecto de la *política*.

Es que aquí la confusión ha sido máxima, hasta el punto de que

puede ser hoy más o menos universalmente proclamada la muerte conjunta de la filosofía y de la política, bajo el golpe de un común fracaso.

Badiou va primeramente a restituir el procedimiento político a su lugar: en lo indiscernible de una situación donde el sentido que hay que horadar se denomina instituciones y tradiciones. A la política compete siempre producir una verdad a partir de una situación; pero desde el punto en que la situación se da como imposible de circunscribir, imprevisible, *insabida*: procedimiento nacido “en la ofrenda del acontecimiento”, perseguida al precio de una intervención, mediante la recolección aleatoria de enunciados singulares, en el trayecto fiel de subjetividades operantes; es por eso por lo que una verdad política no puede ser, respecto de lo nombrado de la situación, sino emancipadora; el nombre de lo múltiple genérico, infinito, es aquí lo “colectivo”, introducido por el procedimiento “en el modo de su eclosión”. La política asume, para su campo, la precariedad de la inconsistencia: encuentro del actuar y de la Idea, lo que se produce como verdad de lo colectivo, en inmanencia respecto de la política, es apuesta calculada sobre lo desligado, lo sustractivo.

Resta “pensar la política”:⁸⁰ es el momento de la filosofía. No para confundirse con *una*, sea cual fuera, de las verdades de lo colectivo: eso sería el desastre, y en caso de que esta verdad sea a contrasentido disfrazada con las normas de la necesidad, el advenimiento del terror, cuya esencia es “pronunciar el deber-no-ser de lo que es”. Tampoco la filosofía, guardiana de la Verdad, autoriza a excluir la intervención como *imposible*, bajo la constatación de “la incontorneable realidad”, a saber: la consistencia –o el “consenso”– de la situación: nueva figura de la sofística; contra lo cual, decir desde el principio: hay verdades, era también decir: hay política. La filosofía tiene, en contrapartida, que *nombrar* la Idea; lo que “habrá sido” el ser de un proceso político, qué eternidad habrá soportado su sujeto. Y tal eternidad no se dice fuera de la historia: en la secuencia de la historia, cuya verdad tenemos que producir, lo que prescribe la fidelidad al acontecimiento –al acontecimiento político, pero también al acontecimiento por “captar” en la crisis de las verdades–, el nombre sería *igualdad*, porque se ubica en el campo de lo múltiple, de su infinitud, y excluye toda saturación del sentido: en suma, se sitúa

⁸⁰ Es, como seguramente sabrá el lector, el título de un libro de 1985, *Peut-on penser la politique?*, donde casi todos los instrumentos de Badiou para pensar ese campo estaban ya presentes, salvo su articulación a la ontología de lo múltiple.

a la altura de lo genérico. “Sólo una política que puede ser nombrada como filosofía política igualitaria autoriza que se dirija hacia lo eterno el tiempo contemporáneo donde tal política procede.”

El gesto por el cual han sido desintrincados genérico y saber –o interpretación–, exceso de lo político y estado –o Estado–, de la situación, atestiguan su pertinencia mediante la posibilidad que ofrece a Badiou de fijar el lugar de la problemática del *Derecho*, Estado de Derecho y derechos humanos. El Derecho es una categoría del *Estado*, en los dos sentidos del término: por lo tanto de la estructura, o sea del conjunto colectivo, no obstante que “su regla de cuenta no propone ninguna parte particular como paradigma del ser-parte en general”. Ninguna parte es ahí privilegiada. Ni ningún individuo, puesto que de la infinitud concreta de un individuo el Estado no puede hacer cuenta –considerarlo por Uno– sino como constituyendo una parte. Y no es cuestionar el Derecho sino tomar nota de que, como regla, tiene una función *más acá* de la verdad política; pero eso sería “abolir toda verdad de la política” más que restringirla a la regla del Derecho.

En cuanto al gesto de articulación-desintrincación por el cual la “captación” filosófica se instituye –Badiou escribe en referencia a Althusser– como “instancia de nominación inmanente de los avatares de la política”, va a suministrar una nueva ocasión de precisar severamente lo que es la operación restringida de la filosofía. Captación de verdades que le son exteriores –Badiou retorna en cada ocasión a la anfibia: ella no las capta sin sobrecogimiento –, “lo propio de la filosofía es que el campo de su intervención es eso mismo que la condiciona”: es eso lo que será designado como su *torsión*. De las verdades, la intervención filosófica declara el ser, o sea lo que ellas atestiguan de él, por el sesgo de la *nominación*, que constituye así un segundo tiempo de la operación, a la vez arriesgado y decisivo, nunca tanto, al parecer, como en el campo de la política. Así, la categoría puramente filosófica de Verdad puede ser a la vez vacía de objeto propio y operante: es en ella donde se piensa, y es ella la que pronuncia lo que son *las* verdades. Así, incluso la filosofía, pronunciándose en el interior de su discurso propio –en *inmanencia*– sobre lo que es producto de verdades fuera de ella, puede anunciar la Verdad de un tiempo.

–Que el *amor* sea un procedimiento genérico, productor de verdades, y como tal condición para la filosofía, es una proposición que

ha podido sorprender, aunque Badiou coincida en eso con Platón. Que el amor (y no el deseo) sea el punto donde la filosofía se encuentra con el psicoanálisis tenía que sorprender más aún. Que se trate, en la estrategia de Badiou, de un punto decisivo va a explicarse por primera vez aquí: porque es el lugar de su discusión con Lacan.

Hay que volver a partir de las últimas páginas de *El ser y el acontecimiento*, donde Badiou se felicita de aquello en que coincide con Lacan, y lamenta que, por el lugar constituyente que asigna a la instancia del lenguaje, Lacan piense “aún” en el espacio “estático” de la estructura. ¿El acuerdo? Hay sujeto, y tal que se deja inscribir en el matema; hay verdades, y tales que hacen agujero en el saber. ¿La discordia? Lacan: para que la verdad esté a salvo, ahí donde ella se enuncia, o sea en la cadena significante, es necesario que el sujeto, “punto-nulo”, se eclipse, cayendo cada vez en el intervalo entre un significante y el siguiente; Badiou: la verdad “no existe sino por ser indiferente” al lenguaje –a la enciclopedia–, y el sujeto, ocurrencia del acontecimiento, soporta lo indiscernible de él, en una “aproximación finita”, mediante una nominación, pero suplementaria, y un trayecto aleatoriamente fiel. Donde se percibe que lo que entre Lacan y Badiou resulta crucialmente un problema *es el lugar del vacío*: ¿el sujeto o el ser? Lacan: al discurso de la ciencia no se deja suturar más que un sujeto vacío; Badiou: el vacío es lo que sutura el sujeto al ser. En otros términos: Lacan hace advenir de nuevo al ser a la presencia, en la palabra; Badiou reconoce al sujeto –raro– un “poco” de ser, pero el ser no se piensa sino como sustractivo.⁸¹

De este montaje del debate Badiou va a extraer ventajas estratégicas y avances teóricos.

Estratégicas: las fórmulas lacanianas de la sexuación se mantienen en la manera del siglo, la de una “meditación de la *finitud*”. Porque, ¿qué es la castración si no que el goce está universalmente, para todo ser hablante, “recortado”, y que, por ese mismo rasgo, no dispone del conjunto de los significantes? Es verdad, sin embargo, que existe una posición-mujer; la mujer no es “no-toda”, a saber: su goce no está por todas partes en la forma del goce fálico. Y esta escotadura en el reino de la castración Lacan la denomina del orden de lo *infinito*. La mujer está por cierto tachada “en alguna parte”

⁸¹ Esta exposición del debate con Lacan es retomada aquí en *Filosofía y psicoanálisis*.

por la función de castración, pero “un goce permanece que es propiamente lo demás infinito de este alguna parte”.⁸² Ese demás que sigue siendo, desde el punto de la posición-hombre, inaccesible.

Salvo que –por un recurso incompleto a la teoría de lo múltiple– Lacan choca contra ese recurso al infinito, “al que no convoca sino para revocarlo”, al no reconocer precisamente en él más que la marca de lo inaccesible para operaciones en lo finito: calificándolo sólo negativamente, como lo inconstructible. Salvo además que de lo inaccesible –puesto que la estructura del deseo ha sido elaborada bajo el pase de una carencia– no considera el sobrepaso, sino la “falta”, que abre en el curso lícito de una operación: por lo cual el infinito hace su regreso al lugar recurrente donde fracasa entre dos significantes el vacío-sujeto.

Se ve entonces qué beneficio extrae Badiou de esta discusión. Ha situado a Lacan, “precantorianiano”, frente al axioma conjuntista del infinito, por lo que el infinito soporta ahí un juicio de existencia, y lo inaccesible existe por el sesgo de una decisión: la matemática autoriza –al menos– que el infinito no sea una restricción. Al mismo tiempo, Badiou ha comenzado a montar una doctrina de la sexualidad femenina en sus propias categorías: si hay infinito en el goce femenino, ¿no será que tiene la estructura de un axioma? La mujer tendría que “decidir lo inaccesible en cuanto a su existencia”: decidir un suplemento fuera de alcance para la función falo. Más aún: si el goce femenino no se apoya más que en la falta, ¿no es ella, en los propios términos de Lacan, la del sujeto puro, en su eclipse? Se dirá entonces que en sustracción a la función fálica existe una “función genérica” que la mujer sostiene. En fin, Badiou ha contorneado, en aquel al que considera más próximo, la remanencia de ese tema de la finitud que juzga ruinoso para quien convoca al pensamiento a mantenerse en una eternidad laicizada. Sin negar que la castración, como huella de lo real, mella al ser hablante, impedido de totalidad –aunque el matemático cantoriano ignora de todas maneras la idea de Todo–, ha reintroducido lo genérico en las fórmulas de la sexuación con el propósito confeso de liberarla de todo *pathos*.

Se podría decir de esta discusión porfiada que la filosofía ha asegurado ahí su consistencia, a la vez que “compatible con el concepto psicoanalítico”. Resta a Badiou mostrar por qué el procedimiento amoroso constituye condición para la filosofía: cuáles son las *ver-*

⁸² La formulación es de Badiou comentando a Lacan.

dades que sólo ella produce. No son sólo composibles sino profundamente homogéneas con las que ya conocemos: una nueva figura del *Dos* y la *disyunción*.

El *Dos*, puesto que si algún mito sofoca bajo el velo del imaginario las verdades del amor es la concepción fusional, la de un “Uno extático” que, una vez más, sellaría el desastre, en la supresión de lo múltiple. El amor presenta –como situación sexuada– dos posiciones; o sea: “Es el *Dos* [el que] opera en la situación.” Entendamos bien que no se trata aquí de una constatación, sino de lo que se comprueba en un proceso que suplementa pacientemente la situación: “Es el amor, y sólo él, el que nos autoriza a enunciar [...] retroactivamente” la existencia de dos posiciones.

Y tales posiciones son disyuntas porque comandan la experiencia entera sin que nunca una pueda tener el saber de lo que es la otra: “*Nada* de la experiencia es lo mismo para la posición hombre y para la posición mujer.” La disyunción no se verifica sino por el acontecimiento del encuentro, su nominación (la “declaración” de amor), extraída del vacío mismo donde se anuncia lo disyuntivo, la indagación aleatoria, “bajo la suposición de que existe el *Dos*”, “la interminable fidelidad a la nominación primera”: el amor reúne todos los rasgos de un procedimiento genérico. Pero si la humanidad, como es evidente, no se apoya más que en procedimientos genéricos, si ella es “el cuerpo historial de las verdades”, ¿qué estatus dar a dos procedimientos tan irreductiblemente disyuntos que parece que en ellos se disyunta la humanidad? La respuesta es que lo genérico, aquí, es precisamente la disyunción.

Se habrá podido medir, con este análisis, cómo Badiou hace circular la filosofía entre lo propio de un procedimiento y el pensamiento de lo que produce como verdad. Por una parte, la ontología de lo múltiple no avanza desarmada e induce a extraer de cada procedimiento su “esquema numérico”, y con él lo sustractivo, que redobla aquí el “no hay relación sexual” lacaniano. Por otra parte, lo concreto del acontecimiento es íntegramente tomado a su cargo por el pensamiento: así, los rasgos sexuales son la marca del *Dos*, anuncian la fractura del *Uno*; pero “bajo la condición de la declaración de amor”, fuera de lo cual la disyunción queda como no atestigüada; así entonces, lo que se puede saber de la verdad de las dos posiciones –en el sentido en que hay anticipación sobre la veridicidad de un enunciado genérico siempre inacabado– es que la posición hombre sabe del amor la fractura del *Uno* por lo escindido del *Dos*,

mientras que lo que sabe del amor la posición mujer es que no hay nada, nada de humano, fuera del Dos.

Conviene observar que la “torsión” filosófica comporta aquí una vez más –en bajorrelieve– una definición del mal. Pero sería caricaturesco reducir a eso la suplementación de la sexualidad por el amor como procedimiento de verdad. Se comprende que sólo el amor, en el campo de la sexualidad, podía ser el lugar de una decisión sobre lo indiscernible y ofrecer a lo genérico el espacio o el trayecto de un trabajo. Lo que la filosofía aquí declara es la sinonimia de lo genérico y la rareza de lo humano.

III

Badiou convenía en el curso de un debate: la filosofía es el reino de *Polemos*. ¿Cómo podía ser de otro modo, desde el momento en que está condicionada por la historia de las verdades –y es, por esa razón, historial– y su operación de torsión no tiene otra garantía que el doble rigor con el cual, por una parte, deduce las verdades del tiempo, y por otra argumenta sobre la formalización y la composibilidad de tales deducciones? No quiero objetar a Badiou desde otra posición que la suya: lo que equivale a decir que no pretendo reducir la filosofía a la conversación, sino demandar si ella satisface en sí misma todos sus requisitos, o sea en primer lugar si su exposición no conserva algunas zonas ciegas cuyo lugar no es indiferente, y enseguida y sobre todo, si ella “capta” bien el todo de las verdades de este tiempo. Un cierto número de preguntas deben ser planteadas a Badiou *desde el interior* mismo de lo que debemos en adelante denominar su sistema, desde el propio punto de su axiomática, y el debate ininterrumpido que hemos sostenido durante años hará que no entre yo en él del todo por sorpresa.

Una primera cuestión toca al estatus de las matemáticas. Trivialmente –y no es lo que quiero hacer–, se podría preguntar si, a través de ellas, Badiou no “sutura” la filosofía a la ciencia. Diría más bien que, por una parte, existen *las* ciencias, las ciencias de la naturaleza al menos, en las que de hecho Badiou –al contrario que Deleuze– casi no se interesa y de las cuales sería necesario que enuncie un día lo que la filosofía tiene por “captar” en ellas; por otra par-

te, existe la matemática, que se considera aparte, como *precondición* de la ontología, fijándole a la vez la norma del matema y del despliegue de lo múltiple como fondo de todo “hay”. Pero tal vez haría falta aún trazar un recorte en el interior de lo matemático; a la pregunta que le formulé sobre el estatus de los axiomas del vacío y del infinito –los axiomas de lo sustractivo– respecto de la verdad Badiou respondió que eran más bien sus “*condiciones*”: sería necesario entonces distinguir entre los fundamentos de la teoría de lo múltiple –condiciones tanto para la matemática como para la ontología– y lo que la matemática puede, sobre su base, producir como verdades. Se retrocede un paso, sobre un espacio de decisiones cuyo estatus queda por regular, porque pertenece ya tanto a una operación filosófica –así fuera insabida– como a una opción interna de la matemática. Lo que es un poco más que una simple observación, porque la bella disposición que escalonaría rigurosamente procedimientos de verdad y filosofía se pierde. No se buscaría la ontología en la matemática si la matemática no hubiese siempre encontrado ya una filosofía.⁸³

En el otro extremo del sistema, que la filosofía no tenga “objeto” propio no es algo obvio. Lo que Badiou escribe de su deuda con Althusser –en la filosofía “no pasa nada”, ella “no designa nada real”, opera “en el vacío de un acto”, siendo las “prácticas” las únicas que producen acontecimiento– no devuelve la tranquilidad, al no ser ya aquí pertinente sólo la doble estrategia de Althusser frente al idealismo y el materialismo histórico. La energía con que Badiou marca la ignorancia de los matemáticos sobre lo que hacen –para el filósofo, y el punto sigue siendo cierto si, como he dicho, actúan implícitamente en lo filosófico– (desde el alcance ontológico de la teoría de lo múltiple hasta lo “insabido” de Cohen sobre lo que él funda de la decisión en el campo de lo indiscernible, como la admirable teoría del amor Dos en disyunción) muestra bien a las claras que el filósofo hace, por lo menos, algo más que “captar” y “torcer”: “proponer un espacio conceptual unificado donde tienen lugar las nominaciones de acontecimientos”, “tramar un espacio general en el cual el pensamiento accede al tiempo”, ¿cómo la operación viene a decirnos lo que sin ella no estaba dicho? De lo múltiple puro al ser, de las verdades a la Verdad, ¿qué es lo que pasa, qué es lo que opera bajo el nombre, nunca en adelante explicado, del

⁸³ Cf., en *Le Nombre et les nombres*, I, lo que Badiou considera como preorientación y punto de tope filosófico en Frege y Dedekind particularmente.

“pensamiento circulante”?⁸⁴ Que la filosofía no tenga “objeto” es obvio, puesto que ningún procedimiento de verdad hay en ella; pero hay cierta paradoja en escribir que la filosofía es “veracidad ineffectiva bajo condición de la efectividad de lo verdadero”,⁸⁵ cuando se ha mostrado que en rigor ninguna verdad es efectiva, por estar suspendida de un procedimiento infinito; la única pregunta entonces sería: ¿suponiendo que la filosofía produzca en su lugar cierta verdad, ésta es susceptible de ser forzada, capaz de veridicidad? Se convendrá naturalmente en que la filosofía no se apodera de ninguna verdad que no reciba de sus condiciones; no se estará seguro de que su operación no *produce* ninguna sino cuando hayan sido descritas las modalidades de la torsión. Me parece que se descubrirá entonces que la operación filosófica es ella misma un *acontecimiento*: ¿qué es, si no, el encuentro de un sitio como fue para Badiou el del “continuo” donde el saber topa [*achoppe*, que también significa “fracasa” (r.)], y la intervención por la cual Badiou decide buscar lo que del sitio se deja pronunciar en la matemática de lo indiscernible, y la nominación, por la cual Badiou sustrae a la teoría cantoriana de lo múltiple el concepto de sustractivo? ¿Y qué es entonces *El ser y el acontecimiento* si no una indagación fiel sobre que los axiomas de lo sustractivo bastan para fundar el discurso del ser, de la verdad y del sujeto? Por lo demás, el desastre que amenaza a cada momento a la filosofía sería de poca importancia si ella no sellara con un *suplemento* las verdades del tiempo. Que ese suplemento rijan, por vía recíproca, una teoría del mal, ¿no está ahí lo que la “fuerza” y atestigua su veridicidad? La modestia del filósofo, en su posición circulante, no puede hacer que no tenga que “indiscernir” al menos *una* verdad –tal como: que toda verdad hace agujero en el saber–, en el suspenso de preparar el lecho para el ser de *la* Verdad.

Que, por una parte, la filosofía sea ya operante en el interior de los procedimientos de verdad que la condicionan, y que, por otra parte, sea ella en sí misma un procedimiento de verdad, eso no se dice “en su defensa” –puesto que bien poco importa–, sino para que se mantenga esa evidencia de que lo que opera en ella es la *lengua-sujeto*. ¿Y cómo podría ser así si, de su lengua, el referente no estu-

⁸⁴ Sobre los operadores de la filosofía, el *Manifeste* mismo, pp. 17-18 [19-20], sigue siendo elíptico: la filosofía “busca reunir todos los nombres-de-más”, “dispone un lugar de verdades”, “configura los procedimientos genéricos por medio de una acogida, de un abrigo edificado respecto de su simultaneidad dispar”.

⁸⁵ *M*, p. 16 [18].

viera “suspendido al devenir infinito de una verdad”?⁸⁶ Más aún: ¿con el mismo gesto por el cual se declara en la descendencia de Descartes, Badiou puede negar que el sujeto –a riesgo de desplazar hoy su lugar y reformular su concepto– corresponde *sólo* a la filosofía pronunciarlo?; ¿y cómo lo haría si no fuera en apoyo de su operación? ¿No habría entonces más bien que escribir que el sujeto del procedimiento amoroso o político, tal como Badiou analiza su proceso, es ya el sujeto de la filosofía, y que no puede ser sino él?

Zona ciega o momento mudo incluso; es imposible, en cada lectura, no ser impactado por lo que tiene de elemental la descripción de la *indagación* acontecimental, reducida al registro de encuentros positivos o negativos, que confirman o refutan la anticipación de la intervención. Hay ahí un esquematismo que contrasta extrañamente con la complejidad de la construcción del procedimiento en su integridad. Una indagación se revelaría seguramente mucho más compleja y accidentada, aunque no fuera más que por el retorno constante de nuevos encuentros, de nuevas nominaciones, de incesantes rodeos, de decisiones suplementarias: un acontecimiento está tejido de acontecimientos, y al azar de lo que ellos son; Badiou –provisionalmente– tiene razón al decir, por otra parte, que el curso de un psicoanálisis suministraría un buen ejemplo de ello. La observación sería no obstante marginal si no llevara otra: porque lo que se deja en *impasse* por el formalismo que propone Badiou es la intervención del *sujeto*, de “un” sujeto, de cada sujeto singular, debido a que su constitución propia, y limitante –no dije: su empiria–, determina la indagación que conduce, y en este sentido la afecta de contingencia, pero por efecto de una recurrencia que no es de “puros” *aleas*. En una palabra, la indagación sería simple si no hiciera más que encontrar; pero ella no cesa de reencontrar. Simple aspecto sobresaliente aquí, en un punto sobre el que volveré.

En cuanto a la captación de verdades del tiempo –el nuestro–, hay en el rechazo a tomar en cuenta la dimensión constituyente del *lenguaje* para el pensamiento –y por consiguiente tanto para el sujeto como para la verdad– un prejuicio de negación que no parece sustentable. Bien se ven sus razones: por una parte, lo plural y la disparidad de los juegos de lenguaje alimentan el escepticismo de Wittgenstein y de los filósofos analíticos; por otra, puesto que la lengua

⁸⁶ *EE*, p. 549 [556].

es una estructura, va a confirmarse en la forma-tipo del “estado” de una situación, estado bloqueado, donde todo es discernido, donde el vacío es impresentado, figura última de la cuenta: meta-cuenta, reaseguro de lo Uno. Sí, pero la verdad pasa por una nominación supernumeraria; pero lo innombrable mismo debe dar un nombre a eso que no tiene nombre; es posible irse hasta los límites de la estructura, y “forzarla”: forzarla por ejemplo a pronunciar el vacío; no se puede negar que ella organiza de punta a punta, y por anticipado, el espacio del pensamiento, sin que falten ahí los sitios abiertos a un suplemento; ¿y qué es éste, en particular, si no el acto poético? No existe ninguna razón, en el seno mismo del sistema, para distinguir, en cuanto a su estatus ontológico, “lengua de la situación” y saber; y si es en la consistencia del saber donde se confirman, mediante la verdad –por un proceso cuya importancia se ha visto–, posibilidad y ser, resulta que la consistencia de la lengua es también aquello por lo que se garantiza el pronunciamiento aventurado de una verdad que sustrae ésta a su orden.

Es cierto que la consistencia de la lengua es, también, la del *sentido*. Y que una de las decisiones originarias de Badiou es arrancar el trinomio ser-sujeto-verdad a los juegos de la interpretación: hay que elegir entre ellos y el matema, o sea entre la conversación y la ciencia. La lengua formularia, con su “letra chica” y sus símbolos, es eso: la exención del sentido. La donación pura es el ante-sentido, el ser-en-tanto-que-ser el vacío de sentido, y el sujeto y la verdad no tienen sentido más que en el sesgo del procedimiento que soportan o cuyo resultado enuncian: no *son* más que en el seno de la teoría de lo múltiple y porque ella autoriza su lugar como uno de sus momentos. Es en ese... sentido en el que, en el comienzo de *El ser y el acontecimiento*, Badiou podía escribir: “La tesis que sostengo [...] es una tesis no sobre el mundo, sino sobre el discurso. Ella afirma que las matemáticas [...] pronuncian lo que es decible del ser-en-tanto-que-ser.”⁸⁷ Yo no me ocuparía aquí de objetarla, pero diría que no se escapa al sentido y a la interpretación sino para volver a ellos, y que el largo rodeo del matema se transformaría en angelismo si se lo olvidase; ahora bien, como lo dice con fuerza Badiou, el debate sobre el sexo de los ángeles es fundamental, porque pronuncia la disyunción –de la que lo que dice muestra que no está desprovista de efectos de sentido. ¿La deslumbrante conferencia sobre el dispo-

⁸⁷ *EE*, p. 14 [16].

sitivo ficcional de lo genérico en Beckett es una interpretación? Sí, cuando ella hace un argumento del “negro gris” o de las cuatro categorías de “buscadores”; no, o muy de otro modo que lo que se esperaría, cuando lee ahí la “localización del ser” y las “máximas del sujeto”. Es obvio que no podemos dejar de pasar por el sentido; la fuerza singular de Badiou es la de “restablecerlo” por el matema, la de “forzarlo” siempre al decir del ser. Hay ahí menos una condena que el comienzo de una nueva doctrina “en torsión” de la interpretación. Que podría suministrar el criterio de lo que distingue al procedimiento analítico de la “operación” filosófica: resulta claro que en psicoanálisis el matema asegura el paso de una situación de sentido a otra, así fuera aquella donde se pronuncia la “*ab-sens*” [la ausencia de sentido (T.)]; la filosofía tendría por meta la afirmación solitaria del matema, en tanto que tal.

No hemos terminado con el lenguaje, no estamos siquiera todavía en el punto donde él es el lugar de una discusión crucial sobre el vacío, puesto que no hemos interrogado sobre el sitio, en su enunciación, de lo *sustractivo*. A Badiou le repele usar el término “significante” y no reacude a él sino cuando debate con Lacan, aunque se felicite de que, por la barra que vale como barrera del significante al significado, “el pensamiento no se autorice más que del vacío que lo separa de las realidades”. Lo que él cuestiona es el concepto de la “cadena”, porque comporta, entre un significado y el siguiente, un intervalo vacío donde el sujeto va a caer. Y argumenta de una segunda formulación de Lacan, mucho más afín a las suyas: “Hay un agujero, y ese agujero se llama el Otro [...] en tanto lugar donde la palabra, al ser depositada, [...] funda la verdad.”⁸⁸ Hay aquí, según Badiou,⁸⁹ dos conceptualizaciones –y dos épocas– diferentes, que él designará “la doctrina lineal del significante” y “la doctrina agujereada del Otro”, la primera algebraica, la segunda tópica. ¿Está ahí en cuestión lo que viene al lugar del vacío en el discurso: sujeto o verdad? Badiou trata de mostrar que, en Lacan mismo, la decisión conlleva dos construcciones diferentes del discurso y dos determinaciones diferentes del vacío. Si el sujeto se desvanece “en el encarte de los significantes de donde procede la metonimia

⁸⁸ *Encore*, p.103. [Edición en castellano: Jacques Lacan, *Aún*, Libro 20 de la serie “El seminario de Jacques Lacan”, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1981 (traductores: Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre).]

⁸⁹ Me apoyo, en las líneas que siguen, en una correspondencia del verano de 1991. Con la venia de Alain Badiou, por supuesto.

de su ser”, el discurso, que de ese ser adviene a hacer metáfora, no es, o no es en última instancia, puro *alea* de lo múltiple; se enuncia ahí lo que anuda al sujeto a su ser, y su ser, por tener que enunciarse así, no es, con todo rigor, indecible; lo que el trayecto del discurso hace surgir como hiancia no es la nada sin bordes sino una falta o carencia singular, discernida por sus bordes: pérdida diferenciada donde el sujeto encuentra su marca, y más acá de la cual él es en efecto, estrictamente, vacío. Si, por el contrario, el Otro hace agujero en el “discurso corriente” –como la verdad en el saber–, se verifica la existencia en el discurso de un sitio al borde del vacío, y del vacío tal como es concebido “intrínsecamente”, es decir sin bordes que lo singularicen, un vacío perfectamente sustractivo, aquel mismo que se llama genérico; del cual corresponderá al sujeto soportar el proceso. Badiou piensa poder constatar que hay ahí en Lacan una fluctuación entre dos conceptos del vacío, uno empotrado en la estructura significante, el otro excluyéndose de ella por desconexión, y que esa fluctuación es simétrica de la que él había señalado sobre el infinito. Badiou resuelve entonces: “La categoría ‘intercalada’ no se sostiene, y Lacan lo sabe”, y Lacan se debate, puesto que sabe que en el campo de la verdad “no hay más que un solo vacío”, y que es el conjunto del mismo nombre.

Hay primeramente que señalar que, si hay en Lacan doble enunciado de lo que yo llamaría vacío *cercado* y vacío *sin bordes*, el segundo en ningún caso es argumentado por un abandono, absolutamente impensable, del primero: y que por lo tanto la cuestión permanece, y que Badiou no puede anticipar que “la única ontología compatible con Lacan es la suya”. Por lo demás, compatibilidad, aunque restringida, sólo habría *si* Lacan hubiera hablado de vacío: pero él dijo “agujero” donde viene el lugar del Otro, y del Otro –que no pertenece al registro de la “existencia”– nunca dijo que ahí se enuncie el vacío que da nombre al ser;⁹⁰ más bien el Otro suple todo lo que, en el discurso, haría dehiscencia, como lo prueba la frase de *Encore* que Badiou interrumpe: “La verdad, y con ella el pacto que suplanta a la inexistencia de la relación sexual.” Donde hay agujero, el Otro lo colma, y la verdad como decir del Otro es decir de otra cadena que suple a la primera ahí donde ella falta. Paréntesis, hian-

⁹⁰ Que el Otro *no existe*, Lacan lo martillea en varias oportunidades, lo que no impide al Otro ni ser inmanente, ni tener una eficacia. Badiou, aquí mismo (cf. la nota 3 del primer capítulo de este libro), asigna a la teoría del conjunto vacío haber dado “el impulso *existencial*” de la teoría de los conjuntos.

cia, hendidura, escisión, castración, pérdida, no-todo: Lacan circunscribe todo lo que atestigua un corte *en el interior* de la experiencia del hablante; pero no es para amarrarlo a un vacío fundador, sino sólo para constatar rupturas *en el texto* y, sin reafirmarlas, leer ahí otra letra, otro enunciado. Enunciación que choca a su turno contra lo imposible; pero lo Real, una vez más, no es el vacío: indistinto, disperso, caótico –ésta son marcas propuestas por Jean-Claude Milner–, sería más bien demasiado pleno, pleno de significantes librados a la *automación*. En las categorías de Badiou, Lacan es democriteano, y fracasa el esfuerzo por pasar de lo que en rigor se podría designar como el al-borde de *un* vacío de la verdad, a la verdad *del* vacío.

Dicho todo ello, por supuesto, no para recusar la pertinencia del concepto de vacío tal como Badiou lo produce, sino para marcar que no es afín al psicoanálisis: el cual opera bajo la coacción de un vacío “cercado” y envolviendo una multiplicidad que no se puede considerar cualquiera. Restricción que no se puede llamar local, puesto que lo que se determina en ella es el sujeto.

En este punto, la decisión de “evitar” la función constituyente del lenguaje se completa con otra, no menos problemática: la preocupación por evitar toda definición predicativa del *sujeto* no deja, para atestiguarlo, más que su “punto de aplicación”, el de “la errancia del exceso”, el de “su traza en la coyuntura del forzamiento”; él es, porque es “el único con capacidad de indiscernimiento”; más aún, lo que se encuentra ahí pronunciado es el ser del Sujeto, no de “un” sujeto.⁹¹ Del sujeto, y de su “capacidad”, no habría nada que decir, ninguna forma propia que tenga que especificar la ontología, y que lo destine a decidir sobre lo indiscernible. Hay, en esta negativa a decir, desconfianza legítima respecto de todo lo que podría conllevar un ego-sustancia, rechazo al *pathos* de la finitud y evitación una vez más de todo repliegue sobre la estructura. Gesto deceptivo cuyo rigor no se puede desconocer y cuyo ejemplo se deberá seguir, evitando todo referente de saber.

Pero gesto del que hay que constatar que hace *impasse* sobre lo que ha sido producido como *verdad* –por Freud y Lacan también, y se verá que la cuestión es lo bastante insistente como para que Badiou trate aquí de superar el *impasse* manteniendo sus categorías ba-

⁹¹ *EE*, pp. 468-469 [pp. 470-471].

jo la condición misma de las de Lacan-, o sea sobre *la opacidad constituida* y recurrente de un sitio, en cuanto al sujeto mismo. Sitio, puesto que una parte ciega extrae ahí “por debajo” todo enunciado. Parte, pues no es posible forcluir –o suturar– el sujeto-soporte del enunciado donde él está incluido. Parte ciega pero constituida, puesto que es escandida por lugares que limitan lo indiscernido. Se evitará decir “estructura” ahí donde sólo es cuestión de *constitución* sustractiva, cuyos lugares no definen sus predicados; pero se deberá no transigir sobre la puesta de lo genérico bajo la *coacción* de una forma, del lugar insuperable del sujeto. Volvamos a partir, puesto que no se deja contornear, del algebrismo lineal: éste puede inscribirse con un matema de cuatro letras –S1, S2, a, \$–, pero *no* es matemático, porque la verdad está ahí en el lugar de *causa*, porque los significantes de la falta o carencia están *ya ahí*, dicen la cifra del sujeto, y porque el sujeto no es ahí sino descompletado de un *objeto*. En otros términos, el análisis hace palanca no de una parte vacía donde reunir elementos disyuntos de la situación, sino de una constitución tópica que ella se ocupa de sacar a luz. Si hay cadena es porque ahí insiste la metonimia del deseo; si hay deseo, es porque el objeto es en exterioridad interna al sujeto; si hay sujeto, es bajo la marca de los significantes con los cuales se identifica. Y esta constitución que hace que no haya *ser* del sujeto sino “escindido” es imposible reservarla a los procedimientos específicos de la clínica; ella vuelve bajo todo procedimiento; como lo escribe Lacan, “la gran Necesidad no es ninguna otra que la que se ejerce *en* el Logos”, “la división del sujeto [es] el destino del hombre científico”:⁹² es incluso por eso mismo que no hay de la verdad más que “medio-decir”.

En varios de los textos aquí reunidos Badiou desplaza el terreno de la discusión, da por admitida la “*estructura castrada*” del sujeto, pero emprende la tarea de demostrar que, bajo esta condición misma, en el curso del trabajo analítico, todos los rasgos acontecimentales de la verdad permanecen: ella queda inmanente (lo que no es, en efecto, problema), genérica, infinita, y da con lo innumerable. Ella “se origina de una desaparición”; testimonio por una parte incluido en la situación analítica, parte hasta tal punto cualquiera que “sus componentes no podrían ser totalizados bajo un predicado”; ella no puede ser sino infinita –inacabable– en la anticipación de su

⁹² *Écrits* [*Escritos*], p. 367 (“D’un dessein”). [Edición en castellano: Jacques Lacan, *Escritos I* (“De un designio”, pp. 140-144), México, Siglo XXI, 1980 (traductor: Tomás Segovia).]

veridicidad; choca contra un punto de imposible, “inforzable”, lo Real del goce. Ahora bien, la demostración no es pertinente más que *en los límites de la constitución*, cuya hiancia no es cualquiera sino que está regulada por una articulación inmutable; donde lo infinito del trabajo es indagación sobre una desaparición determinada, inscrita en el significante; donde lo innombrable no es sin el localizarse de un objeto: no hay verdad del sujeto que *coaccione* por su constitución, que “fuerce” la verdad. El sujeto que se sostiene de una verdad no es aquí transparente, y nada adviene a lo verdadero sino bajo condición de su ser, que no por estar escindido está menos constituido.

Badiou toma debida nota incluso de que la castración significa para todo hablante la *finitud* –la lengua no es toda en el sujeto– (incluso aunque cuestione que se trate ahí de algo más que de una barra sobre el Todo, no sobre el infinito, que sigue implícitamente abierto a lo múltiple); reconoce, en el mismo movimiento, que el objeto (*a*), por la determinación que impone al sujeto, marca a este último de finitud. Al sujeto escindido por el Logos le falta al menos un significante en su lugar en lo Simbólico, y un objeto perdido, parcial, en lo Real. ¿Pero cómo viene a articularse esta sustracción *definida*, provista de bordes, y de lugares, en la ontología de lo múltiple? No veo cómo podría mantenerse tal cual su concepto del sujeto: que ciertamente es ya instancia finita de una verdad infinita, pero en el soporte de esta sola verdad, mientras que, desde el sesgo de lo que inscribe su finitud, su fidelidad devendrá necesariamente también fidelidad *coaccionada*, puesto que su condición la determina. No se ve cómo el sujeto de lo genérico, integrando el objeto (*a*), no tropezaría como se tropieza cuando se pasa del amor al deseo: el campo donde la verdad causa la exploración de la situación como *situación del sujeto* se articula en torno de una vacuola especificada recurrente en todos los procedimientos de discurso. Aun cuando bien se podría adelantar que el deseo del filósofo es el de la verdad, seguiría siendo cierto que ese deseo no está en el campo anónimo de lo que será pensado como su objeto. La objeción se repite cuando Badiou identifica goce y tope de la verdad: ¿lo que es tocado ahí es el vacío del ser o el objeto? Se acordará fácilmente que es el ser bajo la especie del objeto; pero no se puede hacer excepción de la especie, ni confundir sencillamente la pérdida con un encuentro del vacío. Cuando Kant y Sade se encuentran con el sitio donde producirán como verdad la igualdad, ¿se dirá que es

por azares de la búsqueda que uno la nombra ante la ley y el otro ante el goce, o Marx ante el trabajo? El sujeto de lo que habrá sido “su” verdad está en el cruce de lo que especifica la falta o carencia en su discurso. Y lo genérico sólo está en los límites que le fija la constitución del sujeto.

Finalmente, Badiou tiene razón en recordar que Lacan se decía antifilósofo –si el filósofo es aquel que postula que el ser y el pensar son lo mismo; pero desde el punto del sujeto, tal como es determinado en la constitución, Lacan no podía sino ser también, y por las mismas razones, antimatemático. El matema del sujeto se *resiste* a una simple inscripción en el campo de lo múltiple. Badiou tiene razón también en recordar la insistencia de Lacan sobre la impotencia de la verdad; pero esta impotencia no es ontológica sino porque es *localizada*: “El amor a la verdad [...] es el amor a eso que la verdad oculta, y que se llama castración”;⁹³ y tal localización tiene un *reverso*: “No hay verdad sino de lo que oculta el deseo, de su falta”;⁹⁴ el lugar de la verdad es el del goce –el del Otro.⁹⁵ No es por azar que Lacan haya hecho él mismo la prueba el día en que quiso dominar lo que había producido en la disyunción de las tres instancias –para adoptar la mejor deducción, la de Jean-Claude Milner: hay Uno (que discierne), hay Mismo (de lo semejante y lo desemejante), hay (caos)– figurándola como un nudo de tres círculos que no se superponen, de los cuales uno cualquiera no es incluso accesible a partir de los otros dos, pero que se recortan, “*se encastran*”, y finalmente sólo se recubren los tres en el lugar del objeto *a*. La topología permite formalizar ese nudo y los efectos de su desanudamiento; pero la formalización, una vez más, topa contra un diverso estructural irreductible, un hiato sobre el plano mismo del “hay”. Desde este sesgo, el pasaje del matema al nudo –como retorno sobre las tres instancias– no prueba otra cosa que el encastramiento del primero, al punto donde –retomo de nuevo la expresión de Jean-Claude Milner–, a falta de poder decir, no hay otra solución que mostrar: mostrar, se agregará, donde ello goza. Que no se me haga escribir que ésa fue la marca de un fracaso; el premio ejemplar de los últimos seminarios de Lacan es que se lo vio luchar desesperadamente contra el *im-*

⁹³ *L'envers de la psychanalyses*, p. 58. [Edición en castellano: Jacques Lacan, *El reverso del psicoanálisis*, Libro 17 de la serie “El seminario de Jacques Lacan, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1992 (traductores: Enric Berenguer y Miquel Bassols).]

⁹⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 75-77.

passé para encontrar un matema que fuera suficiente para la una-disyunción del sujeto.⁹⁶

De punta a punta esta discusión habrá girado en torno a la definición evanescente –o en sí misma “evasiva”– que da Badiou del sujeto. Concepto del que hay que considerar a la vez que es –como los de ser y verdad–, por todas partes donde se compruebe que opera, signatura de la filosofía, y que, portador de una constitución, actúa mediante la metonimia de una falta, coacciona a restringir –a restringir porque hace de ello su condición– el campo abierto de lo genérico. Este concepto de coacción es tal vez lo que la discusión habrá introducido. Porque parece que aquí Badiou se hubiera quedado prisionero de eso mismo que combate en la tradición filosófica: para exponer el sujeto a lo sustractivo, para captarlo en el descuento de lo Uno, sería necesario en suma decidirlo del punto de lo indiscernible: de lo indiscernible en general, de cualquier indiscernible. Pero –Badiou insiste bastante en ello– no hay verdad más que de “la” situación, cada vez; y no hay ocurrencia del sujeto –rara, como él mismo lo dice– fuera de lo que hace entonces retorno como situación del sujeto: cuya verdad sustractiva se deja pronunciar, por poco que se soporte su desafío. Es, como a él le gusta recordarlo, asunto de coraje.

⁹⁶ En este punto, surge la cuestión que plantea Claude Imbert en *Phénoménologies et Langues Formulaires*: la de una *disyunción* de origen, insuperable, entre lógica formal y lógica categorial: dos lógicas conducidas por dos sintaxis que son respectivamente, y cada una *exclusivamente*, la de las matemáticas y la de la experiencia. Se estaría tentado de decir que una conviene a la cadena signifiante y la otra al *a*, objeto y causa –y por lo tanto ya a lo que Badiou llama la “doctrina lineal”. Lacan, al usar mezcladas las dos lógicas –que se transportan a *Logique du fantasme* o a *Encore*– no parece, por una vez, haber percibido lo que había ahí de imposible. Badiou se mantiene más a cubierto de la objeción, puesto que su discurso se atiene a lo que puede ser *pensado*, y que él postula no ser sino matemático, de la existencia.

Esta página dejada en blanco al propósito.

1

LA FILOSOFÍA EN SÍ MISMA

Esta página dejada en blanco al propósito.

El enunciado inaugural –denominémoslo, en homenaje al estilo afirmativo de nuestros maestros, y singularmente de Louis Althusser, la tesis I– tiene sin embargo la forma de una constatación negativa:

1. La filosofía está hoy paralizada por la relación con su propia historia.

Esta parálisis es consecuencia de que, al examinar filosóficamente la historia de la filosofía, nuestros contemporáneos están casi todos de acuerdo en decir que tal historia ha entrado en la época, tal vez interminable, de su clausura. Resulta de ello un “malestar en la filosofía”, y lo que yo denominaría una desubicación: la filosofía no sabe ya si tiene un lugar propio. Busca injertarse en actividades establecidas: el arte, la poesía, la ciencia, la acción política, el psicoanálisis... O incluso: la filosofía no es ya justamente *sino* su propia historia; ella deviene el museo de sí misma. Llamo parálisis de la filosofía a ese vaivén entre la historiografía y la desubicación. Es cierto que tal parálisis está estrechamente ligada a la relación constante y pesimista de la filosofía con su glorioso pasado metafísico. La idea dominante es que la metafísica está históricamente agotada, pero que el más allá de este agotamiento no nos ha sido aún dado. Es en este sentido como entiendo la afirmación de Heidegger, en su declaración testamentaria: “*Sólo un Dios puede salvarnos.*” Heidegger no espera ciertamente una nueva religión. Él quiere decir que la salvación del pensamiento no puede estar en continuidad con su es-

¹ Este texto tiene orígenes diversos, y su reorganización hizo de él un texto casi original. La primera fuente es una intervención en Italia durante la primavera de 1990, en un coloquio organizado por el departamento de filosofía de la Universidad de Pavia. Mi título era entonces *El fin del Fin*. Una primera refundición dio el texto de una conferencia en España, adonde fui invitado por la asociación catalana Acta, situada en Barcelona. Sin embargo, a último momento, y teniendo en cuenta la naturaleza del público, renuncié a pronunciar ese texto y lo sustituí por algo muy diferente. En fin, durante mi seminario del primer semestre del ciclo 1990-1991 en el Colegio Internacional de Filosofía, retomé de nuevo varios desarrollos. [El título de este capítulo –*Le (re)tour de la philosophie elle-même*– juega mediante el paréntesis con las diversas acepciones de la palabra “*tour*”, que significa, entre otras acepciones, toro, giro, vuelta, revolución, rodeo, circunferencia, torre, T.]

fuerzo filosófico anterior. Hace falta *que algo ocurra*, y la palabra “Dios” designa ese acontecimiento inaudito, incalculable, el único en adelante capaz de restituir al pensamiento a su destino original. La filosofía está entonces presa entre el agotamiento de su posibilidad historial y la llegada sin concepto de un cambio total salvador. La filosofía contemporánea combina la desconstrucción de su pasado y la espera vacía de su porvenir.

Todo mi propósito es romper con este diagnóstico. Y la dificultad de tal propósito es la de evitar el estilo neoclásico, el estilo vulgar, de aquellos que intentan llenar el hueco, colmar la hiancia, con magras consideraciones sobre la ética.

Hay que tomar las cosas desde la raíz, y la raíz es el nudo reflexivo, casi parasitario, entre la filosofía y la historiografía. La tesis que sostengo asumirá pues una segunda forma, una forma de ruptura. Llamémosla tesis 2. Ella dirá:

2. *La filosofía debe romper, desde el interior de sí misma, con el historicismo.*

¿Romper con el historicismo?; ¿cuál es el sentido de esta exhortación? Queremos decir que la presentación filosófica debe autodeterminarse inicialmente sin referencia a su historia. Debe tener la audacia de presentar sus conceptos sin hacerlos previamente comparecer ante el tribunal de su momento histórico.

En el fondo pesa todavía sobre nosotros la célebre fórmula de Hegel: “La historia del mundo es también el tribunal del mundo.” La historia de la filosofía es hoy más que nunca el tribunal de la filosofía, y ese tribunal dicta casi constantemente un veredicto de pena capital: es el veredicto de la clausura o de la necesaria desconstrucción del pasado y del presente metafísicos. Se puede decir que tanto el método genealógico de Nietzsche como el método hermenéutico de Heidegger no propusieron sobre este punto sino variantes del dispositivo hegeliano. Puesto que tanto para Nietzsche como para Heidegger es cierto que todo pensamiento que se declare filosófico debe ser primeramente *evaluado* en un montaje historial, para ambos ese montaje historial tiene su núcleo dinámico en los griegos. Para ambos la partida se juega, el impulso está dado, en lo que sucede *entre* los presocráticos y Platón. Un destino primero del pensamiento ha sido ahí perdido y dominado, y esta pérdida rige nuestro destino.

Propongo arrancar a la filosofía de este imperativo genealógico. Heidegger piensa que somos historialmente regidos por el olvido del ser, e incluso por el olvido de este olvido. Yo propondría por mi

parte un violento *olvido de la historia de la filosofía*, y por lo tanto un violento olvido de todo el montaje historial del olvido del ser. Un “olvidar el olvido del olvido”. Este imperativo del olvido es un método, y de ninguna manera, por supuesto, una ignorancia. Olvidar la historia quiere decir en primer lugar tomar *decisiones de pensamiento* sin regresarse hacia un supuesto sentido historial prescrito por tales decisiones. Se trata de romper con el historicismo para entrar, como lo hacían un Descartes o un Spinoza, en una legitimación autónoma del discurso. La filosofía debe asumir axiomas de pensamiento y extraer de ahí sus consecuencias. Sólo entonces, y a partir de su determinación inmanente, convocará a su historia.

La filosofía debe autodeterminarse de tal suerte que sea *ella* la que juzgue su historia, y no su historia la que la juzgue a ella.

Semejante operación de olvido de la historia y de invención axiomática supone hoy que se acepte *definir* la filosofía. Definirla, justamente, de otro modo que por su historia, de otro modo que por el destino y la declinación de la metafísica occidental. Y propondría pues una tercera forma de mi tesis, esta vez resueltamente afirmativa:

3. Existe una definición de la filosofía.

Agrego que a mi juicio esta definición es en sí misma una *invariante* histórica. No es una definición en términos de resultado, o la producción de una pérdida del sentido; es una definición intrínseca, que hace que se distinga a la filosofía de lo que no lo es, y esto desde Platón. Y también que se la distinga de lo que no es pero se le *parece*, y se le parece mucho, y que desde Platón se llama sofística.

Esta cuestión de la sofística es muy importante. El sofista es desde los orígenes el hermano enemigo, el gemelo implacable de la filosofía. La filosofía hoy, presa de su malestar historicista, es muy débil frente a los sofistas modernos. Generalmente, incluso, considera a los grandes sofistas –puesto que hay grandes sofistas– como grandes filósofos. Exactamente como si consideráramos que los grandes filósofos de la Antigüedad no fueron Platón ni Aristóteles, sino Gorgias y Protágoras. Tesis por lo demás crecientemente sostenida, y a menudo con brío, por historiógrafos modernos de la Antigüedad.

¿Quiénes son los sofistas modernos? Los sofistas modernos son aquellos que, siguiendo la escuela del gran Wittgenstein, consideran que el pensamiento se encuentra en la alternativa siguiente: ya sea los efectos de discurso, los juegos de lenguaje, o bien la indicación silenciosa, el puro “mostrar” de lo que es sustraído al control de la lengua. Los sofistas modernos son aquellos para quienes la

oposición fundamental no es la que hay entre la verdad y el error o la errancia, sino la existente entre la palabra y el silencio, entre lo que puede ser dicho y lo que es imposible decir. O entre los enunciados provistos de sentido y los que están desprovistos de él.

En muchos aspectos, lo que se presenta como la filosofía más contemporánea es una poderosa sofística. Ratifica el enunciado final del *Tractatus* –“Lo que no puede ser dicho, hay que callarlo”–, mientras que la filosofía no existe sino para sostener que lo que no puede decirse es precisamente lo que ella se propone decir.

Se objetará que, en su movimiento esencial, el discurso contemporáneo pretende también romper con el historicismo, al menos bajo su forma marxista o humanista; que se opone a las ideas de progreso y de vanguardia; que declara, con Lyotard, que la época de los grandes relatos ha terminado. Es cierto. Pero ese discurso no extrae de su recusación “posmoderna” sino una especie de equivalencia general de los discursos, una regla de virtuosidad y de oblicuidad. Trata de comprometer la idea misma de verdad en la caída de los relatos históricos. Su crítica de Hegel es en realidad una crítica de la filosofía misma, en provecho del arte, o del derecho, o de una Ley inmemorial e indecible. Es por eso por lo que hay que decir que ese discurso, que ajusta la multiplicidad de los registros del sentido a algún correlato silencioso, no es nada más que la sofística moderna. Que tal discurso, completamente productivo y virtuoso, sea tomado por una filosofía, demuestra la incapacidad del filósofo para operar hoy una firme delimitación fundadora entre él y el sofista.

El sofista moderno trata de remplazar la idea de verdad por la idea de regla. Tal es el sentido más profundo de la empresa, por lo demás genial, de Wittgenstein. Wittgenstein es nuestro Gorgias, y nosotros lo respetamos por eso. Ya el sofista antiguo remplazaba la verdad por el conjunto mixto de la fuerza y la convención. El sofista moderno quiere oponer la fuerza de la regla, y más generalmente las modalidades de autoridad lingüística de la Ley, a la revelación o a la producción de lo verdadero.

Una reciente transformación de esta voluntad es el alegato de la epopeya judía, convertida hace años en un paradigma cuyo poder se extiende mucho más allá de la esfera política, y que hoy se debe considerar como un verdadero filosofema.

No es seguro que la grandeza y lo trágico de esta epopeya sean exactamente apropiados a los fines que el discurso de la sofística moderna mantiene. Pero, *volens nolens*, “los judíos” prestan al dis-

curso contemporáneo lo que sin “ellos” le haría falta –como a toda sofística fragmentaria: la profundidad histórica. La posmodernidad, de vuelta de las arrogancias del discurso progresista, que ella juzga cómplice, no sin razón, del tema redentor, opondrá naturalmente la errancia judía, bajo la autoridad original de la ley, al cristianismo, que pretende que la verdad ha efectivamente *llegado*. El dispositivo judío, del cual, asumiendo (lo que es peligroso) su formalización tradicional, se dirá que combina la ley y la interpretación, contrasta así con el dispositivo cristiano, que combina la fe y la revelación.

Yo no diría ciertamente que este modo de pensar la cesura entre judaísmo y cristianismo está bien fundado. En primer lugar porque la significación universal del significante “judío” no se deja representar por el relato religioso, ni siquiera llevado a su mayor abstracción. A continuación porque el pensamiento del judío Pablo, situado en el punto exacto en que hay que decidir en cuanto al nudo de la fe y de la ley, es mucho más complejo. Lo que me interesa en este ejemplo es la *estrategia* de la sofística moderna: adosar el análisis lenguajero a un Sujeto histórico, de preferencia paradójico, para que la denegación sofística de la filosofía pueda beneficiar *a pesar de todo* los prestigios modernos del historicismo. Esta operación, hay que reconocerlo, confiere al discurso contemporáneo las energías acumuladas de la hipercrítica de las formas y de la majestad del destino.

De esta habilidad posmoderna de la sofística resulta, para la filosofía, una obligación. Puesto que restituir, mediante el olvido de su historia, la filosofía a sí misma quiere repentina y necesariamente decir que se le devuelvan los medios para oponer claramente el filósofo al sofista. Yo lo diría bajo la forma de una cuarta tesis:

4. Toda definición de la filosofía debe distinguirla de la sofística.

Esta tesis obliga en suma a abordar la definición de la filosofía mediante el concepto de verdad. Puesto que lo que el sofista, antiguo o moderno, pretende imponer es precisamente que no hay verdad, que el concepto de verdad es inútil e incierto, ya que no hay sino convenciones, reglas, géneros del discurso o juegos de lenguaje. Se postulará pues la variante de la cuarta tesis, que llamo *4 bis*:

4 bis. La categoría de verdad es la categoría central, aunque sea bajo otro nombre, de toda filosofía posible.

Así la necesidad, impuesta por la tesis 2, de definir la filosofía se convierte, a la luz del conflicto con el sofista moderno, en la necesi-

dad de dilucidar el estatus intrafilosófico de la categoría de verdad.

Tal dilucidación se presenta –por el efecto de axiomas de pensamiento que su despliegue *activa*– como la renovación de un imperativo en cuanto al *philosophhein* que se remonta a Parménides y a Platón. Desde este punto de vista, ella opera a contracorriente del devenir del siglo, tal como la filosofía ha pretendido acoger sus datos.

¿Qué retener de este siglo sobre su declinación? ¿Qué retener si se lo considera a *vuelo de pájaro*? Sin duda, tres disposiciones de la Historia, tres lugares y tres complejos ideológicos de dimensión –de pretensión– filosófica.

Las tres disposiciones son el socialismo burocrático staliniano, la aventura de los fascismos y el despliegue “occidental” de los parlamentarismos.

Los tres lugares son Rusia, Alemania y Estados Unidos.

Los tres complejos son el materialismo dialéctico, filosofía del marxismo staliniano, el pensamiento de Heidegger en su dimensión militante nacional-socialista y la filosofía académica estadounidense desarrollada a partir del positivismo lógico del Círculo de Viena.

El marxismo staliniano declaró la fusión del materialismo dialéctico y del movimiento real de la Historia. Heidegger creyó discernir en el advenimiento de Hitler el momento en que el pensamiento hace finalmente frente al reino planetario de la técnica, o el momento, como lo dice en el discurso del rectorado, en que “nos conformamos a la lejana conminación del comienzo de nuestra existencia historial espiritual”. En fin, la filosofía analítica anglosajona encuentra en el examen del lenguaje y de sus reglas una forma de pensamiento compatible con la conversación democrática.

Un rasgo común impactante de estas tres tentativas intelectuales es el de asumir una violenta oposición a la fundación platónica de la metafísica.

Para el marxismo staliniano, Platón marca el nacimiento del idealismo, figura casi invariante de la filosofía de los opresores.

Para Heidegger, Platón señala el momento del despegue de la metafísica. El ser, en los presocráticos, “es”, o se despliega, como *physis*. Con Platón, se somete y se oblitera en la *idea*. Adviene a la constancia de la Presencia, por medio de lo cual se prepara que la auténtica cuestión y preocupación del ser sea sustituida por la problemática en recorte del ente supremo. También aquello que en el colmo de la angustia puede abrir al (re)comienzo del pensamiento debe desviarnos del despegue platónico.

La operación analítica y moderada de la filosofía anglosajona parece lo opuesto de la meditación etimológica e historial de Heidegger. Sin embargo, también asigna a Platón una visión realista y obsoleta de los objetos matemáticos, una subestimación del impacto de las formas del lenguaje sobre el pensamiento, una metafísica de lo suprasensible. En cierto sentido, tanto Heidegger como Carnap emprendieron la tarea de invalidar, o de clausurar, la metafísica, y sus procedimientos de pensamiento crítico, tan divergentes en el método, y no por ello dejan de designar ambos a Platón como el emblema de lo que debe ser superado en filosofía.

Nietzsche tenía razón en última instancia al anunciar que Europa se curaría de lo que llamaba “la enfermedad Platón”. Pues tal es el contenido real de los enunciados contemporáneos sobre el fin de la filosofía, o el fin de la metafísica. Este contenido es: lo que historialmente inició Platón entró en la clausura de su efecto.

Por mi parte, creo que hay que anunciar, o enunciar, el fin de este Fin.

Enunciar el fin del Fin, de *este* Fin, viene de nuevo inevitablemente a reabrir la cuestión de Platón. No para restaurar la figura prescriptiva a la que la modernidad quiso sustraerse, sino para examinar si no es de *otro gesto* platónico de donde nuestro porvenir de pensamiento debe sostenerse.

En Platón, lo que me impacta desde hace mucho tiempo es la inversión terrible que se opera entre *La apología de Sócrates* y, digamos, el libro X de las *Leyes*. Porque la meditación platónica se arraiga en la pregunta: ¿por qué se dio muerte a Sócrates? Ahora bien, acaba en una especie de terrorismo nocturno, en un aparato represivo que golpea a la impiedad y a los corruptores de la juventud –los dos cargos que acarrearían la ejecución de Sócrates. Como si hiciera falta decir al final que a Sócrates se le dio muerte legítimamente. Es verdaderamente significativo que quien dice esto en las *Leyes* sea llamado El Ateniese. Después de Sócrates, ficcionado en la vida de su pensamiento, viene el representante genérico de la Ciudad, que se pronuncia de nuevo contra Sócrates y por la implacable fijeza de las leyes criminales.

Esta inversión me hace pensar que no hay *una* fundación platónica de la filosofía, *un* gesto inaugural, por ejemplo el gesto metafísico. Sino más bien una instalación del dispositivo filosófico acompañada, escoltada, por una tensión progresivamente excesiva, que *expone* este dispositivo a una especie de desastre.

Querría pues meditar esta pregunta: ¿qué es lo que expone originalmente a la filosofía, en el extremo de sí misma, a esta inducción desastrosa, que invierte sus datos primeros? Pregunta que se formula también así: ¿sobre qué *cede* Platón en la trayectoria que lleva de los diálogos aporéticos a las prescripciones criminales?

Para responder a esta pregunta hay que partir del elemento en el cual la filosofía se instituye como lugar de pensamiento singular. La categoría central de la filosofía “clásica” es la verdad. ¿Pero cuál es el estatus de esta categoría? Un examen atento de Platón, que no puedo aquí reescribir,² desembocó en las tesis siguientes:

1] *Antes* de la filosofía, un “antes” que no es temporal, existen *las* verdades. Estas verdades son heterogéneas, y proceden en lo real independientemente de la filosofía. Platón las llama “opiniones rectas”, o enunciados “a partir de hipótesis” en el caso particular de las matemáticas. Tales verdades responden a cuatro registros posibles, que Platón explora sistemáticamente. Los cuatro lugares plurales donde se apoyan esas verdades son la matemática, el arte, la política y el encuentro amoroso. Tales son las condiciones fácticas, históricas o prerreflexivas, de la filosofía.

2] La filosofía es una construcción de pensamiento donde se proclama, *contra la sofística*, que hay verdades. Pero esta proclamación central supone una categoría propiamente filosófica, que es la de *la* Verdad. A través de esta categoría se dice a la vez el “hay” de las verdades y la *composibilidad* de su pluralidad, a la que la filosofía da acogida y abrigo. La Verdad designa simultáneamente un estado plural de las cosas (hay verdades heterogéneas) y la unidad del pensamiento.

El enunciado “hay verdades” determina a la filosofía al pensamiento del ser.

El enunciado “las verdades son, por medio del pensamiento, composibles” determina a la filosofía al pensamiento de un tiempo único del pensamiento. O sea lo que Platón llama “el siempre del tiempo”, o la eternidad, concepto propiamente filosófico que acompaña de modo inevitable al emplazamiento de la categoría de Verdad.

² Este examen de Platón, y singularmente de *La República* y de las *Leyes*, ocupó buena parte de mi seminario del ciclo 1989-1990. Será necesario un día desplegar en su detalle la cuestión de los usos activos, o no académicos, de Platón. Puesto que sigue siendo verdad, indicando así que el arco temporal de la filosofía nos deja como contemporáneos de los griegos de la Antigüedad, que toda decisión filosófica es una decisión sobre, o a partir de, Platón.

Dicho sea de paso: la renuncia contemporánea a la noción filosófica de eternidad, el culto del tiempo, del ser-para-la-muerte y de la finitud son efectos evidentes del historicismo. Renunciar a la eternidad, que no es de ningún modo en sí una noción religiosa, que es una noción esencial de la filosofía, comprendida sobre todo la filosofía atea, puesto que sólo esta noción permite ubicar a la filosofía bajo la condición del matema, vuelve a preparar el triunfo del sofista, para el cual no tiene valor más que el acto finito de la enunciación, tal como el que entabla en la disparidad sin norma de los discursos.

3] La categoría filosófica de Verdad es por sí misma *vacía*. Ella opera, pero no presenta nada. La filosofía no es una producción de verdad sino una operación *a partir* de verdades, operación que dispone el “hay” y la composibilidad epocal.

En *El ser y el acontecimiento* estableci³ el vínculo esencial que existe entre el vacío y el ser, en tanto que ser. Que la categoría filosófica de Verdad sea como tal vacía explica el cruzamiento originario entre la filosofía y la ontología, es decir la dialéctica ambigua entre la filosofía y las matemáticas. Es muy importante observar que el vacío de la categoría de Verdad, con V mayúscula, *no es el vacío del ser*, puesto que es un vacío operatorio, y no presentado. El único vacío que es presentado al pensamiento es el vacío del conjunto vacío de los matemáticos. El vacío de la Verdad es, como veremos, un simple *intervalo*, donde la filosofía opera sobre las verdades que le son exteriores. Tal vacío no es pues ontológico; es puramente lógico.

4] ¿Cuál es la estructura de esta operación?

La filosofía procede universalmente, para montar su categoría orgánica –la Verdad–, de dos maneras distintas e intrincadas:

–Se apoya en paradigmas de encadenamiento, estilo argumentativo, definiciones, refutaciones, pruebas, capacidad de deducción. Digamos que, en este caso, ella monta el vacío de la categoría de Verdad como *reverso o revés de una sucesión regulada*. En Platón, es el régimen del “largo rodeo”, desarrollos dialécticos cuyos

³ El vacío es pensado, en *El ser y el acontecimiento*, como sutura de la situación a su ser-en-tanto-que-ser, o juntura de lo múltiple con su propia inconsistencia. Se dirá también que “vacío” es el nombre propio del ser. El matema de esta nominación es la teoría (o las propiedades deducibles) del conjunto vacío, tal como da la señal *existencial* de la teoría de los conjuntos. Habrá que remitirse a las meditaciones 4 a 6 de *El ser y el acontecimiento* para completar, de ser necesario, las dilucidaciones del prefacio de François Wahl.

procedimientos son exactamente los mismos que los de los combatidos sofistas. Esta retórica de la sucesión no constituye un saber, puesto que sabemos perfectamente que ninguna de esas “pruebas” estableció nunca un teorema de filosofía reconocido por todos. Pero *se parece* a un saber, aunque su destino sea en realidad constructivo. No se trata en efecto de que algo sea establecido o “sabido”, sino de que una categoría sea acorde con la claridad de su construcción. El saber es aquí imitado con fines productivos. Es por eso por lo que nosotros llamaremos a este procedimiento, que es también el del orden de las razones de Descartes, o el del *more geometrico* spinozista, una *ficción de saber*. La Verdad es lo in-sabido de tal ficción.

—O bien la filosofía procede mediante metáforas, poder de la imagen, retórica persuasiva. Se trata de indicar esta vez el vacío de la categoría de Verdad *como punto límite*. La Verdad interrumpe la sucesión, y se recapitula más allá de sí misma. En Platón son las imágenes, los mitos, las comparaciones, cuyos procedimientos son los mismos que los de los combatidos poetas. El arte es esta vez movilizad, no por lo que valdría por sí mismo, o con una intención imitativa y catártica, sino para elevar el vacío de la Verdad hasta el punto en que el encadenamiento dialéctico es suspendido. Ahí, incluso, no se trata en absoluto de “hacer una obra de arte”, pero el texto se le parece y podrá incluso ser legado y experimentado como tal, aunque su destino sea muy otro. Se puede decir que el arte es imitado en sus modos con vistas a producir un sitio subjetivo de la Verdad. Denominamos a este tratamiento en el límite una *ficción de arte*. La Verdad es lo indecible de tal ficción.

La filosofía imita a sus dos adversarios de origen: los sofistas y los poetas. Se puede por lo demás también decir que imita o toma prestado dos procedimientos de verdad: la matemática, paradigma de la prueba, y el arte, paradigma del poder subjetivante.⁴ Lo propio de ella es no hacerlo sino para montar una operación categorial, la que fija su lugar.

⁴ No se confundirán estas tomas en préstamo o imitaciones formales de la ciencia y del arte, ya que no conciernen más que al montaje filosófico, o incluso a la estructura de ficción de la filosofía, con el estatus del arte y de la ciencia como *condiciones* de la filosofía. Puesto que, en este segundo sentido, arte y ciencia no son reservorios de forma, sino de lugares de pensamiento. Y lo que ellos comprometen no es un montaje tomado del recurso de la ficción, sino el *acto* filosófico como acto de un pensamiento segundo.

La operación filosófica de la categoría de Verdad dispone de una suerte de pinza. Uno de los brazos de esta pinza se presenta como un reglaje de lo sucesivo mediante el argumento. El otro, como una declaración en el límite. La Verdad encadena y sublima.

5] La pinza de la Verdad, que encadena y sublima, tiene por oficio captar *las* verdades. La relación de la Verdad (filosófica) con las verdades (científicas, políticas, artísticas o amorosas) es una relación de *captura*. Por “captura” entendemos embargo, conquista, y también *saisissement*, sobrecogimiento. La filosofía es ese lugar de pensamiento donde las verdades (no filosóficas) son capturadas como tales, y nos sobrecogen.

El efecto de captura tomado en su primer sentido apunta a liberar de manera persuasiva la composibilidad de lo plural de las verdades. Ellas se dejan captar *juntas* en la pinza que la filosofía ha instalado con el nombre de la Verdad (o cualquier otro nombre equivalente, ya que es la función de captura lo que importa). No se trata aquí, entre Verdad y verdades, de una relación de dominio, de subsunción, de fundamento o de garantía. Es una relación de captura: la filosofía es *una toma de verdades*.

El efecto de captación tomado en su segundo sentido anima a la filosofía de una intensidad singular. Esta intensidad deriva del amor, pero de un amor sin el embarazo del objeto de amor, sin los enigmas de su diferencia.

Más generalmente, la filosofía, puesto que su categoría central es vacía, es esencialmente *sustractiva*.⁵ La filosofía debe en efecto sustraer la Verdad al laberinto del sentido. En su corazón hay una falta, una carencia, un agujero. Hay eso que la categoría de Verdad y su escolta en dirección del tiempo, de la eternidad, no remiten a nada en la presentación. La filosofía no es una interpretación del sentido de lo que se ofrece a la experiencia; la filosofía es la operación de una categoría sustraída a la presencia. Y esta operación, que captura las verdades, indica precisamente que, así capturadas, las verdades son distribuidas en lo que interrumpe el régimen del sentido.

Este punto es a mi juicio fundamental. La filosofía es en primer lugar ruptura con el relato y con el comentario del relato. Mediante el doble efecto de la pinza de Verdad, mediante el argumento que encadena y mediante el límite que sublima, la filosofía opone el

⁵ Sobre las modalidades de lo sustractivo, véase en este libro “Definición de la filosofía” y “Conferencia sobre la sustracción”.

efecto de Verdad al efecto de sentido. La filosofía se separa de la religión porque se separa de la hermenéutica.

Todo esto me lleva a dar de la filosofía la siguiente definición provisoria:

La filosofía es la suscitación, bajo la categoría de Verdad, de un vacío señalado según el reverso de una sucesión y más allá de un límite. Para hacer esto, la filosofía dispone la superposición de una ficción de saber y de una ficción de arte. Ella construye un aparato de captación de verdades, lo que quiere decir: enunciar que las hay, y dejarse captar por este “hay”; afirmar así la unidad del pensamiento. La captura es animada por la intensidad de un amor sin objeto, y compone una estrategia persuasiva sin apuesta de poder. Todo este proceso es prescrito por condiciones, que son el arte, la ciencia, el amor y la política, en su figura acontecimental. En fin, este proceso es polarizado por un adversario específico, que es el sofista.

Es en el elemento de esta definición donde debe cumplirse la ruptura con el historicismo e inscribirse la estricta delimitación entre el filósofo y el sofista moderno.

La primera tarea es evidentemente asumir el balance del devenir actual de las verdades: en el cuádruple registro de la ciencia, y particularmente de la matemática moderna; de la política, y particularmente del fin de la época de las revoluciones; del amor, y particularmente de lo que ha introducido en él luz, o sombra, o sea el psicoanálisis; y del arte, particularmente de la poesía desde Rimbaud y Mallarmé. Este recorrido es tanto más necesario cuanto que el discurso contemporáneo que tiene por insignia “el fin de la metafísica” se jacta a menudo –y ello también es un rasgo típicamente sofístico– de ser el que está a la altura de su tiempo, de ser homogéneo con la juventud, con la liquidación de los arcaísmos. Es indispensable que la filosofía trate en su pinza el material de pensamiento más activo, más reciente, incluso más paradójico. Pero estas referencias mismas suponen axiomas de pensamiento sustraídos al juicio de la Historia, axiomas que permitan montar una categoría de Verdad que sea innovadora y apropiada a nuestro tiempo.

Se puede desde luego considerar filosóficamente la determinación del discurso “filosófico” hoy dominante como sofística moderna, y, en consecuencia, la determinación de una justa relación del pensamiento con los enunciados que lo constituyen.

Pero antes de llegar a tal determinación hay que retomar la insistente pregunta: ¿por qué la filosofía, tal como hemos precisado su

concepto, expone de manera recurrente el pensamiento al desastre? ¿Qué es lo que lleva a la filosofía de las aporías del vacío de la Verdad a la legitimación de prescripciones criminales?

La clave de esta inversión es que la filosofía es trabajada desde dentro por la tentación crónica de tomar la operación de la categoría vacía de Verdad como idéntica a los procedimientos múltiples de producción de verdades. O incluso: que la filosofía, abdicando de la singularidad operatoria de la captación de verdades, se presenta como siendo *ella misma* un procedimiento de verdad. Lo que significa también que ella se presenta como un arte, como una ciencia, como una pasión o como una política. El filósofo-poeta de Nietzsche; la filosofía como ciencia rigurosa, deseo de Husserl; la filosofía como existencia intensa, deseo de Pascal o de Kierkegaard; el filósofo-rey nombrado por Platón: otros tantos esquemas intrafilosóficos de la permanente posibilidad del desastre. Tales esquemas son todos regidos por el llenado del vacío del que se sostiene el ejercicio de la pinza de la Verdad.

El desastre en el pensamiento filosófico está a la orden del día cuando la filosofía se presenta como siendo, no una captación de verdades, sino una *situación de verdad*.

Los efectos de este llenado del vacío, o de su advenimiento en presencia, vienen a ceder una y otra vez sobre tres puntos.

Ante todo, al presentarse como plenitud de la Verdad, la filosofía cede sobre lo múltiple de las verdades, sobre la heterogeneidad de sus procedimientos. Ella afirma que no hay más que un solo lugar de Verdad, y que ese lugar es establecido por la filosofía misma. Ella transforma la distancia vacía de la pinza de la Verdad –que es “lo que hay” entre encadenamiento y sublimación– en un espacio de ser donde la Verdad *es*.

Desde el momento en que hay *un* lugar de Verdad, hay una metáfora obligada de acceso a ese lugar. Acceder al lugar lo revela en su deslumbrante unicidad. La filosofía es una iniciación, un camino, un acceso a lo que está abierto en el lugar de la Verdad. Hay, a fin de cuentas, un *éxtasis* del lugar. Este éxtasis es evidentemente perceptible en la presentación platónica del lugar inteligible, *topos noetos*. El estilo, poéticamente imperativo, del mito de Er el Panfiliano, al final de *La República*, quiere transmitir el acceso extático al lugar de la Verdad.

En segunda instancia, la filosofía que se abandona a la sustancialización de la categoría de Verdad cede sobre la multiplicidad de los

nombres de la verdad, sobre la dimensión temporal y variable de tales nombres. Teoremas, principios, declaraciones, imperativo, belleza, leyes: tales son algunos de esos nombres. Pero si *la* Verdad es, entonces no tiene más que un solo nombre verdadero, un nombre eterno. Por cierto, la eternidad es siempre un atributo de la categoría de Verdad. Pero tal atributo no es legítimo sino en tanto que la categoría está vacía, puesto que no es más que una operación. Si la categoría atestigua una presencia, entonces la eternidad es proyectada sobre la disparidad de los nombres. Ella instituye un Nombre único, y tal Nombre es forzosamente *sagrado*. La sacralización del nombre viene a duplicar el éxtasis del lugar.

Esta sacralización sobredetermina ciertamente la idea del Bien en Platón. La idea del Bien tiene dos funciones filosóficas legítimas:

–designa, más allá del *ousía*, la Verdad *como límite*. Ella nombra pues el segundo brazo de la pinza de la Verdad (el primero es la dia-noética);

–designa este punto esencial, que es que no hay Verdad de la Verdad. Hay un punto de detención, un punto irreflexivo, una alteridad vacía.

Pero la Idea del Bien tiene una tercera función ilegítima, excesiva, dudosa. Es cuando ella opera como el nombre único y sagrado del cual *toda* verdad estaría suspendida. Ahí está franqueado, sobrepasado, subvertido, el rigor de la operación filosófica.

Y por último, en tercer lugar, cuando imagina que produce la verdad, la filosofía cede sobre su moderación, sobre su virtud crítica. Ella deviene en una prescripción angustiante, un mandato oscuro y tiránico. ¿Por qué? Porque entonces la filosofía declara que la categoría de Verdad ha advenido en presencia. Y como esta presencia es la de *la* Verdad, lo que está fuera de presencia cae bajo un imperativo de aniquilamiento.

Explicitemos. La filosofía, llevada más allá de su operación, dice: “El vacío de la Verdad es presencia.” Sea. Pero ese vacío es *realmente* vacío, puesto que la filosofía no es un procedimiento de verdad, no es una ciencia, o un arte, o una política, o un amor. Entonces, ese vacío real hace su retorno en el ser, pero como lo que, a los ojos de la filosofía, está fuera de la Verdad, si la Verdad es presencia. Algo del ser se presenta como fuera de la Verdad, y por consiguiente algo del ser se presenta *como no debiendo ser*. Cuando la filosofía es filosofía de la presencia de la Verdad, presencia postulada más allá de las verdades, entonces ella dice, necesariamente: esto, que es, no

debe ser. Una ley de muerte acompaña a la supuesta llegada en presencia del vacío de la Verdad.

Enunciar que esto, que es, no debe ser, o que esto, que es presentado, no es en su ser sino nada, es un efecto de *terror*. La esencia del terror es pronunciar el deber-no-ser de lo que es. La filosofía, cuando es llevada fuera de su operación por la tentación que ejerce sobre ella la idea de que la Verdad es sustancia, produce el terror, así como produce el éxtasis del lugar y lo sagrado del nombre.

Es propiamente ese triple efecto anudado: de éxtasis, de sagrado y de terror, lo que yo llamo *desastre*. Se trata del desastre propio *del pensamiento*. Pero todo desastre empírico se origina en un desastre del pensamiento. Todo desastre tiene, en su raíz, una sustancialización de la Verdad, o sea el pasaje “ilegal” de la Verdad como operación vacía a la verdad como llegada o advenimiento en presencia del vacío mismo.

Así, la filosofía se expone al desastre. Recíprocamente, todo desastre real, en particular histórico, contiene un filosofema que anuda el éxtasis, lo sagrado y el terror.

Hay formas poderosas y señaladas de tales filosofemas. El hombre proletario nuevo del marxismo staliniano, el pueblo alemán historialmente destinado del nacional-socialismo, son filosofemas, llevados a efectos inauditos de terror contra lo que no tiene derecho de ser (el traidor a la causa, el judío, el comunista...), y que pronuncian el éxtasis del lugar (la Tierra alemana, la patria del socialismo), así como lo sagrado del Nombre (el Führer, el padre de los pueblos).

Pero hay formas suaves e insidiosas. El hombre civilizado de las democracias parlamentarias imperiales es él también un filosofema desastroso. Un lugar es ahí pronunciado con éxtasis (Occidente), un nombre es ahí sacralizado como único (el Mercado, la Democracia), y el terror se ejerce contra lo que es y no debiera ser, el planeta desprotegido, la rebelión lejana, lo no Occidental, el nómada inmigrado cuyo desamparo radical lo empuja hacia las metrópolis enriquecidas.

Tales son los destinos empíricos, históricos, de filosofemas desastrosos librados a la efectucción.

¿Pero de dónde procede, en la filosofía misma, la extralimitación desastrosa de la operación categorial? ¿Qué tensión interna destierra a la filosofía, lugar de pensamiento donde se opera la captación de las verdades, hacia un esquema de presencia de la Verdad que expone al desastre?

La clave del problema está en la naturaleza y la medida de la relación conflictiva entre filosofía y sofística.

Desde los orígenes hasta nuestros días, la trama de este conflicto concierne a la función de la verdad en la heterogeneidad de los discursos, o al estilo de determinación del pensamiento mediante las reglas del lenguaje. Esto no es, no puede ser, sin que el pensamiento sea amenazado por los más grandes peligros, por una guerra de aniquilamiento. Nada nos es más filosóficamente útil que la sofística contemporánea. La filosofía no debe jamás abandonarse al extremismo antisofístico. Ella se pierde cuando alimenta el negro deseo de terminar con el sofista *de una vez por todas*. Es precisamente este punto lo que define a mi juicio al dogmatismo: pretender que el sofista, puesto que es como un doble perverso del filósofo, *no debería existir*. No, el sofista debe ser solamente asignado *a su lugar*.

Si bien es cierto que el sofista es el adversario singular de la filosofía –y tanto más cuanto que su retórica *es la misma*–, también es verdad que la filosofía debe sobrellevar para siempre el acompañamiento y el sarcasmo del sofista.

Porque ¿qué dice el sofista?

–El sofista dice que no hay verdades, que hay sólo técnicas para enunciarlas, y lugares de enunciación. Es filosóficamente legítimo responder, mediante la operación de la categoría vacía de Verdad, que hay verdades. No es legítimo decir, como lo hace el dogmático, que hay un solo lugar de la Verdad, y que ese lugar es revelado por la filosofía misma. Tal respuesta es excesiva, sobreforzada, desastrosa. Ella confunde el vacío operatorio de la Verdad con la donación del ser. Transforma la filosofía, de operación racional que debe ser, en el camino dudoso de una iniciación. Tapa el vacío de la captación con el éxtasis de un lugar único donde la verdad adviene a la torsión de su ofrenda. Es una impostura. La filosofía puede objetar al sofista la existencia local de verdades, pero se pierde al proponer el éxtasis de un lugar de la Verdad.

–El sofista dice que hay multiplicidad de juegos de lenguaje, que hay pluralidad y heterogeneidad de nombres. Es filosóficamente legítimo responder construyendo, mediante la categoría de Verdad, un lugar donde el pensamiento indique su unidad de tiempo. Mostrar, por su captura, que las verdades son composibles. No es ya legítimo decir que hay un solo nombre para las verdades. Es dogmático y ruinoso confundir la pluralidad heterogénea de las verdades

bajo el Nombre, en tal caso forzosamente sagrado, que la filosofía da a la Verdad.

—El sofista dice que el ser en tanto que ser es inaccesible al concepto y al pensamiento. Es filosóficamente legítimo designar, y pensar, el lugar vacío de captura de verdades por la pinza de la Verdad. No es legítimo pretender que, bajo la categoría de Verdad, el vacío del ser adviene al único pensamiento de su acto, o de su destino. La filosofía debe oponer a los sofistas lo real de las verdades cuya captura opera. Ella se pierde al proponer el imperativo terrorista del ser-Verdadero como tal.

La ética de la filosofía es en el fondo mantener al sofista como su adversario, preservar el *polemos*, el conflicto dialéctico. El momento desastroso es aquel en que la filosofía declara que el sofista *no debe ser*, el momento en que ella decreta la aniquilación de su Otro.

En los diálogos verdaderamente filosóficos, Platón *refuta* a los sofistas. Lo hace con respeto por Protágoras, y con una especie de comicidad violenta hacia Calicles y Trasímaco. Pero siempre la dialéctica incluye el decir del sofista.

En el libro x de *Leyes*, Platón llega a *prohibir* al sofista, por la sombría maquinación anudada del éxtasis, lo sagrado y el terror. Platón cede entonces sobre la ética de la filosofía y expone su pensamiento íntegramente al desastre.

El sofista, en todo tiempo, es requerido para que la filosofía sostenga su ética, puesto que el sofista es aquel que nos recuerda que la categoría de Verdad es vacía. Por cierto, él no lo hace sino para negar las verdades, por lo cual debe ser combatido. Pero combatido dentro de la norma ética de tal combate. El extremismo filosófico, figura en pensamiento del desastre, quiere la aniquilación del sofista. Pero es en realidad a su triunfo a lo que contribuye y asiste. Puesto que si la filosofía renuncia a su operación y a su vacío, la categoría de Verdad no tiene ya sino el terror dogmático para establecerse. Contra lo cual los sofistas tendrían buenas cartas en su tarea de mostrar fácilmente el compromiso del deseo filosófico con las tiranías.

Tal es todo el problema que se nos plantea hoy. La idea del Fin de la filosofía es también la idea del fin de la categoría de Verdad. Se trata aquí, sin ninguna duda, de un balance de los desastres del siglo [xx]. El terror dogmático ha tomado la forma del Estado. El filosofema dogmático ha llegado hasta a encarnarse en policías y

campos de exterminio. Se han exaltado lugares, se han salmodiado nombres sagrados. El desastre ha comprometido a la filosofía. La ruina provisoria de todo crédito del marxismo, así como el “caso Heidegger”, no son más que avatares de este compromiso. Se ve lo que cuesta a la filosofía renunciar a su vacío y a su eternidad. A su operación. Lo que le cuesta querer *realizarse* en el tiempo.

Sin embargo, enunciar el fin de la filosofía y la inactualidad de la Verdad es propiamente un balance *sofístico* del siglo XX. Asistimos a una segunda revancha antiplatónica, puesto que la “filosofía” contemporánea es una sofística generalizada, que por lo demás no carece de talento ni de grandeza. Juegos de lenguaje, desconstrucción, pensamiento débil, heterogeneidad sin recursos, diferendo y diferencias, ruina de la Razón, promoción del fragmento, discurso en migajas: todo esto argumenta en favor de una línea de pensamiento sofístico, y pone a la filosofía en punto muerto.

Digamos simplemente: después del balance sofístico o posmoderno de los desastres del siglo [XX] se abre el tiempo del balance contrasofístico. Y puesto que tales desastres nacieron de una paroxística voluntad de la filosofía de inscribirse en la Historia; puesto que las catástrofes de la Verdad vienen de que, obsesionada por su pasado y por su devenir, la filosofía ha cedido sobre el vacío y sobre la eternidad: entonces, es legítimo que el nuevo balance filosófico se dirija *contra* la autoridad de la historia, contra el historicismo.

El punto central es redespigar la categoría de Verdad en su operación, en su capacidad de captación. Este redespigüe integrará y superará la objeción de la gran sofística moderna. Sí, la Verdad debe reconstruir su pinza haciendo lugar a las leyes del lenguaje, al azar, a lo indiscernible, al acontecimiento, a la singularidad. La filosofía debe tener explícitamente por vacía su categoría central. Pero la filosofía debe también considerar que tal vacío es la condición de una operación efectiva. La filosofía no debe ceder ni sobre los encadenamientos, instruidos por la matemática contemporánea, ni sobre las sublimaciones y los límites, instruidos por la poética moderna. La intensidad de amor se esclarecerá con las sutilezas del psicoanálisis. La estrategia persuasiva se esclarecerá mediante el debate sobre la política y la democracia.

Ésta será la quinta variación sobre mi tesis. Dice muy simplemente:

5. *La filosofía es posible.*

De donde se sigue una variante de tal variante, digamos la tesis 5 *bis*.

5 bis. *La filosofía es necesaria.*

No se trata aquí de la historia de la filosofía. No se trata aquí de la ideología. No se trata tampoco de una estética, o de una epistemología, o de una sociología política. No se trata del examen de las reglas del lenguaje. Se trata de la filosofía *en sí misma*, en su delimitación singular, en su conformidad con la definición que he propuesto para ella. Se trata de la filosofía tal como fue instituida por Platón.

Podemos, debemos, escribir para nuestros contemporáneos obras como *La república* o *El banquete*. Así como, ajustados a los sofistas principales, hubo *Gorgias* y *Protágoras*, debe haber ahora textos que podrían denominarse *Nietzsche*⁶ y *Wittgenstein*; y a los menores, *Vattimo* y *Rorty*. Ni más ni menos polémicos, ni más ni menos respetuosos.

La filosofía es posible, la filosofía es necesaria. Y sin embargo, para que ella sea hace falta desearla. Philippe Lacoue-Labarthe dice que la Historia –él piensa en la barbarie nazi– nos prohíbe en adelante el deseo de filosofía.⁷ Yo no puedo estar de acuerdo con él, puesto que tal convicción pone de entrada al filósofo en posición de debilidad respecto de la sofística moderna. Otra salida es posible: desear la filosofía contra la historia, romper con el historicismo. Así la filosofía re-aparece como lo que ella es: una luz de eternidad,

⁶ Que Nietzsche sea aquí mencionado como un sofista puede sorprender. Diremos, sin embargo, que la crítica nietzscheana de la filosofía y de la Verdad, su teoría del signo, el argumento genealógico, la función de la etimología, el recurso a la vida y al poder, la retórica de las parábolas y las metáforas, el furor por convencer, la psicología conceptual, la exposición polémica, lo fragmentario, todo ello en su conjunto, abre simultáneamente a la sutura de la filosofía con el poema y a una confusión radical de la filosofía y de la sofística. La grandeza de la empresa hace de Nietzsche lo que se podría denominar un Príncipe (entendiendo Príncipe como “principio”) de la sofística moderna. Pensarlo así esclarece de un modo muy distinto la cuestión clave de la relación entre Heidegger y Nietzsche. Heidegger se propone conservar la sutura con el poema, aun re-delimitando la filosofía de la sofística. Es en este elemento paradójico, que le hace repetir de modo filosofante operaciones sofísticas, donde Heidegger llega a situar a Nietzsche en el borde terminal de la metafísica, tesis a mi juicio insostenible pero sintomática. Yo contaba con incluir en esta recopilación un texto sobre Nietzsche titulado, precisamente, *El príncipe loco (Le prince fou)*, y que versa sobre el límite del fulminante trayecto nietzscheano entre la primavera de 1888 y enero de 1889. Pero considero que este texto –donde tramo la tesis de Nietzsche como supremo sofista–, que no ha pasado aún la prueba, para mí siempre crucial, de su exposición pública, u oral, está todavía inacabado.

⁷ Sobre este punto habrá que remitirse, un poco más adelante en este libro, al comienzo del texto sobre “Filosofía y política”.

sin Dios ni alma, por el solo hecho de que su esfuerzo nos pone de acuerdo en esto: en que hay verdades. Tal es la orientación de lo que yo no dudo en considerar, para el pensamiento, como un *deber*. Y si comparo, como lo hace Mallarmé, el eterno vacío de la Verdad filosófica con un jardín de flores ideales, y por lo tanto inexistentes, con lirios (*iris*) cuyo género –“*la familia de las irideas*”– no existe más que en la operación del filósofo, yo diría con él, mezclando la exaltación y la prescripción (así como la Verdad sobreimpone una ficción de arte a una ficción de saber):

*Gloria del largo deseo, Ideas,
todo en mí se exaltaba al ver
la familia de las irideas
surgir a su nuevo deber*

Tal surgimiento, tal re-visión del pensamiento afirmativo, son también apuestas. Mallarmé, de nuevo: “Todo pensamiento es un golpe de suerte.” Lancemos los dados de la filosofía. Cuando los dados ruedan, es siempre tiempo de discutir, con los sofistas modernos, de lo que Mallarmé llama “la cuenta total en formación”.

DEFINICIÓN DE LA FILOSOFÍA⁸

La filosofía es prescrita por condiciones que son los tipos de procedimientos de verdad, o procedimientos genéricos. Estos tipos son la ciencia (más precisamente el matema), el arte (más precisamente el poema), la política (más precisamente la política en interioridad, o política de emancipación) y el amor (más precisamente el procedimiento que hace verdad de la disyunción de las posiciones sexuadas).

La filosofía es el lugar del pensamiento donde se enuncia el “hay” de las verdades y su composibilidad. Para hacerlo monta una categoría operatoria, la Verdad, que abre en el pensamiento un vacío activo. Este vacío es señalado según el reverso de una sucesión (estilo de exposición argumentativo) y el más allá de un límite (estilo de exposición persuasivo o subjetivante). La filosofía, como discurso, organiza así la superposición de una ficción de saber y de una ficción de arte.

En el vacío abierto por la distancia o el intervalo entre los dos ficcionamientos la filosofía *capta* las verdades. Esta captura es su acto. Mediante este acto la filosofía declara que hay verdades y hace que el pensamiento sea captado por ese “hay”. Esa captura (sobrecogimiento) por el acto atestigua la unidad del pensamiento.

Ficción de saber, la filosofía imita al matema. Ficción de arte, ella imita al poema. Intensidad de un acto, ella es como un amor sin objeto. Dirigida a todos para que todos estén en la captura de la existencia de las verdades, la filosofía es como una estrategia política sin apuesta de poder.

Mediante esta cuádruple imitación discursiva, la filosofía anuda en sí misma el sistema de sus condiciones. Es la razón por la cual *una* filosofía es homogénea con la estilística de su época. Esta permanente contemporaneidad se orienta sin embargo no hacia el tiempo empírico sino hacia lo que Platón llama “el siempre del tiempo”, hacia la esencia intemporal del tiempo, que la filosofía nombra eternidad. La captación filosófica de las verdades las expo-

⁸ Este texto es un despliegue de la definición dada en el texto que lo precede. Fue redactado para los asistentes a mi seminario, entre quienes lo distribuí en la primavera de 1991.

ne a la eternidad, a la que se puede denominar, con Nietzsche, la eternidad de su *retorno*. Esta exposición eterna es tanto más real cuanto que las verdades son captadas en la extrema urgencia, en la extrema precariedad, de su trayecto temporal.

El acto de captura, tal como una eternidad lo orienta, extirpa las verdades de los desechos del sentido, las *separa* de la ley del mundo. La filosofía es sustractiva –porque hace un agujero en el sentido, o una interrupción, para que las verdades sean todas conjuntamente *dichas*– de la circulación del sentido. La filosofía es un acto insensato, y por eso mismo racional.

La filosofía no es nunca una interpretación de la experiencia. Es el acto de la Verdad respecto de las verdades. Y tal acto, que según la ley del mundo es improductivo (no produce siquiera una verdad), dispone un sujeto sin objeto, sólo abierto a las verdades que transitan en su captación.

Llamamos “religión” a todo lo que supone una continuidad entre las verdades y la circulación del sentido. Se dirá entonces: contra toda hermenéutica, es decir contra la ley religiosa del sentido, la filosofía dispone las verdades compositibles sobre fondo de vacío. Ella sustrae así al pensamiento a toda presuposición de una Presencia.

Las operaciones sustractivas por las cuales la filosofía capta las verdades “fuera de sentido” se presentan en cuatro modalidades:⁹ lo indecible, que se relaciona con el acontecimiento (una verdad no es, adviene); lo indiscernible, que se relaciona con la libertad (el trayecto de una verdad no es obligado sino azaroso); lo genérico, que se relaciona con el ser (el ser de una verdad es un conjunto infinito sustraído a todo predicado en el saber); lo innombrable, que se relaciona con el Bien (forzar la nominación de un innombrable engendra el desastre).

El esquema de conexión de las cuatro figuras de sustractivo (indecible, indiscernible, genérico e innombrable) especifica una doctrina filosófica de la Verdad. Tal esquema dispone al pensamiento del vacío sobre cuyo fondo las verdades son captadas.

Todo el proceso filosófico es polarizado por un adversario específico: el sofista. El sofista es exteriormente (o discursivamente) indiscernible del filósofo, puesto que su operación combina también ficciones de saber y ficciones de arte. Subjetivamente le es opuesto, ya

⁹ Sobre las modalidades de lo sustractivo se considerará el “esquema gamma”, reproducido más adelante, en “Conferencia sobre la sustracción”.

que su estrategia de lenguaje apunta a ahorrarse toda aserción positiva concerniente a las verdades. En tal sentido, se puede también definir a la filosofía como el acto por el cual discursos indiscernibles son sin embargo opuestos. O también como lo que se separa de su doble. La filosofía es siempre la fractura de un espejo. Tal espejo es la superficie de la lengua, sobre la cual el sofista dispone todo lo que la filosofía trata en su acto. Si el filósofo pretende contemplarse en esta única superficie, ve surgir ahí a su doble, o sea al sofista, y puede así tomarlo como él mismo.

Esta relación con el sofista expone interiormente a la filosofía a una tentación cuyo efecto es el de desdoblarla una vez más. Porque el deseo de terminar con el sofista *de una vez por todas* contraría la captura de las verdades: “de una vez por todas” quiere forzosamente decir que la Verdad anula lo aleatorio de las verdades, y que la filosofía se declara indebidamente ella misma productora de verdades. Por lo cual el *ser-verdadero* llega en posición de doble del *acto* de la Verdad.

Un triple efecto de sagrado, de éxtasis y de terror corrompe entonces la operación filosófica, y puede conducirla del vacío aporético que sostiene su acto a prescripciones criminales. Por donde la filosofía es inductora de todo desastre en el pensamiento.

La ética de la filosofía, que previene el desastre, se mantiene íntegramente en una constante *retención* respecto de su doble sofístico, retención gracias a la cual la filosofía se sustrae a la tentación de desdoblarse (según el par vacío/sustancia) para tratar la duplicidad primera que la funda (sofista/filósofo).

La historia de la filosofía es la historia de su ética: una sucesión de gestos violentos a través de los cuales la filosofía se retira de su reduplicación desastrosa. O incluso: la filosofía en su historia no es más que una desustancialización de la Verdad, que es también la autoliberación de su acto.

¿QUÉ ES UNA INSTITUCIÓN FILOSÓFICA? (O: DIRECCIÓN, TRANSMISIÓN, INSCRIPCIÓN)¹⁰

Quisiera intentar aquí una suerte de deducción del destino de toda institución filosófica. Querría explorar la posibilidad de una sumisión al concepto de nuestra intuición institucional. Es fácilmente imaginable el peligro. Resulta por cierto menor que aquel al que se exponía Saint-Just cuando sostenía que las instituciones podían por sí solas impedir a la Revolución cerrarse sobre la pura insurrección de su acontecimiento. El riesgo que tomo consiste sólo en esto: al invertir un orden materialista cuyo efecto propio es sumergir al pensamiento en la masividad de lo social y de lo orgánico, yo postularía que la determinación de la filosofía como tal prescribe lo que puede ser una institución que le sea adecuada. Se trata en suma, aunque incierta y breve, de una deducción trascendental de toda institución filosófica posible. En cuanto a las instituciones reales, en el primer rango de las cuales, única en el mundo, se encuentra el Colegio Internacional de Filosofía, se admitirá que sus problemas, sus preocupaciones, sus competencias internas y sus instancias electas son, como es razonable, todo salvo trascendentales.

Comencemos por la dialéctica negativa. La prescripción institucional de la filosofía no es en la forma de la causalidad. No es tampoco en la forma de la encarnación. Ninguna institución puede pretender ser un efecto de la filosofía; ninguna tampoco puede proponernos su cuerpo, o hacer de la filosofía un cuerpo, un Gran Cuerpo, dirían los especialistas de la sociología institucional francesa. Pero la institución tampoco tiene valor instrumental, en el sentido de permitir a la filosofía alcanzar sus fines. Ello por la razón esencial de que sus fines son, a mi juicio, inexistentes. No digo que la filosofía carezca de destino. Pero no creo que se pueda distribuir este des-

¹⁰ Con algunos retoques, este texto es el de mi intervención en el coloquio mediante el cual, en 1989, el Colegio Internacional de Filosofía se presentaba a sí mismo. Se sabe que hoy, por la vía de constantes reformas, así como desde la perspectiva de las aporías de lo que se llama "Europa", la cuestión de las instituciones apasiona a numerosos filósofos. Yo no podría sostener que me apasiona pero, puesto que tal conminación existe, la abordo y doy mi concepto.

tino en el dominio de los fines o de las finalidades. Lejos de proponerse fines, la filosofía intenta siempre, de una manera u otra, acabar con los fines, e incluso terminar con *el fin*. La mayor virtud de la filosofía es que, no cesando de concluir, atestigua sin embargo el imperativo interminable de la continuación. Ella no requiere pues ningún medio para sus fines abolidos.

Ni efecto, ni cuerpo, ni instrumento. ¿Qué es pues una institución filosófica? Podríamos evidentemente sostener que no existe, pero lo contrario está empíricamente comprobado, desde las escuelas del pensamiento antiguo hasta el colegio que celebré hace un instante. Y no cuento con entrar en un interminable proceso de desconstrucción, que establecería en el límite del concepto que tales instituciones empíricas han organizado el olvido de su destino. No, esas instituciones existen, y están en conexión establecida con la filosofía. Pero entonces ¿cuál es esa conexión?

Yo sostendría que lo que la institución traza no es una *línea* de causalidad; no es el *volumen* de un cuerpo; y no es tampoco la *superficie* de una operación planificable. Es un nudo, respecto del cual todo el oficio de la institución es que no sea deshecho; y todo el riesgo de la institución es que sea cortado. Una institución filosófica es un procedimiento de conservación de un nudo en riesgo de un corte que dispersaría sus componentes. Una buena institución es anudante, opaca, imposible de desenredar. Una mala institución es segmentaria, dispersiva, parlamentaria. La primera, la buena, es cerrada y oscura. La segunda, peligrosa, cuenta las voces y separa las funciones, que no reúne generalmente sino bajo la forma especialmente poco filosófica del coloquio. Guardar un nudo es difícilmente compatible con la gestión, a veces prudente, a veces violenta, del equilibrio de las facciones.

¿De qué nudo se trata? Mi subtítulo lo anuncia: el nudo de la dirección, de la transmisión y de la inscripción. ¿Qué decir de esos tres hilos del nudo, del que cada uno sostiene conjuntamente a los otros dos, según la figura que mi maestro Jacques Lacan nos ha enseñado a meditar?

Llamo en primer lugar dirección de la filosofía no a aquellos a quienes o a aquello a lo que se dirige, sino a la posición subjetiva de direccionamiento, que es la suya propia. Ahora bien, lo que caracteriza a esta posición es ser lisa y llanamente *vacía*. Podría ser una definición de la filosofía que ella es sin dirección especificable. Ninguna comunidad, real o virtual, es referente de la filosofía. Ningún

enunciado de la filosofía es dirigido como tal a alguien. Es lo que queremos decir cuando nos repetimos que lo que importa es la pregunta. Preguntarla es un simple nombre para el vacío de la dirección. La célebre torpeza [*maladresse*] del filósofo –su *mal-adresse* [“mala-dirección”]– tiene por esencia última la no-dirección, la ausencia de dirección. Todo texto filosófico está en lista de correos, y hay que saber por anticipado que está allí para encontrarlo, puesto que no nos ha sido *enviado*.

Llamo luego transmisión de la filosofía a la operación por la cual ella se propaga a partir del vacío de la dirección. Todos saben que ella se propaga por el muy pequeño número de aquellos que deciden, contra toda evidencia, que les está dirigida. Por consiguiente, aquellos que sobrellevan en sí mismos el vacío de la dirección hacen en sí mismos tal vacío. Ese pequeño número no constituye nunca un público, puesto que un público es siempre precisamente lo que hace lo pleno de la dirección. La filosofía no puede transmitirse por las vías de ese pleno, de ese demasiado-pleno. De ahí que, desde siempre, su transmisión no está ligada en absoluto a la extensión de un público, sino a la figura, restringida y no figurable, del discípulo. Discípulo es el que sobrelleva coincidir con el vacío de la dirección. Discípulo es quien sabe que él no constituye un público, sino que soporta una transmisión.

Llamo por último inscripción de la filosofía a todo lo que cambia el vacío de la dirección en marca subsistente, todo lo que escribe la filosofía. La filosofía en sí misma, como dirección vacía, es sustraída al escrito, sin ser no obstante consagrada a la voz. La filosofía es lo que, detenido en el vacío de la dirección, obedece a la conminación temporalizada de las categorías del ser y del acontecimiento, y ello más acá tanto de la voz como del escrito. Es en suma ese más-acá de la voz y del escrito lo que nombramos, desde siempre, el pensamiento, y aquello a lo que se conforma el vacío de la dirección. La inscripción es el marcaje de tal vacío, el procedimiento interminable de una sutura subsistente a lo subsistente, la efectividad del vacío. La inscripción es abierta y ofrecida a todos, a diferencia de la dirección, que es vacía, y de la transmisión, que es propuesta a algunos.

Observemos que es posible que el nudo del que hablo no se anude. En cuyo caso hubo quizá, lo que será indecible, filosofía, pero no una filosofía. Sólo el nudo confiere a la existencia de la filosofía una historicidad. Sólo él decide que hay filosofía, bajo la forma de una filosofía.

La historicidad de la filosofía exige así que haya una dirección (generalmente recubierta por el nombre propio de un filósofo); que haya algunos discípulos (generalmente recubiertos por otros nombres propios de filósofos, cuando llega para ellos el tiempo, después de haber sobrellevado el lugar del vacío, de producir tal lugar); y que haya libros, generalmente recubiertos por esa instancia del público que es la secuela de comentarios, ediciones y reediciones. Esas tres instancias son también las del vacío (la dirección), la de lo finito (los discípulos) y la de lo infinito (la inscripción y su glosa).

Está claro que ese nudo es borromeo, desde el momento en que se lo considera como fundador de la *historicidad* de la filosofía. Sin el nudo, la filosofía, reducida al vacío de la dirección, no sería más que el punto de indistinción del pensamiento y del ser. En efecto, sólo la inscripción entrega conjuntamente, en el tiempo, la dirección y la transmisión, puesto que no es sino encontrando el libro, la inscripción, como un nuevo discípulo puede llegar al lugar vacío que prescribe una antigua dirección. Lo encuentra, ese libro, precisamente porque es ofrecido a todos, y por lo tanto según su infinitud de inscripción. Es no menos claro que sólo la dirección entrega conjuntamente la transmisión y la inscripción porque sólo ella atestigua aquello de lo que el discípulo fue discípulo, el lugar vacío que él ha ocupado, y cuya existencia perpetúa la inscripción. Es así el vacío lo que sutura, aquí como en otras partes, lo finito de la transmisión a lo infinito de la inscripción. Y por último es seguro que sólo la transmisión entrega conjuntamente la dirección y la inscripción porque el libro no puede ser escrito *sino desde el punto de vista del discípulo*, incluso si para la circunstancia el maestro se hace, para escribir, discípulo de sí mismo. Pero muy a menudo, lo sabemos –veamos a Aristóteles, o Hegel, o Kojève, o incluso Leibniz, o Nietzsche, o Husserl, veamos los archivos, las lecciones retranscritas, el desorden dominado de las notas y de los papeles–, muy a menudo, sí, es la finitud de los discípulos lo que expone el vacío de la dirección filosófica a lo infinito de la inscripción.

Todo el propósito de una institución filosófica es preservar el nudo. Ella es la guardiana no de la filosofía, sino de su historicidad. Es por consiguiente guardiana *de las* filosofías. Es lo plural anudado de las filosofías como resistencia en el tiempo, lo que quiere a menudo decir: resistencia al tiempo.

¿Cuáles son los imperativos segundos de tal imperativo primero?
¿Cuáles son las funciones, las medidas de una institución para la fi-

losofía, de modo que en conformidad con su destino preserve el nudo borromeo de la dirección, de la transmisión y de la inscripción, que es también el nudo del vacío, de lo finito y de lo infinito?

El primer imperativo derivado es evidentemente que tal institución participe de la detección y de la existencia de los tres hilos del nudo tomados por separado. Y ello, por así decirlo, sin separarlos.

En lo que concierne a la dirección, que es la sutura de la filosofía al ser, la institución nada puede. Y ello no porque haya instituciones en que, como decía Parménides, “lo mismo es a la vez pensar y ser”. Ese “mismo” que es “a la vez” es sin ninguna duda el punto vacío, y el vacío es precisamente definible porque su institución es imposible. Si bien sabemos que es falso que la naturaleza tenga horror al vacío, es seguro que las instituciones le tienen efectivamente horror. Su incoercible tendencia es lo demasiado-pleno, y es precisamente eso lo que les da su aspecto extremadamente poco natural.

Pero lo que puede y por lo tanto lo que debe hacer una institución para la filosofía es proteger a los filósofos de su torpeza [*mala-dresse*], que es una consecuencia del vacío de su dirección. Ella debe dar su propia dirección al vacío, debe ser la dirección del vacío de dirección. Lo que quiere decir que debe autorizar que se encuentre en ella como en él lo que nada recomienda, y sobre todo lo que no es recomendado ni recomendable. ¿Al que pretende filosofar, y por lo tanto no tener ninguna dirección, cómo puede la institución reconocerlo? No puede hacerlo, sólo puede dirigirlo. Debe simplemente intentar ese indiscernible, decir que le suministra su dirección. Permítaseme llamar a esta primera función de una institución para la filosofía su función de lista de correos. Institución gracias a la cual, contrariamente a lo que pasa en los PTT, son las cartas no recomendadas las que tienen posibilidades de llegar a su destino.

En lo que concierne a la transmisión, está claro que la institución debe multiplicar las oportunidades de ocupar como discípulo el lugar vacío de la dirección. Ella debe hacer proliferar a los discípulos. Es necesario pues que sea una casa abierta, vacante, donde puedan pasar los que están destinados al vacío de una dirección singular. Este paso general impone que no haya ningún criterio de presencia o, como es regla en el Colegio Internacional, que la asistencia a los seminarios sea absolutamente libre, que no exista ningún seminario *cerrado*. Permítaseme llamar a esta segunda función de una institución para la filosofía su función de casa de paso.

En lo que concierne por último a la inscripción, lo cierto es que los recursos de la edición ordinaria no pueden bastar aquí, puesto que tal edición razona en términos de público, incluso de publicidad, lo que no se conforma a la esencia de la inscripción filosófica, cuya infinitud se mide en siglos y no en el agotamiento del primer tiraje. Es a mi juicio esencial que una institución para la filosofía imprima, edite, distribuya folletos, compendios, apuntes, notas, libros. Y como se trata de editar lo que no es recomendado ni recomendable, de distribuir direcciones vacías y oscuras emociones de discípulos, como el público de todo ello es incalculable y equívoco, o al menos debemos todos esperarlo, ustedes me permitirán llamar a esta tercera función de una institución para la filosofía su función de imprenta clandestina.

Tal institución organiza por consiguiente en su seno una lista de correos, una casa de paso y una imprenta clandestina.

Pero su segunda gran tarea es guardar los tres hilos anudados, apretados, para no cortar, bajo cubierta de funciones dispares, el nudo borromeo de la historicidad de la filosofía. Es necesario para ello que los garantes de la institución, los que constituyen su núcleo, y ellos existen siempre, sean aptos para circular en toda la extensión del nudo; es preciso que ellos tengan cuidado y preocupación por su “mantenerse unido”; que conozcan por sí mismos las conexiones paradójicas de la dirección y de la transmisión, de la inscripción y de la dirección, de la inscripción y de la transmisión. Que sepan articular, no la mera finitud de las necesidades y de las oportunidades, sino el triplete del vacío, de lo finito y de lo infinito. Que su deseo sea verdaderamente ser, sin discontinuidad ni cesura visible, inspectores de lista de correos, encargados de una casa de paso e impresores clandestinos. No veo para esta tarea más que una especie de convención de filósofos, “convención” tomada aquí en el sentido que le dieron los participantes de la Convención Nacional Francesa de 1792 durante la revolución burguesa; o sea un cuerpo colectivo cautivo de lo serio de la decisión, que es como un lugar de la decisión, y que al mismo tiempo designa grandes comités, investidos de amplios poderes, pero que la convención supervisa con gravedad. La ley de tal asamblea no puede ser la de las mayorías, puesto que esa ley es la del nudo, la de la historicidad de la filosofía, la ley del *momento actual* de la filosofía. Sólo esta convención de filósofos puede evitar el corte incesante del nudo, la pérdida de toda historicidad, el peligro del *achatamiento* de la filosofía, en suma, ese terrible

y clásico instante en que la institución, que era para la filosofía, deviene antifilosófica. El nombre de ese peligro lo conocemos: es el liberalismo, que quiere soltar todo, y al hacerlo encierra todo en la dispersión, la competencia, la opinión, y el despotismo del público y la publicidad.

Nietzsche, en uno de sus buenos días, observaba que las leyes no están hechas contra los malhechores sino contra los innovadores.

Sin duda los inspectores de una lista de correos extraviada, los encargados de una casa de paso, los impresores clandestinos, son considerados generalmente como malhechores. Respecto de una institución filosófica, son requeridos como innovadores, y corren el riesgo de caer bajo los golpes de las leyes, incluidas las que la institución cree necesarias para su salvaguarda. Pero la severa disciplina convencional, incluso conventual, de una institución para la filosofía, digamos que sería bueno que estuviera, tal disciplina cruel –relacionada como está con el nudo que se debe guardar, apretar y reanudar sobre sí mismo mediante nuevas combinaciones del vacío, de lo finito y de lo infinito–, al servicio de esos innovadores. Sólo el azar puede proveerlo, sin duda. Una buena institución para la filosofía será por consiguiente la que propone al malhechor, el cual para la filosofía no puede sino ser el enemigo declarado de todo pensamiento, y por lo tanto el enemigo declarado del ser, la potencia más amplia del azar, es decir la potencia vacía de la dirección.

Concluamos, como se debe, con un voto: cuando alguna institución filosófica está en vías de formar su convención y regular de nuevo la salvaguarda del nudo, cuando la filosofía se encuentra ante la prueba de una decisión colectiva, deseemos que el golpe de suerte de algún malhechor no llegue a abolir el azar de esta rara ocurrencia.

Esta página dejada en blanco al propósito.

Toda empresa filosófica se vuelve hacia sus condiciones temporales para tratar conceptualmente su composibilidad. Se discernen fácilmente en la obra de Heidegger cuatro modos de esta inversión.

1] El apoyo buscado sobre el *ék-stasis* íntimo del tiempo, sobre el afecto, sobre la experiencia tal como es filtrada por la preocupación de una pregunta que dirige su metamorfosis. Es el análisis existencial-ontológico de *Sein und Zeit* [*El ser y el tiempo*].

2] La política nacional-socialista, practicada por Heidegger de manera militante como coyuntura alemana de la decisión tomada y del cara a cara del pensamiento con el reino nihilista de la técnica, cara a cara anclado en las categorías del suelo, del trabajo, de la comunidad y de la apropiación del sitio.

3] La reevaluación hermenéutica e historial de la historia de la filosofía pensada como destino del ser en su apareamiento con el *lógos*. Son los brillantes análisis de Kant y de Hegel, de Nietzsche y de Leibniz, y después las lecciones tomadas de los griegos, singularmente de los presocráticos.

4] Los grandes poemas alemanes, considerados desde 1935, a través del curso sobre Hölderlin, como interlocutores privilegiados del pensador.

Este cuarto apoyo sobrevive aún hoy a todo lo que pudo afectar a los otros tres. Su audiencia en Francia, comprendida su audiencia entre los poetas, desde René Char hasta Michel Deguy, es la más fuerte validación subsistente de que Heidegger *tocó* filosóficamente un punto de pensamiento inadvertido del cual la lengua era detentadora. Es pues indispensable, para quien quiera superar el poder

¹¹ Este texto tiene como núcleo original una contribución escrita, a pedido de Jacques Poulain, para el coloquio sobre Heidegger organizado en 1989 por el Colegio Internacional de Filosofía. Algunos elementos provienen de una intervención realizada en el espacio-seminario de filosofía desarrollado en Beaubourg en 1990, a invitación de Christian Descamps, sobre el tema "Filosofía y literatura". Su reorganización definitiva tuvo como objeto una conferencia pronunciada en el marco del seminario de filosofía de Lyon, bajo la responsabilidad de Lucien Pitti, también en 1990. Lo revisé un poco para esta publicación.

filosófico heideggeriano, volver sobre la pareja formada, en términos que son los de esta filosofía, entre el decir de los poetas y el pensamiento del pensador. Reformular lo que conjuntan y disjuntan el poema y la discursividad filosófica es un imperativo al que Heidegger, sean cuales fueren las vicisitudes de su “caso”, nos obliga a someternos.

Comencemos por recordar que, para Heidegger, hay una indistinción original entre los dos términos. En el inicio presocrático del pensamiento, que es también el comienzo destinal del ser, el *logos* es poético como tal. Es el poema el que tiene en custodia al pensamiento, como se ve en el *Poema* de Parménides, o en las sentencias de Heráclito.

Mediante un cuestionamiento en cierto modo axiomático de este punto yo querría comenzar la reconstrucción de *otra relación*, o desrelación, entre poesía y filosofía.

Cuando Parménides sitúa su poema en la invocación de la diosa, y comienza por la imagen de una cabalgata iniciática, creo que hay que sostener que esto no es, que esto *no es aún*, filosofía. Porque toda verdad que acepte su dependencia del relato y de la revelación está todavía detenida en el misterio, en el cual la filosofía sólo existe para querer desgarrar ese velo.

La forma poética, en Parménides, es esencial; cubre con su autoridad el mantenimiento del discurso en la proximidad de lo sagrado. Pero la filosofía no puede comenzar sino por una desacralización: instauro un régimen del discurso que es su propia y terrenal legitimación. La filosofía exige que la autoridad de la proferición *profunda* sea interrumpida por la laicidad argumentativa.

Es por lo demás en este punto mismo en el que Parménides resulta una suerte de pre-comienzo de la filosofía: cuando, respecto de la cuestión del no-ser, esboza un razonamiento por reducción al absurdo. Este recurso latente a una regla autónoma de consistencia es, en el interior del poema, una interrupción de la colusión que el poema organiza entre la verdad y la autoridad sagrada de la imagen o del relato.

Es esencial ver que el apoyo de esta interrupción no puede ser sino del orden del matema, si se entiende por ello las singularidades discursivas de la matemática. El razonamiento no idolátrico es sin ninguna duda la matriz más significativa de una argumentación que no se sostiene de ninguna otra cosa más que del imperativo de consistencia, y que resulta incompatible con toda legitimación median-

te el relato, o mediante el estatus de iniciado del sujeto de la enunciación. El matema es aquí aquello que, haciendo desaparecer al Recitador, suprimiendo su lugar de toda validación misteriosa, expone la argumentación a la prueba de su autonomía, y por consiguiente al examen crítico, o dialógico, de su pertinencia.

La filosofía comenzó en Grecia porque sólo ahí el matema permitió interrumpir el ejercicio sagrado de la validación por el relato (el mitema, diría Lacoue-Labarthe). Parménides da nombre al momento, aún interno al relato sagrado y a su captura poética, de esta interrupción.

Se sabe suficientemente que Platón, por su parte, da nombre a la reflexión llevada hasta la desconfianza sistemática de todo lo que recuerde al poema. Platón nos propone un análisis completo del gesto de interrupción que constituye la posibilidad de la filosofía:

–En lo que concierne a la captura imitativa del poema, su seducción sin concepto, su legitimación sin Idea, hay que apartarla, desterrarla, del espacio donde opera la realeza del filósofo. Es una ruptura dolorosa, interminable (véase el libro X de *La república*), pero va en ello *la existencia* de la filosofía, y no sólo su estilo.

–El apoyo que la matemática suministra para la desacralización, o la despoetización, de la verdad debe ser sancionado de modo explícito: pedagógicamente por el lugar crucial de la aritmética y de la geometría en la educación política, y ontológicamente por su dignidad inteligible, que hace de vestíbulo a los despliegues últimos de la dialéctica.

Para Aristóteles, tan poco poeta como es posible en la técnica de exposición (Platón, en contrapartida, y él mismo lo reconoce, es en todo momento sensible al encanto de lo que excluye), el Poema no es más que un objeto particular propuesto a las disposiciones del Saber, al mismo tiempo, por lo demás, que la matemática ve retirarsele todos los atributos de la dignidad ontológica que le concedía Platón. La “poética” es una disciplina regional de la actividad filosófica. Con Aristóteles el debate fundador queda cerrado, la filosofía es estabilizada en la conexión de sus partes y no vuelve ya dramáticamente sobre lo que la condiciona.

Así, ya desde los griegos, se encontraron y nombraron *los tres regímenes posibles del vínculo entre poema y filosofía*.

1] El primero, que llamaremos parmenideano, organiza la *fusión* entre la autoridad subjetiva del poema y la validez de los enunciados considerados filosóficos. Incluso cuando interrupciones “mate-

máticas” figuran bajo tal fusión, ellas están subordinadas en definitiva al *aura* sagrada de la proferición, a su valor “profundo”, a su legitimidad enunciativa. La imagen, el equívoco de la lengua, la metáfora, escoltan y autorizan el decir de lo Verdadero. La autenticidad reside en la carne de la lengua.

2] El segundo, que llamaremos platónico, organiza la *distancia* entre el poema y la filosofía. El poema es considerado en el distanciamiento de una fascinación disolvente, de una seducción diagonal a lo Verdadero, y la filosofía debe excluir que aquello de lo que ella trata pueda tratarlo el poema *en su lugar*. El esfuerzo por arrancarse del prestigio de la metáfora poética es tal que exige que se busque apoyo en lo que, en la lengua, es su opuesto, o sea la univocidad literal de la matemática. La filosofía no puede establecerse sino en el juego contrastado del poema y del matema, que son sus condiciones primordiales (el poema, cuya autoridad debe interrumpir, y el matema, cuya dignidad debe promover). Se puede también decir que la relación platónica con el poema es una relación (negativa) de *condición*, que implica otras condiciones (el matema, la política, el amor).

3] El tercero, que llamaremos aristotélico, organiza la *inclusión* del saber del poema en la filosofía, ella misma representable como Saber de saberes. El poema no es ya pensado en el drama de su distancia o de su íntima proximidad; es tomado *en la categoría del objeto*, con lo que, al ser definido y reflexionado como tal, recorta en la filosofía una disciplina regional. Esta regionalidad del poema funda lo que será la Estética.

Se podría decir también: las tres relaciones posibles de la filosofía (como pensamiento) con el poema son la *rivalidad identificadora*, la *distancia argumentativa* y la *regionalidad estética*. En el primer caso la filosofía envidia al poema, en el segundo lo excluye y en el tercero lo clasifica.

Respecto de esta triple disposición, ¿cuál es la esencia del procedimiento de pensamiento heideggeriano?

Lo esquematizaré en tres componentes:

1] Heidegger restableció muy legítimamente la función autónoma del pensamiento del poema. O, más precisamente, buscó determinar el lugar –lugar a su vez retirado, o “in-develable”– desde donde percibir la comunidad de destino entre las concepciones del pensador y el decir del poeta. Se puede decir que este trazado de una comunidad de destino se opone ante todo al tercer tipo de relación,

aquel que es subsumido por una estética de inclusión. Heidegger sustrajo el poema al *saber* filosófico, para devolverlo a la *verdad*. Al hacerlo, fundó una crítica radical de toda estética, de toda determinación filosófica regional del poema. Esta fundación es adquirida como un rasgo pertinente de la modernidad (su carácter no aristotélico).

2] Heidegger mostró los límites de una relación de condición que no pondría en evidencia *más que* la separación del poema y del argumento filosófico. En finos análisis particulares estableció que, por un largo periodo, a partir de Hölderlin, el poema es el relevo de la filosofía en temas esenciales, principalmente porque la filosofía es durante todo ese periodo cautiva ya sea de la ciencia (positivismos) o bien de la política (marxismos). Ella es cautiva de la ciencia o de la política así como hemos dicho que para Parménides era aún cautiva del poema: no dispone, respecto de esas condiciones particulares de su existencia, de un juego suficiente para establecer su propia ley. Yo he propuesto llamar a este periodo “la edad de los poetas”.¹² Digamos que, invistiendo a esa edad de medios filosóficos inéditos, Heidegger mostró que no era siempre posible, ni justo, establecer la distancia del poema mediante el procedimiento platónico del destierro. A veces se piensa que la filosofía se expone al poema de modo más peligroso: ella debe pensar por su propia cuenta las *operaciones* por las cuales el poema data una verdad del Tiempo (para el periodo considerado, la principal verdad poéticamente puesta en acción es la destitución de la categoría de objetividad como forma obligada de la presentación ontológica; de ahí el carácter poéticamente decisivo del tema de la Presencia, así sea, por ejemplo en Mallarmé, bajo su forma invertida: el aislamiento, o la Sustracción).

3] Desgraciadamente, en su montaje historial, y más particularmente en su evaluación del origen griego de la filosofía, Heidegger sólo pudo, a falta de validar el carácter en sí mismo originario del recurso al matema, *volver* sobre el juicio de interrupción, y restaurar, bajo nombres filosóficos sutiles y variados, la autoridad sacra

¹² Propuse por primera vez la categoría de una “edad de los poetas” en *Manifeste pour la philosophie* (Le Seuil, 1989). Tuve ocasión de desarrollarla en el marco del seminario de Jacques Rancière, en el Colegio Internacional de Filosofía, titulado “La política de los poetas”. Este texto apareció por otra parte en la primavera de 1992, con el título de *L'âge des poètes*, con las demás intervenciones de ese seminario (*La politique des poètes*, Albin Michel).

de la proferición poética, y la idea de que lo auténtico yace en la carne de la lengua. Hay una profunda unidad entre el recurso a Parménides y Heráclito considerados en tanto que recortes de un sitio preolvidadizo y la eclosión del Ser, por una parte, y por otra, el pesado y falaz recurso a lo sagrado en los más cuestionables análisis de poemas, especialmente los análisis de Trakl. La des-comprensión heideggeriana de la verdadera naturaleza del gesto platónico, con (en su mismo corazón) la des-comprensión del sentido matemático de la Idea –que es precisamente lo que, al desnaturalizarla, la expone al re-traso del Ser–, entraña que en lugar de la invención de una *cuarta relación* entre filósofo y poema (ni fusional, ni distanciada, ni estética) Heidegger profetice en el vacío una reactivación de lo Sagrado en el apareamiento indescifrable del decir de los poetas y del pensar de los pensadores.

Retendremos de Heidegger la devaluación de toda estética filosófica y la limitación crítica de los efectos del procedimiento platónico de exclusión. Se cuestionará, en cambio, que haga falta de nuevo, bajo condiciones que serían las del fin de la filosofía, suturar tal fin a la autoridad sin argumento del poema. La filosofía continúa porque los positivismos están agotados y los marxismos exangües, pero también porque la poesía misma, en su fuerza contemporánea, nos prescribe descargarla de toda rivalidad identificante con la filosofía, deshacer la falsa pareja del decir del poema y del pensar del filósofo. Puesto que tal pareja del decir y del pensar es en realidad aquella que, olvidadiza de la sustracción ontológica que inscribió inauguralmente el matema, forman la predicación del fin de la filosofía y el mito romántico de la autenticidad.

Que la filosofía continúe libera al poema, al poema como operación singular de la verdad. ¿Qué será el poema según Heidegger, el poema según la edad de los poetas, el poema posromántico? Los poetas nos lo dirán, ya nos lo han dicho, porque desuturar filosofía y poesía, salir de Heidegger sin regresar a la estética, es también pensar de otro modo aquello de donde procede el poema, pensarlo en su distancia operatoria, y no en su mito.

Sólo dos indicaciones.

1] Cuando Mallarmé escribe: “El momento de la Noción de un objeto es pues el momento de la reflexión de su presente puro en sí mismo o su pureza presente”, ¿qué programa traza para el poema, si éste está unido a la *producción* de la Noción? Se trataría de determinar por cuáles operaciones internas a la lengua se puede hacer

surgir una “pureza presente”, o sea la separación, el aislamiento,¹³ la frialdad de lo que no está presente sólo por no tener ya ningún vínculo presentificante con la realidad. Se podría sostener que la poesía *es* el pensamiento de la presencia del presente. Y que precisamente por ello no rivaliza en absoluto con la filosofía, la cual tiene por objeto la composibilidad del Tiempo, y no la pura presencia. Sólo el poema acumularía los medios para pensar fuera-de-lugar, o más allá de todo lugar, “sobre alguna superficie vacante y superior”, lo que del presente no se deja reducir a su realidad pero convoca la eternidad de su presencia: “Una Constelación, fría de olvido y de desuso.” Presencia que, lejos de contradecir al matema, implica *también* “el único número que no puede ser otro”.

2] Cuando Celan nos dice:

*Wurfscheibe, mit
Vorgesichten besternt
wirf dich
aus dir hinaus*

lo que Bertrand Badiou y Jean-Claude Rambach¹⁴ traducen:

*Disque constellé de
prévisions,
lance-toi
hors de toi-même*

[Disco constelado de
previsiones,
lánzate
fuera de ti mismo]

¿qué es lo íntimo de esta intimación? Se puede comprender así: cuando la situación está saturada por su propia norma, cuando el cálculo de sí misma está inscrito ahí sin tregua, cuando no hay ya vacío entre saber y prever, entonces se debe *poéticamente* estar dispuesto al fuera-de-sí. Porque la nominación de un acontecimiento, en el

¹³ Cf. aquí mismo, más adelante, el texto sobre el método de Mallarmé.

¹⁴ Cf. la recopilación de Paul Celan, *Contrainte de lumière*, traducida por Bertrand Badiou y Jean-Claude Rambach.

sentido en que yo le doy –o sea lo que, suplementación indecidible, debe ser nombrado para advenir a un ser-fiel, y por lo tanto a una verdad–, tal nominación es *siempre* poética: para nombrar un suplemento, un azar, un incalculable, hay que abreviar en el vacío de sentido, en la carencia de significaciones establecidas, en el peligro de la lengua. Hay por consiguiente que poetizar, y el nombre poético del acontecimiento es lo que nos lanza fuera de nosotros mismos, a través del aro encendido de las previsiones.

El poema liberado de la poetización filosófica habrá sido siempre sin duda esos dos pensamientos, esas dos donaciones: la presencia del presente en la perforación de las realidades, el nombre del acontecimiento en el salto fuera de los intereses calculables.

Sin embargo, nosotros los filósofos podemos y debemos dejar a los poetas el cuidado del porvenir de la poesía más allá de todo lo que haría pesar sobre ella la preocupación hermenéutica del filósofo. Nuestra tarea singular es más bien repensar, desde el punto propio de la filosofía, su vínculo o des-vínculo con el poema, en términos que no pueden ser ni los del destierro platónico, ni los de la sutura heideggeriana, ni tampoco el cuidado clasificatorio de un Aristóteles o de un Hegel. ¿Qué es lo que, tanto en el acto de la filosofía como en su estilo de pensamiento, se encuentra desde el origen bajo la condición del poema, al mismo tiempo que bajo la del matema, o la de la política, o la del amor? Tal es nuestra pregunta.

Los modernos, y mucho más aún los posmodernos, ponen naturalmente de relieve la herida que infligiría a la filosofía el modo propio en que la poesía, la literatura, el arte en general, dan testimonio de nuestra modernidad. Habría desde siempre un desafío del arte al concepto, y es a partir de tal desafío, de tal herida, como sería necesario interpretar el gesto platónico que sólo puede establecer la realeza del filósofo desterrando a los poetas.

A mi juicio, no hay nada ahí que sea propio de la poesía o de la literatura. Platón debe además mantener al amor filosófico, la *philosophia*, a distancia del amor real trabado en el malestar del deseo de un objeto. Debe también mantener a distancia a la política real, la de la democracia ateniense, para elaborar el concepto filosófico de la *politeia*. Debe igualmente afirmar la distancia y la supremacía de la dialéctica respecto de la *dianoia* matemática. Poema, matema, política y amor a la vez condicionan y ofenden a la filosofía. Condición y ofensa: es así.

La filosofía quiere y debe establecerse en ese punto sustractivo

en que el lenguaje se ordena en el pensamiento sin los prestigios y las suscitaciones miméticas de la imagen, de la ficción y del relato; donde el principio de la intensidad amorosa se desliga de la alteridad del objeto y se sostiene de la ley de lo Mismo; donde el esclarecimiento del Principio pacifica la violencia ciega que la matemática asume en sus axiomas y en sus hipótesis; donde, en fin, lo colectivo es representado en su símbolo, y no en lo real excesivo de las situaciones políticas.

La filosofía está bajo condiciones del arte, de la ciencia, de la política y del amor, pero ella es siempre mermada, herida, recortada, por el carácter acontecimental y singular de tales condiciones. Nada de este advenimiento contingente le place. ¿Por qué?

Esclarecer este displacer de la filosofía respecto de lo real de sus condiciones supone que se ponga en el núcleo de su disposición esto: que la verdad es distinta del sentido. Si la filosofía no tuviera más que *interpretar* sus condiciones, si su destino fuera hermenéutico, ella tendría placer en volverse hacia sus condiciones, y en decir interminablemente: tal es el sentido de esto que adviene en la obra poética, el teorema matemático, el encuentro amoroso, la revolución política. La filosofía sería el agregado tranquilo de una estética, de una epistemología, de una erotología y de una sociología política. Es una muy antigua tentación la que sitúa a la filosofía, cuando se cede a ella, en una sección de lo que Lacan llama el discurso de la Universidad.

Pero “filosofía” es algo que sólo comienza cuando ese agregado resulta inconsistente. Cuando no se trata ya de interpretar los procedimientos reales donde yace la verdad, sino de fundar un lugar propio en el que, bajo las condiciones contemporáneas de tales procedimientos, se enuncie cómo y por qué una verdad no es un sentido, siendo más bien un *agujero en el sentido*. Este “cómo” y este “por qué”, fundadores de un lugar de pensamiento bajo condiciones, no son practicables sino en el displacer de un rechazo de la donación y de la hermenéutica. Ellos exigen la defección primordial de la donación de sentido, el no-sentido [*l’ab-sens*” o “ausencia” de sentido], la abnegación en cuanto al sentido. O incluso la indecencia. Exigen que los procedimientos de verdad sean sustraídos a la singularidad acontecimental que los teje en lo real, y que los anuda al sentido en el modo de su obstáculo, de su brecha. Exigen por consiguiente que los procedimientos de verdad sean despejados de su cortejo subjetivo, comprendido el placer de objeto que en él se libera.

Considerar al amor según sólo la verdad que se trama sobre el Dos de la sexuación, y sobre el Dos a secas. Pero sin la tensión de placer/displacer que se sostiene del objeto de amor.

Considerar la política como verdad de lo infinito de las situaciones colectivas, como tratamiento *en verdad* de este infinito, pero sin el entusiasmo y lo sublime de tales situaciones mismas.

Considerar la matemática como verdad del ser-múltiple en y por la letra, el poder de la literalización, pero sin el entusiasmo intelectual del problema resuelto.

Considerar en fin el poema como verdad de la presencia sensible depositada en el ritmo y en la imagen, pero sin la captación corporal por ese ritmo y esa imagen.

Lo que produce el displacer constituyente de la filosofía respecto de sus condiciones, tanto del poema como de las demás, es tener que *deponer*, con el sentido, lo que en él se determina de goce, hasta el punto mismo en que una verdad viene por un boquete de saberes que hacen sentido.

Tratándose más particularmente del acto literario, cuyo núcleo es el poema, ¿cuál es el procedimiento, siempre reacio y ofensivo, de tal deposición?

El vínculo es tanto más estrecho cuanto que la filosofía es un efecto de lengua. Lo literario se especifica para ella como ficción, como comparación, imagen, o ritmo, y como relato.

La deposición toma aquí la figura de una *localización*.

La filosofía utiliza ciertamente, en la textura de su exposición, encarnaciones ficticias.¹⁵ Tal es el caso de los personajes de los diálogos de Platón y la escenificación de su encuentro. O de la conversación entre un filósofo cristiano y un improbable filósofo chino en Malebranche. O de la singularidad a la vez épica y novelesca del Zaratustra de Nietzsche, hasta tal punto sostenido en la ficción de un personaje, que Heidegger puede preguntar en un texto quizá demasiado hermenéutico: “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?”

La filosofía usa la imagen, la comparación y el ritmo. La imagen del sol sirve para exponer con toda claridad una presencia que exis-

¹⁵ Pensamos evidentemente aquí en los brillantes análisis que Deleuze y Guattari proponen del “personaje conceptual” en su *Qu'est-ce que la philosophie?*, posterior al presente ensayo. Habría sin embargo que marcar la distancia. Para mí, la teatralidad filosófica designa esto: que la esencia de la filosofía (la captación “en Verdad”) es un acto. Para Deleuze y Guattari, todo está como siempre referido al movimiento y la descripción: el personaje conceptual es el nómada del plano de immanencia.

te esencialmente *retirada* en la Idea del Bien. Y quién no conoce el maravilloso parágrafo 67 de la *Monadología* de Leibniz, pleno de cadencias y de aliteraciones: "...cada porción de la materia puede ser concebida como un jardín lleno de plantas, y como un estanque lleno de peces. ¿Pero cada rama de la planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores es todavía tal jardín o tal estanque?"

En fin, la filosofía usa el relato, la fábula y la parábola. El mito de Er cierra *La república* de Platón. La filosofía de la Historia de Hegel es en muchos aspectos el relato monumental, y la recitación, de esas grandes entidades subjetivas que llevan el nombre de Oriente, Grecia o Roma. Y "Zaratustra al morir tiene la tierra abrazada."

Sin embargo, esas ocurrencias de lo literario como tal están situadas bajo la jurisdicción de un principio de pensamiento que ellas no constituyen. Ellas son *localizadas* en puntos donde, para consumir el establecimiento del lugar en que se enuncia por qué y cómo una verdad agujerea el sentido y escapa a la interpretación, es necesario justamente, por una paradoja de exposición, proponer una fábula, una imagen o una ficción, a la interpretación misma.

La filosofía ha sustraído en los procedimientos de verdad que la condicionan toda *aura* de sentido, todo temblor y todo *pathos*, para captar la *comprobación de lo verdadero* como tal. Pero hay un momento en que ella cae sobre el más acá radical de todo sentido, el vacío de toda presentación posible, la perforación de la verdad como agujero *sin bordes*. Ese momento es aquel en que el vacío, el no-sentido [*l'ab-sens*], tal como la filosofía los encuentra ineluctablemente en el punto de la comprobación de lo verdadero, deben ser a su vez presentados y transmitidos.

El poema llega a la filosofía cuando ésta, en su voluntad de dirección universal, en su vocación de hacer habitar por todos el lugar que ella edifica, cae bajo el imperativo de tener que proponer al sentido y a la interpretación el vacío latente que sutura toda verdad al ser del cual es verdad. Esta presentación de lo impresentable vacío exige el despliegue en la lengua de sus recursos literarios. Pero a condición de que ello ocurra en ese punto mismo, por lo tanto bajo la jurisdicción general de un estilo muy diferente, el de la argumentación, el de la vinculación conceptual, o el de la Idea.

El poema llega a la filosofía *en uno de sus puntos*, y esta localización no es nunca regulada por un principio poético o literario. Ella depende del momento en que el argumento dispone lo impresentable, y en que, por una torsión que el argumento prescribe, la desnu-

dez de las operaciones de lo verdadero no es transmisible sino por un retorno, siempre inmoderado, al placer del sentido, que es también y siempre un placer de los sentidos. Lo literario en filosofía es la vección, en un efecto de sentido, porque la relación de una verdad con el sentido es una relación defectiva, o vaciada. Es esta defeción lo que expone a la filosofía al imperativo de una ficción localizada. El momento en que la argumentación falla imita, bajo el poder del argumento mismo, esto: que la verdad pone al saber en falta.

No es sorprendente en tales condiciones que el mayor poema filosófico conocido sea el de un autor para quien el Vacío como tal es el principio original de un materialismo intransigente. Se trata, como es obvio, de Lucrecio. Para Lucrecio, toda verdad se establece por una combinación de marcas, una lluvia de letras, los átomos, en lo impresentable puro que es el vacío. Esta filosofía es particularmente sustraída al sentido, particularmente decepcionante para el goce interpretativo. Es además imposible de incorporar al esquema heideggeriano de la metafísica. Nada en ella es ontoteológico, y no hay para Lucrecio ningún ente supremo: el cielo está vacío, los dioses son indiferentes. ¿No es notable que el único pensador que fuera también un inmenso poeta sea justamente el que hace caer en falta al montaje histórico heideggeriano, el que hace pasar la historia del ser en una multiplicidad diseminada ajena a todo lo que Heidegger nos dice de la metafísica a partir de Platón? ¿No es un síntoma que esta singular fusión del poema y de la filosofía, única en la historia, sea precisamente del todo ajena al esquema sobre el cual Heidegger piensa la correlación entre el poema y el pensamiento? Es sin embargo tal pensamiento materialista, neutro, por completo orientado hacia la deposición de lo imaginario, hostil a todo efecto no analizado de presencia, lo que exige para exponerse el prestigio del poema.

Lucrecio sostiene de punta a punta la filosofía por el poema, por la razón misma que aparentemente debería comprometerlo en el destierro de tipo platónico. Porque su único principio es la diseminación material. Porque ella expone como lugar para la comprobación de lo verdadero la más radical defeción de los vínculos sagrados.

Al comienzo del libro 4 del *De rerum natura* [*De la naturaleza de las cosas*], que se debería traducir como “De lo real del ser-múltiple”, Lucrecio se propone, a contrapelo de lo que quiere Platón, legiti-

mar al poema como imperativo de exposición de su filosofía. ¿Cuáles son sus argumentos? Hay principalmente tres.

En primer lugar, el libro trata, dice Lucrecio, de una “cosa oscura”. Y la presentación de esta oscuridad del ser exige la luz en y por la lengua, los versos luminosos del poema: “*obscura de re tam lucida pango carmina*”.

Luego, Lucrecio se esfuerza por liberar al espíritu de los lazos opresores de la religión. Para operar esta desvinculación, esta sustracción al sentido que la religión derrama generosamente, hace falta una fuerza del decir, un prestigio, que las gracias de la Musa prodigan.

Por último, la verdad desnuda, anteriormente a la ocupación de su lugar, parece esencialmente triste. El lugar filosófico, el lugar de la comprobación de lo verdadero, cuando es visto *de lejos*, es, para la mayoría de los hombres, melancólico. Esta deposición del placer debe ser sostenida por un placer supernumerario y lateral, el que prodiga la aparición, dice Lucrecio, de la “dulce miel poética”.

El poema viene pues esta vez a reabrir toda la exposición filosófica, toda la dirección filosófica hacia la universal ocupación de su lugar. Lo hace bajo la triple conminación de la melancolía de las verdades vistas de lejos, o, dice Lucrecio, “no todavía practicadas”; de la desvinculación, o sustracción del sentido, que oblitera la religión; y, en fin, de lo oscuro, cuyo corazón es el impresentable vacío, que adviene a la transmisión por la luz rasante de su cuerpo lingüístico glorioso.

Pero lo que en tales conminaciones mantiene firmemente la distancia entre filosofía y poesía permanece. Porque la lengua y el encanto del verso no están ahí en posición de suplemento. Escoltan la voluntad de la transmisión. Son pues aún y siempre localizados, prescritos. La ley real del discurso sigue siendo el argumento constructivo y racional, tal como Lucrecio lo recibe de Epicuro. Lucrecio explica por qué recurrió al poema; es casi una excusa, cuyo referente es aquel al que se dirige, y al que hace falta persuadir de que la tristeza de lo verdadero visto de lejos se convierte en la alegría del ser visto de cerca. Cuando se trata de Epicuro, lo que se requiere no es ya la legitimación, sino el puro y simple elogio. El poema debe ser dispensado, el argumento debe ser loado. La separación permanece, esencial.

Es que el poema se expone a sí mismo como imperativo en la lengua, y al hacerlo *produce* verdades. La filosofía no produce ninguna.

Ella las supone, y las distribuye sustractivamente, según su régimen propio de separación respecto del sentido. La filosofía no convoca por sí misma al poema sino ahí donde tal separación debe exponer lo que el argumento, que la encuadra y la bordea, sólo puede sostener retornando a lo que lo ha vuelto posible: la singularidad efectiva de un procedimiento de verdad, singularidad que está en el asunto, en la napa, en la fuente del sentido.

El poema es convocado por la filosofía cuando ésta debe *también* decir, en la expresión de Lucrecio: “Recorro lugares no abiertos del dominio de las piérides, jamás antes hollados. Me gusta ir y beber en las fuentes vírgenes.”

El poema viene a marcar el momento de la página vacía de donde el argumento procede, ha procedido, procederá. Ese vacío, esa página vacía, no es: “todo es pensable”. Es, por el contrario, bajo una marca poética rigurosamente circunscrita, el medio para decir, en filosofía, que una verdad al menos, en otra parte, pero real, existe, y para extraer de esta comprobación, contra la melancolía de quienes miran de lejos, las más gozosas consecuencias.

EL MÉTODO DE MALLARMÉ: SUSTRACCIÓN Y AISLAMIENTO¹⁶

1. *A la nube agobiante callado,*

Mallarmé* indica sin rodeos que su método, su lógica, es precisa-

¹⁶ La tercera parte de este texto, dedicada a la función especulativa de la “pureza” en los poemas de Mallarmé, constituía un fragmento de un proyecto de libro (titulado *La déliaison [La desconexión]*) que finalmente renuncié a publicar. La razón de tal renuncia –François Wahl no está convencido sobre este punto– fue que el completo desarrollo del libro suponía más vastas investigaciones, y en particular el examen de la teoría matemática de las categorías. Todo ese trabajo está en curso y se integrará un día en lo que considero como un tomo 2 de *El ser y el acontecimiento*, que mantendrá con el volumen aparecido, toda proporción guardada, la relación que la *Fenomenología del espíritu* mantiene con *La ciencia de la lógica*.

En 1989 extraje de ese fragmento una conferencia, “Mallarmé, pensador y/o poeta”, pronunciada en España a invitación del departamento de francés de la Universidad de Granada.

Yo quería, en el presente libro, dar un bosquejo amplio de mis estudios mallarmeanos, puesto que también, desde hace veinte años, Mallarmé es para mí emblemático de la relación entre filosofía y poesía. Y pensaba hacerlo sobre el material de poemas singulares, y no mediante algún sobrevuelo hermenéutico. Me parecía, por otra parte, que era unilateral no hacerlo más que a partir del poema *Prosa*, que, ejemplar en cuanto al operador de aislamiento, no lo es en cuanto a los prodigiosos operadores sustractivos cuyo inventor es Mallarmé.

Tomé finalmente la decisión de dar una nueva versión, a veces poco modificada, de los estudios de poemas contenidos en mi *Teoría del sujeto (Théorie du sujet, Le Seuil, 1982)*. Diez años pasaron desde ese libro de transición, a la vez demasiado complejo y demasiado expuesto. Los conceptos de *El ser y el acontecimiento* vinieron a aclarar lo que estaba todavía entorpecido por la esperanza de regenerar el pensamiento dialéctico. El *desfase* así producido reorganiza la lectura de los poemas, sin dejar de conservar las bases del desciframiento.

Ésta es una ocasión para volver a decir todo lo que debo a Gardner Davies, que desde entonces, desafortunadamente, y sin que en términos de opinión y de prensa se haya saludado su obra como se hubiera debido, se convirtió en ese ausente memorable del que los libros son, en el sentido de Mallarmé, su verdadera tumba.

* “...invento una lengua que debe brotar necesariamente de una poética muy nueva”. La cita es de Mallarmé, que juega permanentemente no sólo con la polisemia de las palabras sino con los parónimos, con las resonancias, coincidencias y semejanzas ortográficas, fonéticas y semánticas de palabras diversas. A ello se debe que se reproduzcan aquí, junto a la traducción, los textos originales en que se basan las disquisi-

mente eso de lo que el poema inscribe la falta, o el “callar”. Así, el poema es “cifración melódica callada de los motivos que componen una lógica”. Digamos que el poema, como ejercicio de un pensamiento, sustrae (y él es *el acto* de tal sustracción) el pensamiento de ese pensamiento.

La complejidad del poema tiene desde ese momento dos fuentes:

1] El carácter inaparente de lo que lo gobierna.

2] La multiplicidad de las operaciones sustractivas, que no se confunden de ningún modo con la simplicidad (¿dialéctica?) de la negación. Yo establecería, en efecto, que hay *tres* tipos de “negación” en Mallarmé: el desvanecimiento, la anulación y la forclusión.

El hilo conductor del esclarecimiento es sintáctico y no deriva de la interpretación, o de la semántica. Mallarmé es formal sobre este punto: “¿Qué pivote busco en esos contrastes con la inteligibilidad? Es necesaria una garantía –La sintaxis.”

En la apropiación filosófica del poema de Mallarmé, que supone la restitución de la carencia (el pensamiento, bajo el signo de la Verdad, de las operaciones de un pensamiento), se comenzará siempre por una “traducción” que no es sino el allanamiento, o puntuación, del devenir sintáctico.

Veamos el poema:

*À la nue accablante tu
Basse de basalte et de laves
À même les échos esclaves
Par une trompe sans vertu*

*Quel sépulcral naufrage (tu
Le sais, écume, mais y baves)
Suprême une entre les épaves
Abolit le mât dévêtu*

ciones de Badiou. La traducción (más literal que poética, ya que esto último –que requeriría quizá una “versión”– podría a veces no ayudar a comprender lo que discutir el autor en sus análisis) busca en lo posible ser fiel a la métrica, la sintaxis y las equivalencias semánticas, pero evidencia, de modo inevitable, la impenetrabilidad y la indecidibilidad del significante, tanto en el texto original como, más notoriamente aún, en la versión castellana, donde una sintaxis, un léxico y una fonética distintas no pueden dejar de alterar o desviarse, en algunos casos, del texto de partida. Lo mismo vale, por idénticos motivos, para algunos de los textos de Rimbaud en el capítulo siguiente. [T.]

*Ou cela que furibond faute
De quelque perdition haute
Tout l'abîme vain éployé*

*Dans le si blanc cheveu qui traîne
Avarement aura noyé
Le flanc enfant d'une sirène.*

[A la nube agobiante, callado,
baja de basalto y lavas,
en los mismos ecos esclavos
por una trompa sin virtud,

¿qué sepulcral naufragio (tú
lo sabes, espuma, mas ahí babeas),
supremo uno entre los restos,
abolió el mástil desnudo?

¿O será que furibundo, a falta
de una perdición alta,
todo el vano abismo desplegado

en el blanquísimo cabello que arrastra,
avaramente habrá ahogado
el seno infante de una sirena?]

Hay que restituir filosofía, en primer lugar, bajo el mando de la hipótesis gramatical:

-Que el “*tu*” del primer verso es participio pasado de *tair* [ca-llar], para relacionar con naufragio (¿qué naufragio, callado en el mar, abolió el mástil que ha perdido sus velas?).

-Que “*par une trompe sans vertu*” [“por una trompa sin virtud” o “por una sirena (de barco) sin fuerza”] se relaciona con el participio (¿qué naufragio ha sido callado en el mar por el efecto de una ineficaz alarma o bocina?).

-Que “*à même*” [“en los mismos”] se relaciona con *basse* [“baja, cargada”]: (la nube, baja, cargada, de basalto y lavas, está en los mismos, por lo tanto muy cerca, pegada sobre los ecos esclavos).

-Que el segundo cuarteto es una pregunta (“*Quel naufrage...?*”).

-Que, en los tercetos, hay que ver una coma después de furibun-

do, así como después de alta (*“furibond, faute d’une perdition haute, tout l’abîme...”*).

–Que “furibundo” se dice del abismo, culpable de haber sumergido a la sirena por efecto de tal furor.

De la sumisión a estos imperativos, únicos capaces de integrar el total del material, resulta un primer estado reconstruido, donde el poema es retirado de toda poesía, librado a su prosa latente, para que la filosofía pueda volver a esta poesía desde la prosa, para sus propios fines:

¿Qué naufragio ha pues engullido hasta el mástil, con sus velas arrancadas, que era el último vestigio de un navío? La espuma que se ve sobre el mar, huella del desastre, lo sabe, pero nada dice. La bocina, sirena o trompa del navío, que habría podido avisárnoslo, no se hizo escuchar, impotente, sobre ese cielo bajo y ese mar sombrío, color de roca volcánica, que aprisiona el eco posible del llamado de socorro.

A menos que, furioso por no haber tenido ningún navío para desaparecer, el abismo (mar y cielo) haya engullido a la sirena, cuyo cabello no sería sino la espuma blanca.

Todo parte de una atestación de diferencia: hay el lugar, la situación, mar y cielo confundidos. Y existe la espuma, que es el rastro o la huella (el nombre), en el lugar, de un haber-tenido-lugar (un acontecimiento). El poema debe *tratar* la huella, serle fiel.

La huella (la espuma) es como un nombre que sabe (*“tu le sais”*), pero oblitera ese saber (*“mais y baves”*). El poema deberá pues *nombrar el nombre*, es decir, hacerlo valer como nominación acontecimental. El nombre se emplea aquí mediante dos hipótesis, separadas por *“ou cela que”*:

–la espuma sería la huella o el rastro, en el lugar, del naufragio de un navío;

–la espuma sería la huella o el rastro de la sumersión de una sirena.

A partir de la espuma, que suplementa la desnudez del lugar, “navío” y “sirena” son dos términos evanescentes. Ellos marcan la primera operación sustractiva, la del acontecimiento en sí mismo, en tanto que no se da nunca sino abolido. La espuma sólo es lo que viene a nombrar tal abolición. El navío es supuesto en el naufragio, la sirena en la sumersión, o el ahogamiento.

Para subrayar que del nombre del acontecimiento no se infiere

sino su desaparición, Mallarmé organiza aún, a partir del término evanescente que dará cuerpo a ese desaparecer, cadenas metonímicas, que pulen ese cuerpo supuesto hasta los confines de lo nulo: el navío sólo es evocado por la abolición, ni siquiera de su totalidad, sino de su mástil, último resto, o por el hipotético llamado de una bocina o sirena inaudible. La sirena se resuelve en su propia cabellera de infancia, que no es al fin sino un único y blanco cabello.

Si convenimos en poner entre corchetes la acción sustractiva del desvanecimiento del término que se supone supernumerario del lugar (el acontecimiento-navío, el acontecimiento-sirena), las dos cadenas, rotas por "*ou cela que*" ("o será que"), se presentan así:

espuma	{	navío (naufragio) → mástil (desnudo y abolido) → trompa (sin virtud)
		sirena (sumergida) → cabello

Los términos evanescentes tienen todas las características de la nominación acontecimental:¹⁷

–que sean dos los inscribe en lo indecible (esto, o también aquello);

–convocan, del lugar o de la situación, su vacío, que es su ser, en tanto que ser: el navío es engullido, la sirena "avaramente" sumergida, como si los términos no tuviesen su efecto más que mediante una reabsorción en la profundidad vacía del abismo marino en cuya superficie están, en la indecible espuma, la delegación desapareciente.

Sin embargo, que haya *dos* hipótesis, dos evanescencias, para rellenar la traza (la espuma) con la desaparición del haber-tenido-lugar, no es sólo, para Mallarmé, el símbolo de lo indecible. Porque la introducción de la sirena supone una negación segunda, *que no es del mismo tipo que la primera*. Ciertamente, dos veces el navío suplementa el lugar en el no-haber-quizá-tenido-lugar de su naufragio: despoja sus velas, extingue su trompa (su sirena, ya, pero de alarma), para abolir sus restos supremos; pero enseguida el naufragio

¹⁷ La teoría de la nominación acontecimental está fundada en la meditación 13 de *El ser y el acontecimiento*. El vocablo empleado es el de intervención, que remite además a lo que, en mi libro anterior, *¿Se puede pensar la política? (Peut-on penser la politique?)*, Le Seuil, 1985), es pensado como "interpretación-corte", y no está por lo tanto completamente extirpado de una orientación hermenéutica. Es Jean-François Lyotard quien me ha hecho observar que había ahí, en realidad, un *acto*: el de una nominación.

mismo (y no sólo el navío) es puesto en duda. Se trataría más bien de una sirena. La primera sustracción figura el desvanecimiento del término acontecimental supuesto bajo la espuma que lo re-traza. La segunda *anula el desvanecimiento en sí mismo*. Y, sobre el fondo de tal anulación, se quita el segundo y terminal término evanescente (la sirena).

Así, el segundo término evanescente se inscribe en la puesta en falta del primero, carencia radical porque versa no ya sobre el término (el navío) sino sobre su desaparición (el naufragio, el navío). “*Ou cela que...*” [literalmente “¿O eso que...”, traducido como “¿O será que...” (T.)] procede a la abolición de lo abolido, y *marca* así la indecidibilidad del acontecimiento mediante la escisión anuladora de su suposición.

De manera que todo desvanecimiento (primera sustracción, acontecimiento puro dado bajo el nombre primitivo que es la espuma) debe ser suspendido, si la acontecimentalidad del acontecimiento *es* su carácter indecible. A esta segunda sustracción, que es como la sustracción a sí misma de la sustracción misma, la llamaremos *anulación*.

Lo que ha tenido lugar, el navío, debe llegar a faltar en su haber-tenido-lugar, si el poema es pensado desde el acontecimiento *como tal*. Mientras que adviene, ideal, la sirena, que es el acontecimiento confirmado en su acontecimentalidad, porque ha atravesado la prueba de un desvanecimiento de su evanescer. Así, sólo el poema puede hacernos el don del acontecimiento *con su indecidibilidad*. La anulación es finalmente lo que *agrega* a la sustracción evanescente del acontecimiento la necesidad de decidir su nombre. Y ¿cómo poner poéticamente en escena tal decisión si no mediante la revocación del primer nombre supuesto, y por el marcaje sintáctico (“*Ou cela que*”) de una *opción*?

Este poema piensa pues el pensamiento del acontecimiento, haciéndolo apoyarse en un nombre aún sin concepto (la espuma), que deja en suspenso si el vacío del lugar fue verdaderamente convocado en su ser, la opción pura, al punto de lo indecible, entre dos términos evanescentes encargados de retener el haber-tenido-lugar: el navío y la sirena. La anulación es la tachadura del desvanecimiento acontecimental mediante una decisión que exige la indecidibilidad constitutiva de lo que ha venido a suplementar, el tiempo de un desaparecer, la atonía del lugar.

2. *Sus puras uñas muy alto*

La sustracción tiene para siempre su emblema en un poema del que Mallarmé estaba bastante orgulloso, y que calificaba como “soneto nulo reflejándose en todas las formas”, o también –título de la primera versión– como “soneto alegórico de sí mismo”.

Y es que “*Sus puras uñas muy alto...*”, dedicado como siempre al pensamiento del acontecimiento puro a partir de su rastro decidido, despliega la totalidad de las operaciones sustractivas, agregando al desvanecimiento y a la anulación esa forclusión que nos abre al tema de lo innombrable.¹⁸

Damos, sin detallar la operación sintáctica, el poema y la preparación en prosa que lo libra a una primera *captación*:

*Ses purs ongles très haut dédiant leur onyx,
L'Angoisse, ce minuit, soutient, lampadophore,
Maint rêve vespéral brûlé par le Phénix
Que ne recueille pas de cinéraire amphore*

*Sur les crédences, au salon vide: nul ptyx,
Aboli bibelot d'inanité sonore,
(car le Maître est allé puiser des pleurs au Styx
Avec ce seul objet dont le Néant s'honore).*

*Mais proche la croisée au nord vacante, un or
Agonise selon peut-être le décor
Des licornes ruant du feu contre une nixe,*

*Elle, défunte nue en le miroir, encor
Que, dans l'oubli fermé par le cadre, se fixe
De scintillations sitôt le septuor.*

[*Sus puras uñas muy alto* consagrando su ónix,
la angustia, esta medianoche, sostiene, lampadófora,
vario sueño vespertino quemado por el Fénix
que no recoge ninguna cineraria ánfora

¹⁸ Sobre lo innombrable se verán, más adelante, los desarrollos de la “Conferencia sobre la sustracción” y de “La Verdad: forzamiento e innombrable”. Véanse las valiosas indicaciones de François Wahl en el prefacio.

sobre los aparadores, en el salón vacío: ningún ptyx,
 abolido bibelot de inanidad sonora
 (pues el Maestro fue a abreviar llantos al Styx
 con ese único objeto del que la Nada se honra).

Pero cerca de la ventana al norte vacante, un oro
 agoniza según quizá el ornamento
 de unicornios embistiendo con fuego a una nix,

ella, difunta desnuda en el espejo, aunque
 en el olvido cerrado por el marco se fijan
 centelleos apenas surge el septeto.]

En un salón vacío, a medianoche, no reina sino la angustia, que se nutre de la desaparición de la luz. Como una antorcha en forma de manos elevadas que sólo sostuviera una llama extinguida, esta angustia del vacío no es curable por ningún resto de sol poniente, ni siquiera por las cenizas que se hubiesen podido recoger en una urna funeraria.

El poeta, maestro de los lugares, partió hacia el río de la muerte, llevando consigo un significante (el ptyx) que no remite a ningún objeto existente,

Sin embargo, cerca de la ventana que se abre al norte, brilla muy débilmente el marco dorado de un espejo donde están esculpidos unicornios persiguiendo a una ninfa.

Todo eso va a desaparecer; es como si la ninfa se ahogara en el agua del espejo, donde no obstante surge el reflejo de las siete estrellas de la Osa Mayor.

El acontecimiento supuesto en el poema es evidentemente la puesta de sol, ese “sueño vespertino” que es la metáfora más constante, en Mallarmé, del desaparecer como tal. Todo el soneto se dedica a encontrar y a tratar, en el lugar (no ya mar y cielo, sino un salón vacío), las huellas de ese desvanecimiento glorioso, lo que yo llamo los nombres primitivos del acontecimiento, en sí mismos soportes de lo indecible (como lo era, en el poema precedente, la espuma).

La extrema complejidad resulta esta vez de que los dos cuartetos versan no sobre una huella dada, *sino sobre la ausencia aparente de toda huella*. Es evidentemente en este punto donde se libera el máximo de omnipotencia de la nominación en cuanto al acontecimiento puro: sería posible que una cosa en el lugar, o situación, esté tan *re-*

tirada respecto de la desaparición acontecimental que hiciera falta tenerla por simplemente innombrable.

Los tercetos nos devuelven la lógica latente que conocíamos ya, la del desvanecimiento y la anulación. Comencemos pues por lo que se abre con el “pero” encargado de despedir la angustia de lo innombrable.

El sol poniente es el acontecimiento en los linderos del día y de la noche. Se metaforiza en la situación (el salón vacío), una primera vez, mediante división del espejo: marco dorado con unicornios de un lado, espejo oscuro del otro. El marco dorado es como el sol evanescente cuyo espejo es la noche. La agonía del oro del marco induce a la nix (la ninfa de las aguas), que es propiamente una divisibilidad desapareciente: perseguida por el fuego de los unicornios del marco, se sumerge, nueva sirena, en la noche del espejo. Este término evanescente ejemplar, para confirmar lo indecible del acontecimiento, debe ser a su turno desvanecido. Así como la nix sería en efecto totalmente abolida en el espejo (“difunta desnuda”), si no llegara, en el régimen esta vez de la anulación, introducido muy clásicamente por el “aunque”, el reflejo de la constelación.

Ateniéndonos a los tercetos tenemos pues:

–El soporte primitivo donde se escenifica que el acontecimiento-sol sea nombrado, y que es el espejo.

–Un primer término evanescente, una primera tentativa de nominación, que es la nix.

–Un segundo término, relacionado con el primero por anulación de su desaparecer, y que en adelante “fija” una fidelidad nocturna posible al acontecimiento: la constelación.

Así el acontecimiento-sol nos es librado, supernumerario al vacío del salón, mediante la opción de la estrella, y esta opción, que anula la de la nix, señala lo indecible.

¿Qué significa entonces la larga preparación de los cuartetos?

A diferencia de los poemas que nos entregan de entrada la suplementación del lugar mediante un nombre primitivo (mar + espuma), tenemos al comienzo de este soneto una inspección vana del lugar, que no encuentra sino tardíamente el espejo capaz de exceder su nulidad “objetiva”. Vemos que sucesivamente el ánfora (funeraria), el maestro (en el Styx) [la Estigia de la mitología, laguna de los infiernos formada por un río que los rodea siete veces (τ.)] y el ptyx (inexistente), hacen como una triple banda de lo sustractivo. [Este poema sin título ha sido llamado por algunos “Soneto en yx”

(T.)] El primero de los términos (el ánfora) sólo contendría cenizas, el segundo está muerto, y el tercero es una palabra que no dice palabra. Pero, sobre todo, *ninguno está ahí*, ninguno es atestiguable en la situación: “nada de cineraria ánfora”, “el Maestro se fue”, “ningún ptyx”. Tales entidades son con seguridad de la clase de los términos evanescentes (o de las nominaciones acontecimentales), pues no tienen de ser más que el designar al no-ser. Sin embargo no pueden desvanecerse, asignados como están al lugar de una *ausencia* radical, y por consiguiente sin efecto nombrable. En lo cual difieren esencialmente del supuesto navío, que se infería de la espuma, o del espejo, que se puede distinguir en la penumbra. Estas entidades *no trazan nada*, no hacen sino faltar.

Tampoco se podrá sostener que tales términos son, como la nix (o el navío), aquejados de anulación. Puesto que, para que un término evanescente sea anulado y su sustracción sirva para presentar lo indecible, todavía hace falta que se relacione con una traza (la espuma, el espejo) cuya anulación indicará que soporta *otra* ocurrencia nominal: la sirena o la constelación.

El ánfora, el maestro o el ptyx tienen todos los atributos del término evanescente, salvo el acto suponible del desvanecimiento, que sólo fija su capacidad de convocatoria en cuanto al acontecimiento. Y tienen todos los atributos del término anulado, salvo que sólo se anula lo que se ha podido suponer, en el punto de lo indecible, que se trataba de un término desvaneciente.

O más aún: en el lugar de estos términos *no puede venir ningún otro*, como la sirena viene al punto del navío, o la constelación al punto de la nix. Esos términos son propiamente *insustituibles*.

Hay pues que asignar a tales términos una muy diferente función sustractiva, que no es ni el desvanecer, eco del acontecimiento, ni la anulación por opción, eco de la indecidibilidad. De esos términos se dirá que son portadores de una forclusión: ellos indican *que la potencia de verdad que el acontecimiento distribuye en la situación no agota el todo de esa situación*. Es forcluido de esta potencia que exista lo sustraído *como tal*, falta incalificable, o incluso alguna cosa que el marcaje fiel del acontecimiento, la constelación que hace traza del acontecimiento-sol, no puede nunca visitar ni nombrar.

Si los términos primitivos (espuma, espejo) son la apuesta de un marcaje del acontecimiento al designar el sitio, si los primeros términos evanescentes (navío, nix) operan sustractivamente tal marcaje, si, por último, los términos salidos de la anulación (sirena, cons-

telación) indican la indecidibilidad y comprometen el pensamiento victorioso (la verdad), los términos en forclusión hacen las veces de retén: exhiben, en el lugar *como ausencia en sí*, una zona que es la de *lo innombrable*.

De ahí que haya que distinguir, en la complejidad poética de las operaciones sustractivas:

–El desvanecimiento, que tiene un valor de marcaje.

–La anulación, que revela lo indecible y sostiene la verdad.

–La forclusión, que señala lo innombrable, y fija, para el proceso de verdad, un infranqueable límite.

Ahora bien, ¿qué nos dice este poema en cuanto al “contenido” de lo innombrable, tal como lo libera metafóricamente la falta radical (lo que es sustraído a todo control de la verdad postacontecimental)?

El Maestro (el poeta) está “en el Styx”, lo que indica claramente que, en la ausencia en sí del lugar, él figura la sustracción del sujeto. Que todo poema, en el establecimiento de su lugar, se las arregla con la forclusión de su sujeto, es un verdadero teorema de Mallarmé: “El derecho a no realizar nada excepcional o que escape a las artimañas vulgares, lo paga, cada cual, con su omisión, y se diría que con su muerte como tal.” La forclusión implica aquí que en el lugar del poema el poeta permanecerá innombrado. Y, más generalmente, que desde el interior de un proceso de verdad el sujeto de tal proceso no es nombrable.

No hay “cineraria ánfora”. Esta vez, la sustracción se refiere a la muerte. La potencia afirmativa de una verdad, tal como la constelación libera su apoyo bajo la condición desvanecida del acontecimiento-sol, viene a chocar contra la muerte como sobre lo que no está nunca *ahí*.

Por último, el *ptyx* es simultáneamente “abolido bibelot de inanidad sonora”, y por lo tanto puro significante sin significación, y “único objeto del que la Nada se honra”, o sea materialidad sin referente, objeto sin objeto. Esta vez es claro que se trata de la lengua misma, de lo poético del poema, lo que no tiene ninguna otra garantía que la lengua, de modo que a su no-todo no corresponde ningún referente atestiguable salvo la Nada cuyo distanciamiento se soporta.

Así, los términos forcluidos implican que lo innombrable puede decirse ya sea como sujeto, o como muerte, o bien como lengua. Por victoriosa que pueda ser (en el espejo donde salva la situación

del olvido de lo que le ocurre), una verdad poética no puede *forzar* el decir, ni el sujeto que induce (el poeta), ni el cese que prepara (la muerte), ni el material que tritura (la lengua “en sí”).

Que tales términos sean insustituibles nos dice, para terminar, que en el punto de lo innumerable se tiene una singularidad que no relevaría nunca ninguna metáfora.

3. *Prosa (para des Esseintes)**

Las tres operaciones sustractivas (desvanecimiento, anulación y forclusión) y sus tres objetivos de pensamiento (el acontecimiento, lo indecible y lo innumerable) no fijan la apuesta última del poema, sino solamente sus condiciones (hace falta que algo haya tenido lugar, lo cual no es el lugar) y sus límites (no todo ocurre en el decir). La cuestión última es la de la verdad, o la de la Idea, o la de la Noción, de la cual la ocurrencia supone esquemas de ruptura y de singularización que no libera la mera dialéctica negativa.

Descartemos algunas falsas apariencias en cuanto a lo que se juega en un poema.

No se trata en absoluto de duplicar el mundo mediante imaginaciones consolatorias disparatadas: “El Moderno desdeña imaginar”, y el poeta tiene por gesto, al llegar a la morada de la verdad, “prohibir el sueño, enemigo de su misión”.

Tampoco conviene transmitir la Presencia de una naturaleza: “La Naturaleza tuvo lugar, y no se agregará más”, y “la mañana fresca [...] no murmura por agua que no vierta mi copa” [*flûte*, que también significa “flauta”, además de un tipo de “copa” (T.)]; entiéndase: ningún éxtasis natural puede soportar el desafío de la producción poética.

El poema, por último, nada tiene de una confidencia subjetiva: hemos visto que el sujeto está en posición de innumerable.

El poema de Mallarmé no es pues ni elegíaco, ni himnico, ni lírico. ¿Qué viene a liberar? Mallarmé lo dice explícitamente: el objeto del poema es la Noción, cuya metáfora es también su Número. Pero ¿qué es una noción? “El momento de la Noción de un objeto es

* Des Esseintes es el nombre del personaje único –escéptico, vicioso y excéntrico– de la novela *Al revés (À rebours)*, del escritor naturalista francés Joris-Karl Huysmans, en la que dedica ocho páginas a comentar el arte de Mallarmé. [T.]

[...] el momento de la reflexión de su presente puro en sí mismo, o de su pureza presente.” El atributo característico de la noción es su *pureza*. El objeto del poema es lo puro; la tramoya poética no es sustractiva más que con vistas a una purificación.

Citaremos, entre decenas de ejemplos, como confirmación:

–El Número del golpe de suerte, que no tiene oportunidad de producirse idealmente si no es “resultado estelar”.

–La virginidad metafórica de Herodías.

–“El puro vaso de ninguna bebida.”

–“El sentido más puro” que el poeta ha dado a las “palabras de la tribu”.

–El “virgen héroe de la espera póstuma”.

–El “puro destello” del Cisne.

–En las notas para la última parte de *Igitur*: “Partida la Nada, queda el castillo de la pureza.”

Sin embargo, ¿qué es la pureza? Se sostendrá que es la composición de una Idea tal que ningún vínculo la retiene ya. Una idea que capture del ser su indiferencia a toda relación, su centelleo separado, su multiplicidad de la que no resulta ningún Todo. Su frialdad (“frío de olvido y de desuso”). Su disyunción, cuyo emblema es el mar, que “se disyunta, propiamente, de la naturaleza”. Su virginidad, en el sentido de una blancura separadora, de un corte convincente, como en ese texto famoso donde el puro Dos del blanco (antes de la escritura y después de la escritura) es la única prueba de la Idea: “Virginidad que solitariamente, ante una transparencia de la mirada adecuada, es como divisada en sus fragmentos de candor, uno y otro, pruebas nupciales de la Idea.”

Lo que la pureza de la Noción, tal como el poema está dispuesto para hacerla ocurrir, designa por encima de todo, es la soledad desligada del ser, el carácter inefectivo de toda ley, de todo pacto que ligue y religue. El poema enuncia que la condición del ser es no estar en relación con nada (“Nada, esta espuma, virgen vierte”). Así, el heroísmo del pensamiento-poema se dice en tres palabras: 1] la negación de toda relación natural; 2] el obstáculo a franquear, que es él mismo, sujeto librado a la angustia del no-lugar; 3] el victorioso surgimiento de la Idea. Tres palabras que anuda la impronta del verso:

–“soledad, arrecife, estrella”;

–“noche, desesperación y pedrería”.

Diamante, estrella, cisne, “rosa en las tinieblas”... Extirpado del

reino del vínculo, sustraído tanto a la naturaleza como al *pathos* de la conciencia, ubicado sobre fondo de nada, ante el vacío latente de lo múltiple puro, el ser brilla, lejano, pero mensurable *en verdad*. Capturada por la operación del poema, la pureza del ser, como la del gesto de la danzante, libera “la desnudez de tus conceptos”, y escribe “tu visión a la manera de un Signo, que ella es” [*signe* (“signo”) y *cigne* (“cisne”) se pronuncian igual, T.].

Esta captación supone, más allá de las grandes operaciones sustractivas que enuncian la condición acontecimental de todo pensamiento, la aplicación de esquemas de *ruptura*, todo cuyo efecto es quebrar los lazos donde se traba el punto de partida del poema, deshacer la ilusión representativa de las relaciones naturales o de las relaciones convencionales.

Hay dos grandes esquemas de este tipo: la *separación* y el *aislamiento*.

La separación consiste en recortar en la continuidad aparente de la experiencia, espacial o temporal, un múltiple “cercado cuando aparecido”, una especie de escena de la que se puede inventariar, enumerar todo lo que le pertenece. Se pasa así de la conciencia bastarda del vínculo a la conciencia depurada de una simple enumeración, de un múltiple destotalizado.

El aislamiento consiste en hacer surgir un contorno de nada que extirpe al tema de toda proximidad con lo que no es él, de toda vecindad. Se pasa así del múltiple enumerado, o consistente, al puro ser-múltiple, sustraído a la cuenta, inexistente, en capacidad de pureza ontológica.

Se puede decir que la separación es un esquema de ruptura algebraica (deshacer las leyes de la relación en provecho de una yuxtaposición enumerable), mientras que el aislamiento es topológico (suprimir las vecindades y conexiones “por contacto”, o por simple sucesión).

El aislamiento (cuyo lugar numérico, la escena-múltiple, fija la separación) es la operación suprema de la poética mallarmeana concebida como proyecto de verdad. Es tal operación la que libera la Idea, y Mallarmé es perfectamente consciente de ello: “La poesía [...] ensaya, en castas crisis aisladamente, durante la otra gestación en curso.” Es el aislamiento lo que define el verso, el cual “consume ese aislamiento de la palabra”, y niega, “con un trazo soberano, el azar persistente en los términos”. Ningún mayor homenaje pudo hacerse a Gautier, después de haber llamado a su poesía “una agita-

ción solemne por el aire de palabra”, que precisar que ella es lo que “la mirada diáfana [...] aísla entre la hora y el rayo del día”. Y nada mejor visto que el percatarse de que lo que resulta así aislado no es otra cosa que una verdad, “de nuestros verdaderos bosquecillos ya toda la morada”.

Llegar a aislar un “fragmento de candor” es lo que exige del poema el servicio de la Idea.

Voy a señalar las funciones conexas de la separación y del aislamiento en esa verdadera arte poética mallarmeana que es *Prosa (para des Esseintes)* [*Prose (pour des Esseintes)*].

Veamos el poema:

*Hyperbole! de ma mémoire
Triomphalement ne sais-tu
Te lever, aujourd'hui grimoire
Dans un livre de fer vêtu:*

*Car j'installe, par la science
L'hymne des cœurs spirituels
En l'œuvre de ma patience,
Atlas, herbiers et rituels.*

*Nous promenions notre visage
(Nous fûmes deux, je le maintiens)
Sur maints charmes de paysage,
Ô sœur, y comparant les tiens.*

*L'ère d'autorité se trouble
Lorsque, sans nul motif, on dit
De ce midi que notre double
Inconscience approfondit*

*Que, sol des cent iris, son site,
Ils savent s'il a bien été
Ne porte pas de nom que cite
L'or de la trompette d'Été.*

*Oui, dans une île que l'air charge
De vue et non de visions*

*Toute fleur s'étalait plus large
Sans que nous en devisions.*

*Telles, immenses, que chacune
Ordinairement se para
D'un lucide contour, lacune
Qui des jardins la sépara.*

*Gloire du long désir, Idées
Tout en moi s'exaltait de voir
La famille des iridées
Surgir à ce nouveau devoir,*

*Mais cette sœur sensée et tendre
Ne porta son regard plus loin
Que sourire et, comme à l'entendre
J'occupe mon antique soin.*

*Oh! sache l'Esprit de litige,
À cette heure où nous taisons,
Que de lis multiples la tige
Grandissait trop pour nos raisons*

*Et non comme pleure la rive,
Quand son jeu monotone ment
À vouloir que l'ampleur arrive
Parmi mon jeune étonnement*

*D'ouïr tout le ciel et la carte
Sans fin attestés sur mes pas,
Par le flot même qui s'écarte,
Que ce pays n'exista pas.*

*L'enfant abdique son extase
Et docte déjà par chemins
Elle fit le mot: Anastase!
Né pour d'éternels parchemins.*

*Avant qu'un sépulcre ne rie
Sous aucun climat, son aïeul,*

*De porter ce nom: Pulchérie!
Caché par le trop grand glaïeul.*

[¡Hipérbole!, de mi memoria
triunfalmente no sabes
elevarte, hoy grimorio
en un libro de hierro vestido,

porque instalo con ciencia
el himno de los corazones espirituales
en la obra de mi paciencia:
atlas, herbarios y rituales.

Paseábamos nuestro rostro
(fuimos dos, lo mantengo)
sobre varios encantos de paisaje,
oh hermana, comparables a los tuyos.

La era de autoridad se turba
cuando, sin ningún motivo, se dice
de este mediodía que nuestra doble
inconsciencia profundiza,

que, suelo de cien iris, su sitio,
ellos saben bien si ha sido,
no lleva nombre que cite
el oro de la trompeta de Estío.

Sí, en una isla que el aire carga
de vista y no de visiones,
toda flor se desplegaba más amplia
sin que lo conversáramos.

Tan grandes, que cada una
ordinariamente se adornó
de un lúcido contorno, laguna
que de los jardines la separó.

Gloria del largo deseo, Ideas,
todo en mí se exaltaba al ver

la familia de las irideas
surgir a su nuevo deber,

pero esa hermana sensata y tierna
no llevó su mirada más lejos
que sonreír y, como entendiéndola,
me dediqué a mi antiguo esmero.

Oh, sepa el Espíritu de Litigio,
en esa hora en que callamos,
que de lis múltiples el tallo
crecía demasiado para nuestras razones

y no como llora la ribera,
cuando su juego monótono miente
desear que la amplitud arribe,
en medio de mi joven asombro

al oír, todo el cielo y el mapa
sin fin atestiguados a mi paso,
por la marea misma que se aleja,
que ese país no existió.

La niña abdica su éxtasis
y docta ya por caminos
dice la palabra: ¡Anastás!,
nacida para eternos pergaminos,

antes que en un sepulcro ría
bajo algún clima, su abuelo,
de llevar ese nombre: ¡Pulchérie!,
oculto en el enorme gladiolo.

Bastará tomar, tal cual, la preparación prosódica de este poema, para disponerlo a la captación filosófica y restituirlo luego a la inmanencia cerrada de sus operaciones, de Gardner Davies, que despliega, según la expresión que él toma a Mallarmé, su “capa suficiente de inteligibilidad”.¹⁹ He aquí su resumida recapitulación:

¹⁹ La cita es de la última recopilación de Gardner Davies, *Mallarmé ou “la couche suffisante d’intelligibilité”* (José Corti, 1988). Antes de la aparición del libro, Gardner

Desde el primer verso el poeta apela a la hipérbole, figura del discurso que le es familiar, para hacer surgir de su memoria una fórmula cabalística digna de figurar en un viejo libro de magia con cubierta de metal. Puesto que el poeta, en la paciente labor que es la suya y que asimila a la compilación de atlas, herbarios y rituales, se aplica científicamente a traducir la exaltación de los impulsos idealistas. Es el enunciado del tema de la pieza. La memoria le trae el recuerdo de un paseo de verano en compañía de su pequeña hermana en un paisaje grato cuya belleza era comparable a los encantos de la joven. Quienes pretenden saberlo todo y representan la autoridad a los ojos de los niños se inquietan cuando éstos dicen con toda inocencia que ese lugar de flores innumerables, explorado por su imaginación al unísono, no lleva un nombre difundido por la publicidad turística. Pero en efecto, en esa isla imaginaria donde el aire parecía favorecer la penetración de la mirada más bien que el brillo de los objetos, cada flor se expandía para volverse enorme, y se rodeaba normalmente de una aureola de luz que la diferenciaba de las flores de los jardines. El poeta se entusiasma al ver a las irideas cumplir esa nueva función, que corresponde a su deseo tan largamente experimentado de llegar hasta las Ideas. Sensata y tierna, la niña continúa examinándolas sonriente, mientras que el poeta se aplica a devolverle esa mirada ingenua. Adelantándose a las objeciones de los espíritus intrigantes, el poeta afirma sin ambages que, en ese silencio compartido, el tallo de las flores sobrenaturales crecía a un grado tal que superaba los límites de la razón humana. Tal crecimiento, precisa, no se hacía acumulativamente, a la manera de las olas que quiebran sobre la playa: un juego semejante, monótonamente repetido, no podría aportar la noción de amplitud en su espíritu asombrado de oír incesantemente invocar al cielo, al mapa, y hasta a las mareas que acosan a la isla, atestiguar que ésta nunca existió. La joven sale de su silencio extático y, apelando a toda la ciencia de que dispone, pronuncia la palabra Anastás –resurrección– destinada a tomar su lugar en las páginas del grimorio eterno. Ella hace esta revelación antes de que exista bajo algún cielo una tumba que lleve la inscripción Pulchérie –la belleza de la que ella ha salido–, disimulada de todas maneras por la presencia simbólica de una de las flores gigantes.

Así trabajado en una prosa prefilosófica, el poema se expone a su propio retorno por el sesgo de cinco puntuaciones, que se diri-

Davies me había escrito que él intentaba, del poema *Prosa*, una explicación “leal”. Algo absolutamente justo, si se comprende que de tal lealtad es muy raro, tratándose de Mallarmé, que los comentadores sean capaces.

gen todas a detectar el uso de los esquemas de ruptura –separación y aislamiento– para quebrar la apariencia de los vínculos y hacer surgir la estrella del ser.

1] Desde el comienzo del poema, cuando Mallarmé, en dos estrofas, establece su programa, encontramos una distinción esencial entre la ciencia, que “instala el himno”, y la paciencia. La paciencia es esa labor en el interior de la cual (“en la obra de mi paciencia”) se implanta una revelación.

A esta paciencia es tanto más fácil descifrarle el saber (por oposición a lo que la ciencia poética guarda de verdad) cuanto que su metáfora es propiamente enciclopédica: “atlas, herbarios y rituales” designan el saber clasificado, lexical, lo múltiple religado y totalizado. Por el contrario, la verdad poética de la ciencia se emparenta con las fórmulas creadoras de la alquimia, con el grimorio. Y veremos que al final del poema basta una sola palabra, “Anastás”, para salvar eternamente la Idea pura de la belleza. Ese vocablo único se eleva sobre el fondo de saberes enmarañados y durables, y corta sus pesados enlaces, cuyos recorridos se requiere sin embargo sobrellevar pacientemente. El fulminante desligarse del ser es en efecto, aunque convoca al azar, un *resultado*.

2] La experiencia de donde resulta la Idea exige un Dos, que el poema defiende contra la objeción latente de su inutilidad (“fuimos dos, lo mantengo”). Se observará que este Dos no se realiza sino como copresencia extática y silenciosa ante el crecimiento de las flores ideales (“nuestra doble inconsciencia”, “sin que lo conversáramos”, “en esa hora en que callamos”, “la niña abdica su éxtasis”). No se intercambia ahí nada, más que una sutil acentuación, para el poeta del impulso consciente (“todo en mí se exaltaba”), y para la hermana de la calma contemplativa y sonriente (“no llevó su mirada más lejos / que sonreír”). Es por lo demás tal calma taciturna la verdadera vía para que advenga la pureza de la Noción, y el poeta deberá aplicar su “antiguo esmero” para seguir a su hermana en esa vía. Porque el Dos, como se ve en la analítica platónica del amor, no tiene otra función que *convocar* a la Idea a partir de lo sensible. No existe, entre el Dos y la Idea, ni dialéctica ni debate. Es dudoso exaltarse y vano “conversar” cuando se impone, más allá de la razón calculadora, lo infinito de la flor esencial.

3] El paso desde el paisaje del paseo de la tercera estrofa al Lugar Floral Mágico completamente establecido en la sexta pone en práctica los esquemas de ruptura, especialmente la separación. Es-

ta transformación crea lo múltiple en el seno del cual la estrella del ser va a advenir, suspendida al azar de una proferición. Ella prepara el aislamiento de la Idea.

Memoria de un paseo de infancia, lo múltiple inicial es vago, continuo, conexo, no circunscrito. Está además religado, comparado, comentado: “sobre varios encantos de paisaje, / oh, hermana, comparables a los tuyos”. La quinta estrofa va a circunscribirla y numerarla firmemente (“suelo de cien iris”), al mismo tiempo que va a sustraerla al abordaje enciclopédico, a la captura por el saber, puesto que la priva de todo nombre conocido, o al menos pronunciable (“no lleva nombre que cite / el oro de la trompeta de Estío”). Las flores, que van a ocupar todo el sitio –y por lo tanto van a separar una escena de la que ya nada se deja en la sombra–, se confunden en la nominación: “iris” [o sea “lirios”, T.], luego “toda flor”, después “lis múltiples” [o sea azucenas, o las heráldicas flores de lis, T.], finalmente “gladiolo”. Es que se trata de establecer un Lugar inteligible, un múltiple puro, ciertamente diseñado y compuesto en la luz (“vista” y no “visión”), pero también no relacionado ni relacionable con ninguna configuración empírica.

La separación combina aquí los recursos del número (“cien iris”, “lis múltiples”), de la firmeza cerrada del diseño y del silencio que sella todo comentario, y por consiguiente todo equívoco en la relación. Ella acaba normalmente en la metáfora de la isla, que es como el extremo opuesto, por su frontera y su aislamiento, a los “encantos del paisaje” de los que se había partido.

4] La isla de las flores, imagen del Lugar de las ideas, presenta explícitamente un múltiple sin Todo, sin vínculo, sin estructura representable. El tipo de infinito de tal múltiple es además sustraído a la medida y a la comparación. Desde antes del aislamiento terminal de la Idea, el poema ha negado todo ser de la relación.

Lo que se convoca al “nuevo deber” de la noción pura no es el vínculo como tal, o alguna instancia de lo Uno; es “la familia de las irideas”, es el múltiple de las flores ideales, único que puede corresponder al múltiple de las ideas (“gloria del largo deseo, Ideas”). Además, en su composición misma, ese múltiple es desligado: cada una de las flores es en efecto aislada de toda otra por “un lúcido contorno, laguna / que de los jardines la separó”. Esta aureola de luz (“lúcida”) pero también de nada (“*lacune*”) [o sea laguna, aura (T.)], que rodea a cada flor ideal consuma en aislamiento la separación preliminar del lugar.

Gardner Davies subraya justamente que esta separación respecto de los jardines designa la idealidad de la flor, sustraída a todo jardín empírico, como la famosa “ausente de todo ramo”. Pero más radicalmente aún, incluso la hipótesis de un jardín ideal, que haría de vínculo en lo suprasensible entre las flores, es destruida por la “laguna” (“*lacune*”). Tenemos aquí el pleno efecto de un operador de aislamiento, de una anulación de las vecindades, de los vínculos topológicos. Las flores son ajenas a toda totalidad, y, como Herodías, podrían decir “sí, es para mí que florezco desierto”. La separación propuso a la “vista” del poeta un múltiple intotalizable, una yuxtaposición sin concepto de flores “puras”.²⁰

²⁰ Sería necesario aquí (pero la redacción de este texto es anterior) entablar una compleja discusión con la minuciosa lectura de Mallarmé que propone Philippe Lacoue-Labarthe (en *Musica ficta*, Christian Bourgois, 1991). La idea axial de Lacoue-Labarthe es que Mallarmé fracasa, en último análisis, al rivalizar con el proyecto wagneriano, en su intento de sustraerse a la prescripción de una “impronta” ontotipológica por la cual el arte, el “gran arte”, sigue encadenado al punto de partida metafísico. Lo que Mallarmé logra es sólo una depuración radical de la ontotipología, que la reduce a una mera impronta del “hay” de la lengua como tal.

El diferendo con Lacoue-Labarthe debe frasearse sobre dos planos heterogéneos.

1] Yo sostendría naturalmente que el montaje historial en torno del tema del “gran arte” es intrínsecamente criticable. Puesto que, no obstante que toca un real, no es el del arte mismo, o el de la poesía, sino *únicamente* el de una cierta captación filosófica del arte (¿alemán?, ¿romántico?). Lacoue-Labarthe proyecta constantemente (tanto para el poema como, por lo demás, para la política) la efectividad del procedimiento de verdad (poética o política), como lugar de pensamiento autónomo, sobre operadores singulares de captación filosófica de tales procedimientos. Pero los marcos categoriales mediante los cuales un pensamiento-poema se identifica *por sí mismo* no son aquellos por los cuales un pensamiento-filosofía lo capta.

Con la finalidad de preparar a Mallarmé para esa proyección, Lacoue-Labarthe, en lugar de entrar en lo vivo de los poemas, *aprehende las prosas como liberando, bajo las especies de un programa de pensamiento, la esencia del poema mismo*. O también, Lacoue-Labarthe opera como si las prosas dieran el programa de pensamiento de los poemas.

Ahora bien, ni creo que tal sea la relación entre las prosas de Mallarmé y los poemas, ni pienso, más generalmente, que la esencia de un pensamiento efectivo sea liberable bajo la forma de un programa de pensamiento.

Lo que se piensa en el poema de Mallarmé *no es*, en general, lo que las prosas dicen que *debe* pensarse en él. La razón de ello es que la relación entre “pensamiento” y “pensamiento del pensamiento” no puede agotarse en un anuncio programático.

En realidad (y tal es mi método), hace falta *invertir la relación*. Son los poemas los que aclaran las prosas, y la efectividad de un pensamiento-poema del acontecimiento y de lo indecidible lo que autoriza retroactivamente la formulación ambigua de un programa. Se va del pensamiento a un pensamiento del pensamiento, y no a la inversa. Y, en este movimiento, percibimos que se cambia de terreno. Digámoslo abrupta-

Es por eso también que el “crecer” de estas flores, que simboliza la infinitud de la idea, no puede dar lugar a una relación comparativa, a una cuantificación marcada, como lo hace el movimiento aditivo de las olas sobre la orilla (ese “juego monótono”, donde se reconocerá evidentemente el falso infinito de Hegel, ese que se repite “al infinito”). La verdadera infinitud del ser, aunque se relacione con lo múltiple, no es tomada en ninguno de los vínculos del cálculo, y no soporta la relación. Es exactamente lo que quiere decir que el tallo de las flores “crecía demasiado para nuestras razones”. Este puro *exceso* de la magnitud del ser es, por lo demás, aquello sobre lo que acaba el poema: “el enorme gladiolo” es el último símbolo del ser finalmente aislado, símbolo que disimula victoriosamente que la muerte –el “sepulcro”– puede afectar la belleza: “Pulchérie”. Es decir que de la separación y el aislamiento, operaciones que liberan lo múltiple lagunar, sin todo ni relación, depende la salvación excesiva de la Idea.

5] Se observará por último que la inexistencia del Lugar inteligible puede ser contada entre los esquemas de ruptura, no esta vez con el punto de partida del poema (el recuerdo de un paseo por el campo), sino con todo lo que es atestiguable como existente *por el saber*, por los atlas, los herbarios o los rituales.

Esta inexistencia es largamente modulada. Sus testigos críticos son “la era de autoridad” y “el Espíritu de litigio”, ya sea de los realistas o bien de los naturalistas, que exigen que la existencia sea probada, mostrada. La duda los gana desde la cuarta estrofa, cuando constatan que el sitio ideal no tiene siquiera nombre registrado. En la antepenúltima estrofa, todo el arsenal de los conocimientos (el cielo del señalamiento astral, los mapas, e incluso la inspección di-

mente: todo programa de pensamiento viene después del pensamiento, y modifica su plano de ejercicio.

En el fondo, la última figura salida de Heidegger, o sea el historicismo, en vista de que la historia no nos promete ya nada, es la de reprogramar el pensamiento, haciendo así del pensamiento del pensamiento la esencia destinal del pensamiento.

2] Tratándose de lo puro, de la depuración, no creo que su objetivo sea liberar la ontotipología del “gran arte” de su carga mítica, aun conservando su esquema (en el sentido en que Mallarmé sería un Wagner sin mitología explícita). Yo postulo más bien que se trata de comprender cómo, del puro azar de un acontecimiento desvanecido, facticidad no original, puede suspenderse el efecto regulado de una verdad singular. El objeto es entonces pensar “fuera de vínculos”, en el abrigo abierto por el corte de un azar.

Esta discusión debería ser mucho más rigurosa y proseguirse. Proseguiré.

recta de los lugares marinos) es movilizado para establecer “que ese país no existió”.

Pero es en el momento preciso en que la escena de lo múltiple ideal resulta así suprimida de toda existencia sabida cuando la hermana renuncia a la voluptuosidad taciturna de lo verdadero (“abdicar su éxtasis”) y, consintiendo al saber (“docta ya”), pronuncia la palabra “Anastás”, o sea “resurrección”. Es cuando una palabra tal se aplica a lo inexistente cuando salva para siempre su puro ser. La amenaza latente de la muerte se encuentra así descartada, y en el primer plano, singularidad que ya nada ata a otra cosa que a sí misma, el “enorme gladiolo” inscribe la victoria intelectual del poema.

Esta victoria consiste en que la palabra, o sea el poema, que es expansión total de la letra, pueda finalmente nacer “para eternos pergaminos”. Ella debe ser restituida (tal es la lección filosófica central del poema), por separación y aislamiento, contra la tenaz ilusión (la *doxa* misma) del vínculo, de la relación, de la familiaridad, de la semejanza, de lo próximo.

No hay verdad sino cuando “lo infinito finalmente escapa a la familia”.

EL MÉTODO DE RIMBAUD: LA INTERRUPCIÓN²¹

El poema de Rimbaud oblitera el gozo cuya exposición es. Renuncia a la posibilidad que establece. Se impacienta con la aurora del pensamiento a la que se consagra. Y más profundamente aún, hace venir la sombra y lo opaco ahí donde entregaba la transparencia y la gracia.

El poema es su propia interrupción. Lo que maquina es esa cesura misma, por lo cual resulta, como la mujer para Claudel, una promesa que no puede ser mantenida. Más severamente aún, en el sentido en que Rimbaud acoge toda severidad: “Sí, la hora nueva es al menos muy severa”, el poema es una promesa que no *debe* ser mantenida. Su enseñanza interior capital reside en ese imperativo.

Por sí solos, esta decepción interior al poema, este punto de fuga donde escapa a la poesía del poema, donde se escabulle como si la lengua estuviera contaminada por la peste, o como un agua transparente en un vaciadero innoble, explican que nos hayamos consolado de los poemas de Rimbaud –en su centenario más que nunca– mediante la leyenda celebratoria de su vida.

Es que la interrupción es brutal, explícita. Hiende al poema en dos. Sus operadores son la “nada” y lo “bastante”, el “pero” y el “no”.

Después del diluvio de retórica parnasiana en *El barco ebrio*, justo en los linderos de una promesa radiante, “millón de pájaros de oro, oh futuro vigor”, viene “pero es cierto, illoré demasiado! Las Albas son desoladoras. / Toda luna es atroz y todo sol amargo”, lo

²¹ Este texto es el resultado de una intervención en un coloquio organizado, a fines de 1991, en el marco del Colegio Internacional de Filosofía, por Jean Borreil (muerto después, en pleno desarrollo de su obra, y al que saludo aquí con toda la tristeza del mundo), por Jacques Rancière y por mí mismo. Ese coloquio tenía por título “Rimbaud, el sujeto del poema”. Las actas serían publicadas en la colección dirigida por Michel Deguy, “L’extrême contemporaine”, ediciones Belin. Consideré necesario balancear a Rimbaud con Mallarmé, a fin de que un múltiple venga a atestiguar aquí la existencia de la condición poética para la filosofía. Por eso me expongo a esta doble publicación.

que es como una abolición, o bien la revancha de un grado cero del deseo.

En *¿Qué es para nosotros, corazón mío,...?* (*Qu'est-ce pour nous, mon cœur,...?*), después de la invectiva que anuncia la destrucción íntegra del orden del poder y de la historia, después de “¡Pereced! poder, justicia, historia, ¡abajo! / Eso nos es debido. ¡La sangre! ¡La sangre! ¡La llama de oro!” , después que al deleite del desastre de los tiempos se empalma el de una hoguera cósmica: “¡Negros desconocidos, si nos aliáramos! ¡Vamos! ¡Vamos! / ¡Oh maldición! me siento estremer, la vieja tierra, / ¡sobre mí cada vez más vuestro! la tierra se derrumba”, después de todo ello, viene “¡no es nada! ¡aquí estoy! aquí estoy siempre”, que nos induce a pensar que el imperativo de la marcha de infierno, de lo que Rimbaud llama “los torbellinos de fuego furioso”, no es sino una vacuidad, que nada nos es debido, que el ser y el ahí, la fijeza del *Dasein*, son reglados por una fuerza de atracción que es como el canal de desagüe de todo lo que parece advenir.

Exactamente como en *Una temporada en el infierno* (*Une saison en enfer*), bajo el título de *Mala sangre*, después de haber descrito su retorno de aventurero feroz, aquel que tendrá “miembros de hierro, la piel oscura, el mirar furioso”, aquel que tendrá oro, y que será “ocioso y brutal”, Rimbaud corta secamente mediante el famoso “No nos vamos. Retomemos los caminos de aquí, cargado con mi vicio.”

¿Qué decir entonces de la terrible caída de *Michel y Christine*? Está la huida tempestuosa, el magnífico pastiche de Hugo: “Perro negro, moreno pastor cuyo capote se agita.” Está el paisaje lunar de los guerreros. Henos aquí una vez más en la promesa de una transparencia: “Y veré el bosque amarillo y el valle claro, / la esposa de ojos azules, el hombre de frente roja, oh Galia, / y el blanco Cordero Pascual, a sus pies queridos, / -Michel y Christine, -¡y Cristo!” ... Sin embargo el final de este último verso, pivotando sobre el crucial equívoco de Cristo, de ese Cristo que es para Rimbaud el nombre del renunciamiento a lo indecible, interrumpe el encadenamiento de la tormenta y de la distribución de las transparencias del amor mediante un prosaico: “fin del Idilio”.

Este carácter abrupto de la caída o de la cesura lo pone literalmente en escena la serie de poemas titulada de modo irónico *Comedia de la sed*. Las réplicas de quien en esos poemas se llama “Yo” hieren de irrisión todo lo que las precede. Encontramos ahí esa nega-

ción no dialéctica, ese “no” que no depende de nada, por el cual Rimbaud desvía al poema de su propia apertura. Negación que opera sobre el borde de un claro, justo cuando el alegato político parece abrirse a la posibilidad de expresar, sin reservas, la transparencia del mundo. Así, en el poema *El espíritu* (*L'esprit*), viene primeramente “Eternas ondinas / dividid el agua fina. / Venus, hermana del azur, / turba la ola pura.” A lo que el vengador “Yo” va a responder: “No, basta de bebidas puras, / esas flores de agua para vasos; / ni leyendas ni figuras / sacian mi sed.”

Pero es quizá en *Recuerdo* (*Memoire*), ese poema realmente sublime, en el que todo se recapitula según el misterio de una especie de relato intemporal, donde la función interruptora resulta distribuida con el mayor rigor. Puesto que el poema se establece abiertamente en la imaginería del gozo, de lo que podría llamarse la epifanía de la blancura:

*L'eau claire; comme le sel des larmes d'enfance,
L'assaut au soleil des blancheurs des corps de femmes;
la soie, en foule et de lys pur, des oriflammes
sous les murs dont quelque pucelle eut la défense;
l'ébat des anges...*

[El agua clara, como la sal de las lágrimas de infancia,
el asalto al sol de las blancuras de los cuerpos femeninos;
la seda, en tropel y de azucena pura, de las oriflamas
bajo los muros que resguardaron a alguna doncella;
el retozar de los ángeles...]

En este punto preciso, sobre un tiempo que la sorda clausura de la palabra “ángeles” instala a medio camino del quinto y el sexto pie, puesto que toda interrupción verdadera desarregla *también* el orden del decir, un brutal: “No...”, seguido de tres puntos suspensivos. Suspendidos estamos nosotros. Ya que ese “no” rescinde la epifanía de la blancura en provecho de una pesada y suntuosa donación terrestre:

*Non... le courant d'or en marche,
meut ses bras, noirs, et lourds, et frais surtout, d'herbe. Elle
sombre, ayant le Ciel-bleu pour ciel-de-lit, appelle
pour rideaux l'ombre de la colline et de l'arche.*

[–No...la corriente de oro en marcha
mueve sus brazos negros y pesados, y frescos sobre todo,
de hierba. Ella se hunde con el Cielo azul por dosel, reclama
por cortina la sombra del cerro y el arco.]

Más adelante, la inocencia de un “*puis*”, en el sentido de “además” o “lo demás...”, opera el eclipse de lo que en *El barco ebrio* era todavía una interrupción un poco engañosa. Rimbaud separa ahí la llama y el oro de lo negro y lo frío. En *Recuerdo*, la cesura pasa entre lo aéreo y lo gris, entre la brisa y la inmovilidad, entre la gratuidad prometida y el trabajo:

*...l'haleine
des peupliers d'en haut est pour la seule brise.
Puis, c'est la nappe, sans reflets, sans source, grise:
un vieux, dragueur, dans sa barque immobile, peine.*

[...el hálito
desde lo alto de la alameda se debe a la sola brisa.
Lo demás es la superficie, sin reflejos, sin fuente, gris:
un viejo dragador, en su barca inmóvil, pena.]

Así, en el corazón del poema de Rimbaud, tenemos el ceremonial, del que el artista refina simultáneamente lo abrupto y la disipación, de una falla entre lo que el ser tiene de promesa de presencia y lo que, en la retracción que lo afecta, impone, bajo las especies de una ley de retorno y de inmovilidad.

Al tomar este poema tal cual, en su todo, me parece que esta exposición del ser a su escisión, el establecimiento poético de un borde de pérdida, supone un trabajo singular de la prosa en el interior del poema. No hablo aquí del devenir-prosa del poema, del estatus, en sí mismo indecible, de la afirmación poética en las *Iluminaciones* (*Illuminations*). No. Hablo de la instalación por Rimbaud, en el poema, de una latencia de la prosa. Hay una prosa al acecho en esta poética, obtenida mediante desregulación del verso, contraste del léxico, trivialidades posibles, sintaxis perentoria. Y la interrupción –además de las marcas netas de su operación: los “no”, los “bastante” y los “pero”– consiste en el brusco ascenso a la superficie del poema de la siempre posible prosa que contiene. Así, en el poema *Bruselas* (*Bruxelles*), está el decasílabo relegado que hace despegar al poe-

ma, la cubierta del ala del ángel: “Además, como rosa y abeto del sol/ y liana han sus juegos aquí encerrado”). Pero esa relegación es también lo que guarda la posibilidad de la prosa, como consecuencia de que el verso carece de asiento intrínseco, y de que lo sensible no está en él cautivo del número. Se leerá por lo tanto siete versos más adelante: “¡Julietta, me recuerda a Enriqueta, / encantadora estación de ferrocarril”...). Como si Rimbaud quisiera disponer, desde el interior del poema, de los recursos de su interrupción por la prosa. Y por lo tanto también de una reserva de decepción.

Incluso en *Recuerdo (Mémoire)* hay, anticipando la fijeza final, marcando en la carne del poema el callejón sin salida de la presencia, incisos de prosa, posibilitados por la inestabilidad métrica pero sobre todo por la inestabilidad de las imágenes, por sus correlaciones siempre huidizas. Así ocurre en la cuarta estrofa:

*Plus pure qu'un louis, jaune et chaude paupière
le souci d'eau -ta foi conjugale, ô l'Épouse!-
au midi prompt, de son terne miroir, jalouse
au ciel gris de chaleur la Sphère rose et chère.*

[Más reluciente que un luis, amarillo y cálido párpado,
la caléndula de agua -tu fe conyugal, ¡oh Esposa!-
en el mediodía pronto, desde su apagado espejo, envidia
al cielo gris de calor la Esfera rosa y querida.]

En el deslizamiento inaparente de los colores, el amarillo, el gris, el rosa, en esta epifanía trabajada que conjunta el mediodía al espejo del agua, la brusca notación de lo “conyugal” recuerda, como para frustrar la imagen, que una prosa tan seca como la constatación de un notario yace en el trasfondo de ese encanto lento.

Es que la interrupción se dirige en efecto a decepcionar, puesto que atestigua la duda radical que afecta a la epifanía. Y la prosa emboscada es, respecto del poema -que, por su desequilibrio y su fuga, la comprime y la conserva-, la figura latente de esa duda.

Digamos que la prosa impurifica la presencia.

La presencia pura no es sino hálito y movimiento; es la gracia que se eleva en la claridad. Por lo demás, existe en la obra de Rimbaud un poema, uno solo, donde ese hálito es mantenido hasta el final del recorrido, sin interrupción ni arrepentimiento. No es sino

en apariencia paradójico que ese poema esté, como se dice, “en prosa”. Justamente, tal prosa carece del prosaísmo latente que tienen tantos poemas. Es, por el contrario, una prosa de punta a punta *tocada* por el poema. Se trata del texto de las *Iluminaciones* titulado *Genio (Génie)*, que es como la morada integral de la lengua francesa por un principio de ingravidez, y que tiene de un extremo a otro el aire de una visitación:

Il nous a connus tous et nous a tous aimés. Sachons, cette nuit d'hiver, de cap en cap, du pôle tumultueux au château, de la foule à la plage, de regards en regards, forces et sentiments las, le héler et le voir, et le renvoyer, et sous les marées et au haut des déserts de neige, suivre ses vues, ses souffles, son corps, son séjour.

[A todos nos ha conocido y a todos nos ha amado. Sepamos, esta noche de invierno, de punta a punta, desde el polo tumultuoso hasta el castillo, desde la muchedumbre hasta la playa, de mirada en mirada, fuerzas y sentimientos cansados, llamarlo y verlo, y despedirlo, y bajo las mareas y en lo alto de los desiertos de nieve, seguir sus visiones, sus hálitos, su cuerpo, su jornada.]

En el otro extremo, cuando la presencia, afectada por la prosa y la duda, es rescindida, tenemos la situación como imperativo. Digamos que la ley, el deber, la atracción universal por lo que ya está (el ya-ahí) y lo inmóvil, sólo nos hace experimentar su fuerza desnuda bajo el efecto de la interrupción. El deber ser no es más que el ser mismo, tal como llega en calidad de deudor de la donación desvanecida.

Hay sin duda un poema, *Los cuervos (Les corbeaux)*, donde, bajo el signo de la muerte, mezclando la destrucción de la guerra de 1870 con su propia nulidad de existencia, Rimbaud da tal cual este reverso prescriptivo de una presencia interrumpida:

*Mais, saints du ciel, en haut du chêne,
Mât perdu dans le soir charmé,
Laissez les fauvettes de mai
Pour ceux qu'au fond du bois enchaîne
Dans l'herbe d'où l'on ne peut fuir,
La défaite sans avenir.*

[Pero, santos del cielo, en lo alto del roble,
 mástil perdido en la tarde hechizada,
 dejad las currucas de mayo
 para aquellos que en el fondo del bosque encadena,
 en la hierba de donde no se puede huir,
 la derrota sin porvenir.]

Las currucas [*fauvettes*, pájaro cantor] de mayo, la tarde hechizada, no tienen aquí valor epifánico; no se trata ya del estremecimiento, el hálito, la visitación. Son las prendas que se suplica a los dudosos santos del cielo dejar a quienes se les ha retirado toda la extensión de lo posible.

Las palabras clave son las del encadenamiento, la derrota y la supresión de toda apertura temporal. Ellas trazan, sin el proceso de la interrupción, lo que la marca como aval de su efecto.

Pero entre *Los cuervos* y *Genio*, entre el encadenamiento derrotado y el hálito inagotado, el poema de Rimbaud es el más a menudo consagrado a la interrupción en sí misma, lo que lleva al lenguaje menos al éxtasis de la donación o al deber no figurable del ser-ahí que al vuelco instantáneo de uno al otro. Es el enigma de este punto el que cautiva a Rimbaud y es para hacerlo verdad, como un puro acontecimiento del pensamiento, por lo que tiene necesidad de los recursos del poema.

Por eso yo diría que, en la operación interruptora del poema, lo que tienta a Rimbaud es un pensamiento de lo indecible.

Por “indecible” no se podría entender el banal dilema adolescente entre la vida abierta o activa y la vida fijada a la familia, la madre y el trabajo. Incluso Rimbaud ha captado para siempre, sin desafortunadamente aniquilarla, bajo los temas de la raza, del trabajo y del arraigo, lo que se podría llamar la visión petainista del mundo, y que él resume así, relámpago de su conciencia histórica:

Plutôt, se garder de la justice. –La vie dure, l’abrutissement simple, –soulever, le poing desséché, le couvercle du cercueil, s’asseoir, s’étouffer. Ansi point de vieillesse, ni de dangers. La terreur n’est pas française.

[Más bien, cuidarse de la justicia. –La vida dura, el simple embrutecimiento, – levantar, con el puño magro, la tapa del ataúd, afanarse. Así, nada de vejez, ni de peligros. El terror no es francés.]

Donde se ve que Rimbaud no omite decir que, para la visión pe-tainista del mundo, Robespierre y Saint-Just –que, según algunos, entre los que estoy, fundan, con Rimbaud y Mallarmé, y Hugo, y unos cuantos otros, la única idea tolerable de Francia– deben ser excluidos de su ser inmóvil y fatuo. Y es cierto que Francia, en la medida en que existe, no es un ser, sino un acontecimiento. Francia misma debe ser decidida. Siempre en un reparto violento.

Sin embargo, indecible no es tampoco lo que se juega de abstracto entre la libertad y el deber ser. No es incluso, por insistente que sea en Rimbaud la metáfora de la partida, el conflicto entre la errancia y el retorno, entre Adén y Ardennes. Por cierto, Rimbaud muestra tacto con el llamado del mar, ese lugar común de fin de siglo, como sabe hacerlo con todo. Baudelaire, en 1857: “Hombre libre, siempre querrás al mar.” Mallarmé, en 1865: “¡Pero, oh corazón mío, escucha el canto de los marineros!” Rimbaud, en 1871: “Abajo –solo, y acostado sobre piezas de tela / cruda, iy presintiendo violentamente la vela!” Nada en suma creador en esta irrigación del poema por el agua salada. Pero no se trata tampoco de una poesía del *nostos*, de la atracción inmemorial del sitio original, que balancearía la indistinción del Océano. No es entre mar y tierra, colonia y metrópoli, donde el poema debe zanjarse.

Incluso el indecible reparto del ser, en tanto que ser, él lo distribuye entre su situación legal y la desaparición del acontecimiento puro. En la poética de Rimbaud, lo indecible atañe a que nos son propuestos, literalmente, y en todos los sentidos, dos universos, y no uno solo. Es la composición de lo que es, la que se encuentra presa en una opción fulminante que nada viene a nombrar. Si el desarreglo de todos los sentidos habitúa a “ver muy francamente una mezcuita en el lugar de una fábrica, un grupo de tambores formado por ángeles, calesas en las rutas del cielo, un salón en el fondo de un lago”, es que la interrupción constituye la hendidura indecible de ese ver. Y tanto más cuanto que tal ver opera *francamente*.

Hagamos, mediante un paréntesis mal autorizado, que aflore en mi propio discurso la prosa trivial que él disimula. Cuando Pierre Mauroy, entonces primer ministro del presidente de Francia, François Mitterrand, y Gaston Defferre, responsable de la cartera del Interior, no encontraron nada mejor que decir, ante una masiva huelga de obreros que reclamaban un derecho elemental, que se trataba de poblaciones ajenas a las realidades de Francia, y de subversivos chiitas, se podría sostener que tales gobernantes vieron de pron-

to, ellos también, una mezquita en el lugar de una fábrica. Pero esta alquimia del verbo gubernamental, que cambiaba el oro obrero en plomo inmigrante, no terminamos de pagarla, mediante un retorno al simple embrutecimiento de los partidarios de Le Pen, ese que sin ninguna duda es el galo más inepto del mundo, al precio de lo impensado. Y es que sencillamente no había en tales declaraciones ni visión ni escisión. Cosa que en contrapartida nos autoriza a comprender lo que Rimbaud quiere decir por desarreglo de todos los sentidos, y que, en oposición a los derrapes criminales de la opinión de estado, es la torsión de un método de verdad.

Torsión, puesto que la unidad del ser es arruinada, y toda descripción es asimismo apresada en el rigor de una decisión previa que concierne a una proposición en adelante doble, de modo que nombrar lo que es no ofrece ya ninguna garantía, ninguna inocencia, y el poema, consagrado a la notación de lo sensible, pero privado de toda unidad donadora, se tuerce en la distancia donde debe decidir.

La interrupción es el acto de una descripción dual, de un borde a borde casi ininteligible entre dos figuras incompatibles del ser.

Nombrémoslos, a esos universos, puesto que disponemos de sus hitos extremos, y como si estuvieran aislados, el universo de *Genio* y el universo de *Los cuervos*.

El universo de *Genio*, como el otro, se compone poéticamente de términos emblemáticos y de operaciones. De personajes y de relaciones. Personajes y relaciones anudan un estado, en éste un estado de gracia, para el cual el poema propone nombres, cuya ligereza, su casi nada de hálito, no debe disimular que se trata de nombres sagrados.

Por supuesto, los personajes del primer universo pueden, tomados como puros significantes, figurar en el otro universo. La interrupción atraviesa las nominaciones en sí mismas. El caso más flagrante es el de las mujeres.

La pertenencia de la palabra “mujer” al primer universo se encuentra expandida por todas partes. El poema *Sensación* (*Sensation*) está casi todo suspendido de la promesa; como *Genio*, combina, desde su inicio, luz pura y partida: “En las tardes azules de estío, iré por los senderos.” Procede a la extática supresión del pensamiento y del tormento del lenguaje: “No hablaré, no pensaré nada: / mas el amor infinito ascenderá en mi alma.” Y termina: “feliz, como con una mujer”.

Muy al estilo de Victor Hugo, *El herrero (Le forgeron)* enuncia como ideal la vida laboriosa “bajo la augusta sonrisa / de una mujer a la que se ama con un noble amor”.

Se sabe que, en *Una temporada en el infierno*, una de las sentencias del infierno es que está prohibida “la camaradería de las mujeres”.

Pero además, y en este sentido la homosexualidad de Rimbaud es una figura de indecidibilidad, las mujeres están en el corazón del segundo universo, son cuervos tanto como genio. Está sin duda la diatriba furibunda de *Mis pequeñas enamoradas [Mes petites amoureuses]*:

*Ô mes petites amoureuses,
Que je vous hais!
Plaquez de souffes douloureuses
Vos tétons laids.*

[¡Oh mis pequeñas enamoradas,
cómo os odio!
¡Sujetad con trapos dolorosos
vuestras feas tetas!]

Más profundamente, está lo que yo quisiera llamar la mujer bajo interrupción, la que soporta el “no” seco por el cual se atestigua que el universo que una mujer parecía autorizar en su ser es siempre, finalmente, abolido. Es la funesta exclamación del poema *Las hermanas de la caridad (Les sœurs de charité)*, recordándonos que la palabra “hermana”, tomada de Baudelaire, designa a la mujer como la claridad de la existencia:

*Mais, ô Femme, monceau d'entrailles, pitié douce,
Tu n'es jamais la sœur de charité, jamais.*

[Pero, oh Mujer, montón de entrañas, piedad dulce,
no serás nunca la hermana de la caridad, nunca.]

La interrupción, aquí marcada por el “no nunca”, parte a la mujer, que co-pertenece emblemáticamente a los dos universos.

El otro personaje del universo de *Genio* sobre el cual querría detenerme –mucho más estable, inocente en cuando al reparto–, es el obrero. Los obreros son una referencia poética capital de Rimbaud.

Está, por cierto, el obrero de la Comuna, el de la rebelión profética, el que dice:

*Nous sommes Ouvriers, Sire! Ouvriers! Nous sommes
Pour les grands temps nouveaux où l'on voudra savoir,
Où l'Homme forgera du matin jusqu'au soir,
Chasseur des grands effets, chasseur des grandes causes,
Où, lentement vainqueur, il domptera les choses
Et montera sur Tout, comme sur un cheval.*

[¡Somos Obreros, Sir! ¡Obreros! Somos
para los grandes tiempos nuevos en que se querrá saber,
en que el Hombre forjará de la mañana a la noche,
cazador de grandes efectos, cazador de grandes causas,
cuando, lento vencedor, domará las cosas
y montará sobre Todo, como sobre un caballo.]

En *Los poetas de siete años (Les poètes de sept ans)*, la muchedumbre obrera, masa negra, opera como transición entre el imperativo cristiano de la Madre, la que “cierra el libro del deber”, y la promesa del “prado amoroso, donde oleajes / luminosos, perfumes saludables, pubescencia de oro / hacen su movimiento calmo y toman el vuelo”. Los obreros son la fuerza sensible que objeta a Dios:

*Il n'aimait pas Dieu; mais les hommes, que'au soir fauve,
Noirs, en blouse, il voyait rentrer dans le faubourg
Où les crieurs, en trois roulements de tambour,
Font autour des édits rire et gronder les foules.*

[No amaba a Dios; sino a los hombres, que en la tarde
leonada,
negros, en camisa, veía regresar al arrabal
donde los pregoneros, con tres redobles de tambor,
hacen en torno a los bandos reír y refunfuñar al gentío.]

Más cerca de la transparencia alusiva del ser, están los obreros del poema *Buen pensamiento al amanecer (Bonne pensée du matin)*. Es el amanecer del ser, la suplementación milagrosa de la que el alba hace ofrenda a la noche del amor:

*À quatre heures du matin, l'été,
Le sommeil d'amour dure encore.
Sous les bosquets l'aube évapore
L'odeur du soir fêté.*

[A las cuatro de la mañana, en verano,
el sueño de amor aún perdura.
Bajo los bosques el alba evapora
el olor de la noche festiva.]

A este sueño hace objeción un “Pero”... que convoca a los obreros:

*Mais là-bas dans l'immense chantier
Vers le soleil des Hespérides,
En bras de chemise, les charpentiers
Déjà s'agitent.*

[Pero allá en el inmenso taller
hacia el sol de las Hespérides,
en mangas de camisa, los carpinteros
ya se afanan.]

Sin embargo, ese “pero”, del que se podría creer que es una interrupción, y que quiebra el encadenamiento del alba mediante la evocación del trabajo, no es más que una finta. La palabra “obrero”, y es un aporte de Rimbaud, no signa un ascenso de la prosa latente a la superficie impaciente del poema. No hay ningún prosaísmo, para Rimbaud, en la sonoridad obrera. Los obreros se incorporan muy naturalmente a la donación matinal, reaniman la noche de amor, de la cual la mañana es como la salvación que el ser natural les destina:

*Ah! pour ces Ouvriers charmants
Sujets d'un roi de Babylone,
Vénus! laisse un peu les Amants,
Dont l'âme est en couronne.*

[¡Ah!, por esos Obreros fascinantes,
súbditos de un rey de Babilonia,
¡Venus!, deja un poco a los Amantes
cuya alma se reviste de coronas.]

La mayúscula acordada simétricamente a las palabras “Obreros” y “Amantes” las inscribe, bajo el signo de la Diosa, en la unidad del universo extático.

Significa también que el amor es la relación decisiva de este universo. Rimbaud, se sabe, hace del amor la clave activa de la salvación, si se entiende por salvación lo que la palabra toma a su cargo en el famoso “Quiero la libertad en la salvación”. La salvación se concede a la última promesa de la temporada en el infierno: “poseer la verdad en un alma y en un cuerpo”. Porque en esta máxima, la cuestión es el cuerpo. Y no es exagerado decir que, para Rimbaud, de lo que se trata bajo el nombre de amor es del cuerpo *en el que yace una verdad*.²²

El amor es la materialidad de la salvación. Es, dice Rimbaud, “Illa-

²² Sería necesario esta vez polemizar con Jean-Luc Nancy sobre la bella interpretación que él propone del final de *Una temporada en el infierno*, en su texto “Posséder la vérité dans une âme et un corps” [“Poseer la verdad en un alma y un cuerpo”], incluido en *Une pensée finie [Un pensamiento finito]*, Galilée, 1990. La idea fundamental es que “poseer la verdad en un alma y un cuerpo” designa que “verdad” es la cosa misma, o –cito a Nancy– “lo 'real' en tanto que no se apropia, hasta en su posesión”. Se comprenderá que el poema debe dejarnos sobre ese borde donde su reverso inaparente nos libraría de hablar. “Las palabras terminan como comenzaron, y como comenzarán: escribiéndose fuera de las palabras, en la cosa, la verdad, el reverso de su escritura.” Y más aún: “Esta verdad *va*, al aportarme las últimas palabras, las palabras que son siempre últimas, *va* a liberarme de hablar.” El “poseer”, lo vemos, nombra la impropiedad de palabras tales que ex-criban la cosa misma.

Nancy recorta ciertamente el deseo epifánico que se discierne en el reverso de la interrupción. Pero su intención es demasiado general. Al dedicarse a las palabras (y a las palabras sin palabras, a lo que él llama “el adiós de las palabras a las palabras”), omite las *figuras*, que son las únicas que traman la singularidad de Rimbaud. Porque “la cosa misma” no está nunca, sino sólo, en el poema de Rimbaud, el destino figural de la presencia. Las palabras no son más que un avatar (*una* de sus locuras). Igualmente decisivos, y aptos para soportar que se repiensen las operaciones del poema, son los obreros, las mujeres, la ciencia, Cristo.

Aquí sin embargo presiento una reducción del poema a su programa general, y la reducción segunda de esta reducción primera a un programa de pensamiento destinal y envolvente, del que finalmente Rimbaud es un nombre (propio), y del que la filosofía (o la filosofía imposible) es detentora.

En el fondo, la discordia versa sobre esto: para Lacoue-Labarthe y para Nancy, *no hay sino un pensamiento*. Mientras que yo sostengo la multiplicidad y la heterogeneidad de los lugares de pensamiento. Y estoy dispuesto a creer que haber excluido la ciencia (la matemática) del pensamiento produce esta identificación, donde la política es una ontología, el poema una prosa del pensamiento y la filosofía un deseo de pensamiento. Como si (¿desde siempre?, ¿desde Platón?) no se pudiera pensar lo múltiple del pensamiento de otro modo que bajo la condición del matema.

mado de vida y canción de acción”; el amor es lo que a él, al poeta, le corresponde decir: “Alguien dirá el gran Amor / ladrón de oscuras indulgencias.” Y es la máxima acabada bajo la cual se enuncia la promesa del ser: “¡Ah! Que llegue el tiempo / en que los corazones se enamoren.” El amor es el pasaje de la visitación, como en *Genio*: “Es el amor, medida perfecta y reinventada, razón maravillosa e imprevista...” Es lo que “nosotros, de pie en las rabias y los fastidios, vemos pasar en el cielo de tempestad y las banderas de éxtasis”.

El amor ofrece el estado mismo del ser en la figura del universo salvado. A este estado Rimbaud le confiere el nombre supremo de eternidad. *Genio* se une enseguida al amor: es el amor, diríamos nosotros, pero Rimbaud encadena: “y la eternidad, máquina querida de cualidades fatales”.

¿Pero qué es la eternidad? La eternidad, evidentemente, no es otra cosa que la presencia del presente. Es la donación sensible, tal y como es indiscernible de lo inteligible, el puro movimiento, tal y como es indiscernible de la pura luz. Es, exactamente, lo que está dicho aquí para siempre:

*Elle est retrouvée
Quoi? – L'Éternité.
C'est la mer allée
Avec le soleil.*

[Ha sido encontrada.
¿Qué? -La eternidad.
Es el mar ido
con el sol.]

La eternidad es también “una neblina en la tarde tibia y verde”. O incluso “el baño en el mar, a mediodía”. Ella está ya en: “Esos buenos atardeceres de septiembre en que yo sentía gotas / de rocío en mi frente, como un vino de vigor.” La eternidad está al alcance de la mano, siendo en el tiempo el tiempo mismo, o lo que Platón nombra el siempre-del-tiempo. La eternidad será, en una figura que sobrecarga la nostalgia (así como se saluda lo que no se volverá a ver), “playas sin fin cubiertas de blancas naciones en gozo”, mientras “un gran buque de oro agita sus pabellones multicolores bajo las brisas de la mañana”.

Pero ya no hay tiempo en ese verano de 1873. Justo después de

esta última evocación de las naciones blancas y del buque de oro, Rimbaud declara: “Debo enterrar mi imaginación y mis recuerdos.”

Es que al poema que declara la eternidad reencontrada en la alianza indivisible de la luz y de la ola se contraponen la pregunta que insiste en *Una temporada en el infierno*, pregunta que es precisamente el infierno: “¿Entonces, ¡oh!- querida y pobre alma, la eternidad estaría perdida para nosotros?”

Entre la eternidad reencontrada y la eternidad perdida está, a distancia, la interrupción que nos libra al mundo tal cual, a ese mundo del que Rimbaud, justo después de haber demandado “¡Rápido! ¿hay otras vidas?”, se resigna a declarar que su forma imperativa es la única aceptable: “La razón me ha nacido. El mundo es bueno. Bendeciré la vida. Amaré a mis hermanos. No son ya promesas de infancia. Ni la esperanza de escapar a la vejez y a la muerte.”

Pero ese deseo de decidir, en el punto de lo indecidible, por el segundo universo, el que está siempre ya ahí, tan manifiesto en *Una temporada en el infierno*, ese deseo de anular la promesa, o al menos de disminuir su poco peso, ese deseo viene de lejos. Rimbaud urdió el mundo de lo imperativo, del retorno y de lo inmóvil, aguas abajo de la interrupción, con una fuerza que equilibra por largo tiempo la de la gracia; pero desde siempre en el poema mismo, y mucho antes del famoso silencio o suspendiendo su efecto, incluso en la mayoría de los casos, se decide contra ella.

Ya hemos visto que la cesura impactaba, mutilaba, todas las epifanías. Y que un emblema tan decisivo como el de la mujer estaba repartido entre universos, entre genio y cuervos. Es que la composición del universo del deber, ese suelo del que se trata en el final de *Una temporada en el infierno*, suelo al cual, dice Rimbaud, es “conducido, con un deber que buscar y la realidad rugosa que abrazar”, esa composición está tejida de seculares poderes.

La figura central es la de Cristo, con el que Rimbaud mantenía un diferendo tan radical como el que separa al Dionisio-Nietzsche del redentor.

No se trata de escrutar las charlas de Paterné Berrichon sobre el devenir religioso de Rimbaud. Atengámonos, puesto que la *seriedad* del acto de declarar es una característica de este poeta tan poco burión, tan totalmente desprovisto de humor, a su declaración: “Nunca he sido de ese pueblo; nunca he sido cristiano.” Cristo no es un nombre del sentimiento religioso. Jacques Rancière observa con fuerza que el cristianismo es ante todo para Rimbaud el ya-ahí de la

salvación, sorprendente por su imposibilidad, puesto que ya ha tenido lugar, la idea de un nuevo cristianismo. Yo querría decir que, de pronto, Cristo es el nombre del ya-ahí del ser, de una situación que, si bien lo que la nombra es el “desgarrador infortunio”, no por ello deja de ser siempre *elevada*. En tal sentido, Cristo es un nombre del poema, un operador inmanente, atrapado en series complejas, junto con mujer, obrero, madre, virgen, multitud, Oriente, Francia, entre otros.

Cristo designa ante todo esa interrupción familiar a los poetas que vierte a los dioses griegos en el Dios dialéctico y mediador de Occidente. Traza la ruta establecida de nuestro pensamiento pero, como dice Rimbaud: “¡Oh, la ruta es amarga / desde que el otro Dios nos unce a su cruz.”

Pero, sobre todo, es el nombre de lo que nos prohíbe sostener hasta el final la opción del universo, mantener abierta la tensión de lo indecible. Porque, para esta apertura, hace falta una fuerza intacta, una energía que nos expone a la eternidad. Cuando Rimbaud exclama: “¡Cristo! oh Cristo, eterno ladrón de energías”, designa la potencia de la impotencia o la tentación de ser *consolado*. Cristo es menos el nombre de lo que nos inclina hacia el universo de los *Cuervos* que el de lo que hace valer el ya-ahí del ser como suficiente para la vida, al llevar en sí mismo su principio de consolación. Y, en consecuencia, Cristo es el nombre de lo que nos desvía de toda duradera exposición a lo que autoriza, en materia de verdad, la sorpresa matinal del acontecimiento.

Cristo es el nombre del ser en la medida en que nos consolamos de que sólo sea lo que es.

La víctima de Cristo no es un creyente; es un vencido, y un vencido que se obstina en extraer goce de su derrota. Es ese niño de que habla *Los poetas de siete años*: “En el verano / sobre todo, vencido, estúpido, se había empeñado / en encerrarse al frescor de las letrinas.”

Pero, como todo emblema poético, Cristo carecería de potencia si no llegara con su nombre una afirmación muy anterior. La verdad es que esas letrinas designan para Rimbaud el *otro lugar* de su deseo y de su pensamiento, un edén negro que balancea exactamente las blancuras aéreas de la eternidad. Un edén que conservaría su fortuna literaria hasta el *Edén, Edén, Edén* de Guyotat. Un edén de la podredumbre y del agua negra, del fango y de la orina. Bajo la fuerza del deber, de la ciencia, de la realidad rugosa que hay que

abrazar, hay cierta tentación crística del abandono, no del todo a la lujuria o a la alquimia del verbo (éstas son operaciones preliminares para la eternidad), sino a la inmóvil flotación de la existencia en un lugar severo y sin ningún prestigio, donde ella deviene una existencia absolutamente cualquiera.

Es evidentemente el sentido de la peroración de *El barco ebrio*:

*Si je désire une eau d'Europe, c'est la flache
Noire et froide où vers un crépuscule embaumé
Un enfant accroupi plein de tristesse, lâche
Un bateau frêle comme un papillon de mai.*

[Si deseo un agua de Europa es la charca negra y fría donde, en el crepúsculo embalsamado, un niño en cucullas, lleno de tristezas, suelta un barco frágil como mariposa de mayo.]

Es también [en *Comedia de la sed*], después que supuestos “amigos” alabaran “los vinos que van a las playas y las olas por millones”, la respuesta del Yo:

*J'aime autant, mieux même,
Pourrir dans l'étang,
Sous l'affreuse crème,
Près des bois flottants.*

[Me gusta igual, más incluso, pudrirme en el estanque, bajo la horrible nata, junto a los maderos flotantes.]

Es también, en *Recuerdo*, esa sospechosa “¡Alegría / de los astilleros ribereños abandonados, presa / de las tardes de agosto que hacían germinar esas podredumbres”.

La potencia misma de tal deseo es ciertamente, lo sabemos, indecible, entre la abyección y la santidad. Rimbaud inicia esta potente figura literaria que pasa por Genet y Guyotat, que iluminan también por debajo Proust y Beckett, y que encuentra lo sublime del espíritu en el excremento, en el cuerpo anónimo sodomizado y pisoteado.

Rimbaud sabe sostener el primer universo, el sol aéreo, la visita-

ción, mediante lo insensato y la destrucción de sí mismo. En *Una temporada en el infierno* evoca incluso, en el pasado, ese vínculo fundador entre el deseo negro y la luz del ser: “Me arrastraba por las callejuelas hediondas y, con los ojos cerrados, me ofrecía al sol, dios del fuego.” Recuerda la correlación de pensamiento entre el retrete y el fuego transparente del cielo: “¡Oh! ¡La mosca embriagada en el meadero del albergue, enamorada de la borraja, y que disuelve un rayo!” Para hablar como Patrice Loraux,²³ ese “¡Oh!”, que lleva una hache, no por ello deja de ser, también, la exposición a la ofrenda de la mosca brillando sobre la orina.

En verdad, el apareamiento indecible de la epifanía y del deseo de deshonor tenía ya su forma grotesca, interrupción sin marca, en la exclamación: “¡Las Flores de Lis, esas lavativas de éxtasis!”

Hay que reconocer, sin embargo, que así fuera en el léxico de la abyección sublime, tal deseo es cautivo de las palabras del cristianismo. Asimismo trabaja lo indecible en el sentido del operador “Cristo”. Por violenta y antisocial que sea su posición aparente, es interiormente corroída por la lógica de la salvación ya-ahí. Él habla como el esposo infernal, el seductor sexual:

Quand tu n'auras plus mes bras sous ton cou, ni mon cœur pour t'y reposer, ni cette bouche sur tes yeux. Parce qu'il faudra que je m'en aille très loin, un jour. Puis il faut que j'en aide d'autres: c'est mon devoir. Quoique ce ne soit guère ragoûtant..., chère âme...

[Cuando no tengas ya mis brazos sobre tu cuello, ni mi corazón para reposar en él, ni esta boca sobre tus ojos. Porque será preciso que me vaya muy lejos, un día. Ya que es necesario que ayude a otros: es mi deber. Aunque no sea grato..., querida alma...]

Lo que toma aquí la palabra, y a lo que Verlaine no sabrá oponer más que un vano revólver, es, justo después de la “penetrante caricia”, el Cristo del deber desagradable, aquel del que sabemos, por un poema, que el besar es “pútrido”. La orina, el sexo, la caricia, el excremento, si vienen al pensamiento, no deciden, lamentablemente, más que por el Dios muerto.

La fuerza interruptora, la tentación consoladora, la rescisión de

²³ Patrice Loraux había dedicado su intervención en el coloquio de donde es extraído este texto a las significaciones del “ioh!” exclamativo en Rimbaud. [En francés se escribe “ô”, sin la hache que excepcionalmente incorpora Rimbaud en este verso. T.]

la eternidad, tienen a mi juicio su fuente secreta menos en un privilegio acordado al simple deber de vivir que en esa figura subyacente y cenagosa, ese desagrado sublime que *atrae* al poema hacia el encadenamiento del ser, esta vez entregado como no ser, o como instancia en cierta manera *ruinosa* de la presencia. Es por supuesto sobre ese encadenamiento donde se cierra *Recuerdo*:

*Ah! la poudre des saules qu'une aile secoue!
Les roses des roseaux dès longtemps dévorées!
Mon canot, toujours fixe; et sa chaîne tirée
Au fond de cet œil d'eau sans bords, -à quelle boue?*

[¡Ah, el polvo de los sauces que un ala sacude!
¡Las rosas de los juncos hace tiempo consumidas!
Mi canoa, siempre fija; y su cadena echada
al fondo de este ojo de agua sin bordes, -¿en qué cieno?]

Pero antes de ceder a tal atracción del estupor, que interrumpe esta vez la tentativa poética en su conjunto, que la vuelve sin objeto, antes que el universo del realismo, bajo la fuerza nombrada Cristo por su fango profundo, impida a Rimbaud siquiera comprender lo que había querido hacer bajo la conminación del mar ido con el sol, está lo indecible en sí mismo, corazón absoluto del pensamiento:

*Jouet de cet œil d'eau morne, je n'y puis prendre,
ô canot immobile! Oh! bras trop courts! ni l'une
ni l'autre fleur: ni la jaune que m'importune,
là; ni la bleue, amie à l'eau couleur de cendre.*

[Juguete de este ojo de agua triste, no puedo tomar,
¡oh, canoa inmóvil! ¡oh, brazos demasiado cortos! ni una
ni otra flor: ni la amarilla que me importuna,
ahí; ni la azul, amiga del agua color ceniza.]

Ni una ni otra flor: es a lo que el poema nos convoca, roto entre las dos, umbral del amarillo y del azul, como al acontecimiento al que sólo libera para interrumpirlo. Hubo poesía, para Rimbaud, en tanto que el reparto del ser, entre el azul ceniciento de su identidad y el amarillo importuno de su suplementación de amor, permanecía suspendido.

Sin duda no queda a continuación más que la ciencia, con la que soñaba en África: geografía y agrimensura, comercio estricto, cuentas, balances y fotografías, minerales y pueblos ignotos, que había que describir con exactitud. La ciencia a la cual se liga el trabajo.

Pero la ciencia, tomada en poesía, no podía resolver en el punto de lo indecible. Y por una razón esencial a los ojos de Rimbaud, que es su *lentitud*.

Jacques Rancière no ve en la lentitud de la ciencia sino un motivo secundario.²⁴ Yo objetaría que eso es lo que Rimbaud declara. Pero, sobre todo, la lentitud no es un atributo exterior, un simple dato de su historia. Aquello para lo que la ciencia es demasiado lenta es el poema. Porque el poema debe preparar la interrupción mediante el surgimiento. La promesa del progreso científico es monumental; no se capta sino mediante el arco poético gigantesco de un Hugo. La precipitación del poema de Rimbaud hacia la cuestión del acontecimiento y la cesura no es realizada para erigir el monumento al progreso del espíritu.

Sin embargo, la hipótesis de una conversión a las disciplinas conjuntas de la ciencia y del trabajo merodea muy pronto en los poemas. Está al principio de esa figura burlesca de la interrupción que se encuentra en *Lo que se dice al poeta a propósito de las flores*. La figura suave del joven poeta, cautivo de las flores de lis y de las rosas, descrito como siempre bajo el blanco de su ingenuidad matinal (“Oh blanco Cazador, que corres descalzo / a través de la Dehesa pánica”), es ahí quebrada, maltratada por la conminación prosaica del saber y del comercio:

Commerçant! colon! Médium!
Ta rime sourdra, rose ou blanche,
Comme un rayon de sodium,
Comme un caoutchouc qui s'épanche.

[¡Comerciante! ¡Colono! ¡Médium!
 Tu Rima brotará, rosa o blanca,
 como un rayo de sodio,
 como gotea el caucho.]

²⁴ Jacques Rancière ha desarrollado este punto en su intervención en el coloquio.

Pero lo que se impone poco a poco es el nexo, inapropiado para los azares de la mañana clara y el gozo, entre la ciencia y la paciencia. *Una temporada en el infierno* lo dirá, como lo hace con todo, mediante la simplicidad de lo explícito: “Conozco el trabajo; y la ciencia es demasiado lenta.” Había comenzado sin embargo con un himno:

Oh! la science! [...] Et les divertissements des princes et les jeux qu'ils interdisaient! Géographie, cosmographie, mécanique, chimie!... La science, la nouvelle noblesse! Le progrès. Le monde marche! Pourquoi ne tournerait-il pas? C'est la vision des nombres.]

[¡Oh, la ciencia! [...] ¡Y las diversiones de los príncipes y los juegos que prohibían! ¡Geografía, cosmografía, mecánica, química!... ¡La ciencia, la nueva nobleza! El progreso. ¡El mundo marcha! ¡Por qué no giraría? Es la visión de los números.

Casi se podría creer que la “visión de los números” se superpone a cualquier esplendor del universo, que ella está en relevo del alba, que libera al ser en una composición que escapa a todo empanamiento crístico. Y es eso lo que yo pienso. Pero no Rimbaud, que interrumpe una vez más la supuesta donación progresiva, o progresista, mediante “la sangre pagana vuelve”. Una vez más un retorno, completado por lo irremisible:

*Mon esprit, prends garde. Pas de partis de saluts violents. Exerce-toi!
-Ah! la science ne va pas assez vite pour nous!*

[¡Ten cuidado, espíritu mío! Nada de decidir salvaciones violentas. ¡Ejercítate! -¡Ah, la ciencia no va bastante rápido para nosotros!]

De hecho, es mucho antes de *Una temporada en el infierno* cuando Rimbaud une poéticamente la ciencia y la paciencia en la atracción de sus finales. “Paciencia” es una verdadera palabra de lo indecible. Cuatro poemas están bajo el título general de *Fiestas de la paciencia*, y ese solo título inscribe la paciencia en el orden de lo que prepara la llegada de la mañana. Así:

*J'ai tant fait patience
Qu'à jamais j'oublie;*

*Craintes et souffrances
Aux cieux sont parties.*

[Tengo tanta paciencia
que olvido para siempre;
temores y sufrimientos
a los cielos partieron.]

Pero “paciencia” está asimismo bien balanceada en el otro universo, el de la perpetuación sin eternidad, el de la repetición sin presencia. La paciencia es entonces lo que hay que superar, por la prontitud de algún drama:

*Qu'on patiente et qu'on s'ennui
C'est trop simple. Fi de mes peines.
Je veux que l'été dramatique
Me lie à son char de fortune.*

[Tener paciencia y aburrirse
es demasiado simple. Fuera penas.
Quiero que el estío dramático
me ate a su carro de fortuna.]

En su acoplamiento con la ciencia, la paciencia opera en el universo desencantado: “Ciencia con paciencia, / el suplicio es seguro.”

Así, la interrupción atraviesa la palabra “paciencia”, hasta en el poema de su fiesta.

Habrà pues que sostener que, para Rimbaud, esta ciencia, que se entiende en la paciencia, es en realidad una no-ciencia, no la ciencia, que es también una impaciencia, sino una impaciencia de la ciencia. Una impaciencia a secas. La impaciencia *en sí misma*.

Para Jacques Rancière la impaciencia de Rimbaud es, aunque comprobada, del orden de la vulgata, o del discurso piadoso. Ella no explica nada. Es también lo que yo pienso, puesto que la impaciencia de la que hablo no depende de la explicación. No es ciertamente un rasgo de carácter, o un ataque de histeria, aunque esto sea muy real. La impaciencia es una categoría *del pensamiento*.

Para comprenderla hay que ver que la impaciencia de que se trata no es una relación subjetiva con el tiempo. Es una relación con la

verdad. Y como la verdad se origina en un acontecimiento y urde una fidelidad, como está tanto en el brillo o en el relámpago como en el trabajo, puesto que funda un tiempo pero es eterna, prescribe al sujeto, cuyo tejido es el conflicto sin resolución de una impaciencia y de una paciencia.

Entre los múltiples operarios de una verdad cualquiera, rara vez son los mismos los que la verdad asigna a la impaciencia y a la paciencia que ella requiere. Rimbaud supo perfectamente que estaba condenado a la impaciencia, o que su tarea poética era, como lo dijo –¿y qué paciencia sería capaz de ello?–, “anotar lo inexpresable”, o “fijar vértigos”.

La impaciencia *de* verdad, en y por una verdad, es precisamente eso: fijación, notación. La paciencia es deducción, fidelidad.

La impaciencia es lo que acaba, en los dos sentidos del término, la poesía de Rimbaud. Y no sólo la poesía, sino todo lo que yo llamo procedimientos de verdad. Impaciencia hacia la ciencia, como se ha visto. Impaciencia hacia toda política después del aplastamiento de la Comuna. Impaciencia hacia todo amor después de la pasión por Verlaine. Cuando Rimbaud concluye *Una temporada en el infierno* declarando: “Creo que la victoria me es adicta”, se trata, no lo dudemos, de la victoria sobre toda operación paciente de la verdad. Es por eso por lo que, mediante una última pirueta, anuncia que le será permitido *poseerla*. Porque, bien lo sabe Rimbaud, si la verdad, a guisa de una súbita proposición de universo, puede pacientemente sobrecogernos, si él sabe, si él teme que no podamos devenir sujetos de una verdad más que cortando a la paciencia de su infinito, entonces, sabe también que ella, la verdad, es con seguridad lo que no podríamos *poseer*, puesto que es ella, la verdad, la que nos transita.

Hay que admitirlo: la “victoria” amarga de *Una temporada en el infierno* es una victoria contra lo indecible. Rimbaud puede constatar: “Nosotros no estamos en el mundo” o: “La verdadera vida está ausente.” Pero es para preguntar, prematuramente: “¡Rápido! ¿hay otras vidas?” ¿Por qué “rápido”, si no porque uniendo sus fuerzas a la atracción del fango y de las letrinas, que son los poemas del ser quieto y ruinoso, está la conminación de la impaciencia?

Es a lo indecible mismo a lo que se aferra, cuando enuncia: “¡Dura noche! La sangre seca humea sobre mi rostro, y yo no tengo nada detrás mío más que este horrible arbusto.” El arbusto del Bien y del Mal, sin duda, pero sobre todo el que lleva de modo simultáneo, sin que se pueda con impaciencia decidir, la flor amarilla y la

flor azul, el ser como sorpresa y suplemento, y el ser como configuración y vacuidad.

Rimbaud en el fondo ha decidido, y es aquello para lo cual el poema como captura de lo indecible le ha servido personalmente, que si la verdad no es dada *toda* en la mañana de su acontecimiento, si exige la paciencia y la fidelidad de una labor o de una inacabable sucesión de ensayos aventurados, entonces más vale suponer que no existe. Soñaba con que la verdad fuera coextensiva a la situación íntegra. Continuar el pensamiento sobre el imperativo de una infinitud sin predicado, trazar, bajo la regla de su sorpresa desvanecida, su pura singularidad, eso no tocaba en él ningún deseo.

Entonces, aparte de toda suposición en cuanto al devenir de una verdad, ya no tuvo en efecto que hacer su trabajo, puesto que en esa perspectiva la situación fija su ley. Y, sustraído a toda anticipación de una verdad, ya no tiene que confiarse a la virtud práctica de los saberes. De paso, se arrepentirá, como hacen esos revolucionarios fatigados, de haber supuesto que el mundo podía ser de otro modo que como es, o que la eternidad puede aparecer en la carencia violenta del tiempo. Como lo dice Rimbaud (y eso no es por cierto lo que prefiero en él): “En fin, pediré perdón por haberme alimentado de mentiras. Y adelante.”

La interrupción en el poema es la impaciencia aplicada a captar y a suspender lo indecible. Es todo el genio de Rimbaud. Pero la interrupción es combustión de sí misma, es impaciencia de *esa* impaciencia, de modo que finalmente ella decide. Ella decide que nada nunca fue indecible.

Crece entonces en mí, en el lugar mismo en que Rimbaud se interrumpe, o interrumpe su genio de la interrupción, la figura de Mallarmé. La figura absolutamente *paciente* de Mallarmé.

Porque uno y otro son pensadores-poetas del acontecimiento y de su indecibilidad. Uno y otro, en el tiempo átono que abre el aplastamiento de los obreros de la Comuna de París, buscan en el pensamiento del poema el mantenimiento de un surgir, la señal y la luz, así fuera una luz secundaria, de una presentación pura. Uno y otro encuentran el origen del poema en la visitación de un haber-tenido-lugar heterogéneo respecto de la exposición sorda y opaca del ser. Pero todo el oficio de Mallarmé es considerar, en el régimen no de una interrupción sino de una excepción, que el pensamiento durable mantiene a la eternidad *a distancia*. Se podría pensar que nada ha tenido lugar sino el lugar, si no fuera que lo indecible de lan-

zar la suerte hace aparecer una Constelación. Fría de olvido y de desuso, ella es lo que Rimbaud entrevé y rescinde: la visión del ser en el Número. Y ella es conquistada mediante un cómputo largamente calculado, que trata a lo indecible en el elemento de su abolición.

Rimbaud se exaspera por esta distancia, puesto que lo que lo obsesiona es una suerte de difusión instantánea de lo Verdadero en la extensión íntegra de la experiencia, una opción de universo por la cual la presentación pura conlleva la representación. Es muy cierto que, para él, si la vida, lo que se llama la vida, no ha cambiado, la apropiación por el pensamiento del suspenso del ser, entre su fijeza y su donación, se separa de todo deseo. Más vale entonces hablar para lo mediocre, el anonimato, el comercio, como si se mimara al precio de su cuerpo un carácter genérico ficticio de todo el universo efectivamente real.

Mallarmé considera que una verdad resultará verídica como singularidad paciente en el aislamiento de su procedimiento, sin fundirse nunca en la situación en que se apoya. El poema depende de la acción restringida, cambia el pensamiento, dejándolo indecible, de una indecidibilidad que metaforiza la del acontecimiento, hasta el punto en que afecta al ser en situación.

Rimbaud es la ley de la impaciencia como gesto intelectual; no puede satisfacerse con la acción restringida. O bien la verdad transfigura el ser-dado, o, si hay restricción, que sea la que recorten los pobres objetos del deseo, para un sujeto que ya nada distingue, honesto comerciante para quien el poema, a una distancia sideral, no es verdaderamente sino lo que ya *Una temporada en el infierno* dice que es: una de sus “locuras”.

De este modo somos nosotros, a nuestro turno, convocados a la indecible opción entre la paciencia del concepto y del devenir genérico de una verdad, por una parte, y por otra la impaciencia de lo que, requerido por la eternidad en la forma sensible del tiempo, haciendo estremecer la idea en la inminencia de lo que es mortal, se expone a desaparecer en su interrupción. Entre Mallarmé y Rimbaud.

El poema se sostiene desde siempre en ese indecible-ahí, puesto que distribuye, para nuestra educación y nuestro gozo, los poetas de la suscitación y los poetas de la composición, los tropos de la interrupción y los de la excepción. De un lado los “¡basta!” de la impaciencia, los “no” improvisados, los “pero” de una desvinculación. Del otro los “salvo que”, los “sino”, los “aunque”, que salvan al pen-

samiento de su absorción en lo nulo del lugar mediante una paciente exposición al vacío. Del lado de Rimbaud, la potencia de una inigualable gracia desvanecida, que me hará decir, sí, que como “poeta puro”, en esos momentos en que la lengua declara: “*Touché!*”, inventa más *lejos* que lo que permite la labor mallarmeana. Del lado de Mallarmé, no obstante, el proceso fuertemente articulado, a veces un poco cerrado sobre sí, pero que finalmente nos entrega la Idea. Amar el poema es amar que no se pueda escoger.

El filósofo, sin embargo, quiero decir el filósofo en las sujeciones de nuestro tiempo, de su confusión y su mecanismo, no puede, en mí, titubear. Por radiante y brutal que sea la poética de la interrupción, por persuasivo que sea su deseo final, que reconozco en mí –digamos el deseo de ser empleado postal en una cabecera regional del sudoeste rural francés, ya que al menos ahí la limitación y la paciencia sólo son la regla de la situación–, debo señalar que es precisamente contra toda esta tentación mimética –que hace como si la verdad estuviera por todas partes, puesto que se supone faltante, igualmente expandida– contra lo que se levanta, desde el origen, Platón. A su condena de los poetas no escapan sino aquellos, como Mallarmé, cuya paciencia sustractiva excluye toda mimesis corporal, toda asunción sobre sí de la carga sensible, y que saben que no hay verdad sino en una penosa excepción.

Por cuestionable que sea la voluntad de mantener, casi exangüe, en operaciones cada vez más complejas e incomprensibles, la fidelidad a un desaparecer original, es ahí donde hay que mantener hoy (pero quizá mañana predominará la impaciencia, y Rimbaud) el imperativo de la captación filosófica. La impaciencia polimorfa de la vida nos es provisionalmente inútil.

También Rimbaud diría que los filósofos persiguen una empresa demasiado lenta. Su impaciencia lo llevaba hacia el Oriente, que es, para él, el sitio de la no-filosofía. “Retorné al Oriente y a la sabiduría primera y eterna.” Los filósofos no ven ahí, agrega, con esa luz que le hace recorrer los otros nombres posibles de la impaciencia, sino “un sueño de burda pereza”. A lo que Rimbaud replica: “Filósofos, ustedes son de su Occidente.”

Y quizá Rimbaud quería interrumpir a Occidente. Sin ver que lo que se preparaba bajo sus ojos, y en lo que él, simple mortal, iba a participar, era, felizmente para el pensamiento, y contrariamente al uso que algunos tratan aún de hacer de esta categoría en la rosa de los vientos, la lisa y llana desaparición de ese Occidente, su dilapi-

dación en la abstracción monetaria. A lo cual respondía anticipadamente, en el poema mismo, y no en su abandono, lo que Mallarmé llamaba “la desaparición elocutoria del poeta”.

Si, entre interrupción y desaparición, el poema histórico, el poema de todos los poetas, no tiene opción, puesto que el ser hace venir a la palabra, en todos los casos, la laguna y lo impresentado, la captación filosófica, cuando como hoy re-captura su poder, se sostendrá en el vínculo sin vínculo del desaparecer acontecimental de la excepción genérica.

El centenario de la muerte de Rimbaud debe ser visto como una desviación de lo que el tiempo exige de nosotros. ¿Qué es esa masiva apología, tras los nombres así deshonrados de Mozart y de Rimbaud, del adolescente radical, genial, extraviado? ¿Qué persona sensata no desconfiaría, en estos tiempos en que cada día es una emboscada de lo peor, de una *T-shirt* a la manera del genio rebelde? ¿Quién no ve a qué matadero del concepto y de la acción real lleva esa batahola por la vida y la impaciencia, por la plenitud y el fuego del sol, por la juventud, cuando lo que se requiere para sólo salvar al pensamiento es la idea y la paciencia, el vacío y la fría Constelación, un tesón sin edad?

Desde el fondo del Harrar donde este centenario aplastante lo acorrala sin resultado, Rimbaud mismo, estoy seguro, puesto que su impaciencia lo dispensaba de confundir la gimnasia con la magnesia, nos dice: “¡Atención! ¡En el punto en que están, no soy yo el que les hago falta! Ningún pasante, por considerable que sea. La era de los pasantes ha pasado. Es Mallarmé lo que les hace falta.”

Esta página dejada en blanco al propósito.

Esta página dejada en blanco al propósito.

¿Pensamiento de una diferencia? ¿De una influencia? ¿De una frontera? ¿O tal vez de una indiferencia? No. Yo lo entiendo así: determinar los modos según los cuales la matemática es, desde sus orígenes griegos, una *condición* de la filosofía. O determinar las figuras que, históricamente, enredan a la matemática con la determinación del espacio propio de la filosofía.

En una distancia todavía descriptiva, se pueden señalar tres de esos modos, o de esas figuras.

–El primero determina a la matemática, desde el punto de la filosofía, como aproximación, o pedagogía primera, a cuestiones que la filosofía considera, por otra parte, como suyas. Se reconoce en la matemática una cierta aptitud para el pensamiento de los “primeros principios”, o para el conocimiento del ser y de la verdad, aptitud de la cual la filosofía es la forma perfeccionada. Se llamará a esta determinación el modo *ontológico* de la relación de la filosofía con las matemáticas.

–El segundo modo es el que trata a la matemática como una disciplina regional, una sección del conocer en general. La filosofía se propone entonces examinar lo que funda esta regionalidad. Ella va simultáneamente a clasificar a la matemática en un cuadro de saberes y a reflexionar sobre las garantías (de verdad o de exactitud) de la disciplina así dispuesta. Se llamará a esta determinación el modo *epistemológico*.

–En fin, el tercer modo postula que la matemática está absolutamente separada de las cuestiones propias, o del cuestionamiento, de la filosofía. La matemática es, en esta visión de las cosas, un registro de los juegos de lenguaje, un tipo formal, o una gramática singular. En todo caso, la matemática *no piensa nada*.

La forma más radical de esta orientación consiste en subsumir la

¹ Este texto es resultado de una intervención en un coloquio organizado conjuntamente por el Colegio Internacional de Filosofía y por la Universidad París VIII en 1989. Ya ha sido publicado en un volumen titulado *Lieux et transformations*, que reunió las actas de ese coloquio (Presses Universitaires de Vincennes, 1991).

matemática bajo el concepto general de la técnica, de la inspección impensada del ser, de su tratamiento nulificador como pura *disponibilidad*. Se llamará a este modo, el modo *crítico*, porque realiza una disyunción crítica del campo propio de la matemática, por una parte, y por otra, del pensamiento como asunto de la filosofía.

La pregunta que quisiera plantear es entonces la siguiente: ¿dónde nos encontramos hoy en lo que se refiere a la articulación de estos tres modos? ¿Cómo *situar*, desde el punto de la filosofía, su condición matemática? Y la tesis que sostengo toma la forma de un gesto, gesto de *reintrincación* de la matemática en el dispositivo íntimo de la filosofía, dispositivo del que ella es en verdad excluida.² Lo que está en el orden del día es un *nuevo* condicionamiento de la filosofía por la matemática, condicionamiento en cuyo montaje estamos doblemente en *retraso*. En retraso sobre lo que indica la matemática misma y en retraso en cuanto a las exigencias mínimas de una simple continuación de la filosofía. Pues de lo que se trata es, en el fondo, de la pregunta siguiente: ¿cómo salir, salir *finalmente*, de nuestra sumisión al romanticismo?

² El estado actual de la relación entre filosofía y matemática está dado por tres tendencias:

–El análisis gramatical y lógico de los enunciados, que hace de la discriminación entre enunciados provistos de sentido y enunciados desprovistos de sentido el objetivo último de la filosofía. La matemática o más bien la lógica formal sirven aquí de paradigma (del tipo para una “lengua bien hecha”).

–El estudio epistemológico de los conceptos, considerados generalmente en su historia, con un papel preeminente acordado a los textos matemáticos originales. La filosofía es aquí una especie de guía latente para una genealogía de las ciencias.

–El comentario de “resultados” actuales, mediante generalizaciones analógicas que extraen sus categorías de los filosofemas clásicos.

En ninguno de estos tres casos la filosofía es puesta *como tal* bajo la condición de la acontecimentalidad matemática.

Distinguimos de tales tendencias a cuatro filósofos franceses: Cavaillès, Lautman, Desanti y yo mismo. Con perspectivas muy diferentes, y con un “terreno” filosófico discontinuo, estos cuatro autores perseguimos una empresa de pensamiento que no trata a la matemática ni como un modelo de lenguaje, ni como un objeto (histórico y epistemológico), ni como una matriz para generalizaciones “estructurales”, sino como un lugar de pensamiento singular, cuyos acontecimientos y procedimientos deben ser retrazados *en* el acto filosófico.

1. *La disyunción de la matemática como constitución filosófica del romanticismo*

Hasta Kant incluido, matemática y filosofía están intrincadas al grado de que todavía Kant (después de Descartes, Leibniz, Spinoza y muchos otros) reconoce, con el nombre mítico de Tales, un origen congénito de la matemática y del conocimiento en general. Para todos estos filósofos es absolutamente claro que la matemática por sí sola propició una ruptura fundadora con las supersticiones y la ignorancia. La matemática es para ellos esa forma singular del pensamiento que *interrumpió la soberanía del mito*. Le debemos la primera forma de pensamiento autosuficiente, independiente de toda postura sagrada de la enunciación, dicho de otra manera, la primera forma de un pensamiento íntegramente laicizado.

Ahora bien –y sobre este punto Hegel es decisivo–, la filosofía romántica va a proceder a una desintrincación casi completa de la filosofía y la matemática. Va a organizar la convicción de que la filosofía puede y debe desplegar un pensamiento que no interiorice en ningún momento a la matemática como condición de ese despliegue. Sostengo que tal desintrincación ha sido el gesto especulativo romántico por excelencia, al punto de que determinó retroactivamente la edad clásica de la filosofía como aquella en que, en modos dispares, se mantenía la interioridad del condicionamiento por la matemática en el texto filosófico.

Las actitudes positivistas y empiristas, muy activas desde hace dos siglos, no hacen más que realizar el *reverso* del gesto especulativo romántico. Señalar a la ciencia como único paradigma de la positividad del saber es algo que no se puede hacer sino desde el interior de una desintrincación ya consumada de tales ciencias y de la filosofía. El veredicto antifilosófico de los positivismos devuelve, sin modificar su constitución primaria, el veredicto anticientífico de los filósofos románticos. Es sorprendente constatar que Heidegger y Carnap están en desacuerdo sobre todo salvo sobre la idea de que debemos habitar y activar el fin de la Metafísica. Es que uno y otro designan, con el nombre de metafísica, la edad clásica de la filosofía, edad en que matemática y filosofía están todavía intrincadas en una representación general de las operaciones del pensamiento. Carnap quiere *aislar* la operación científica y Heidegger *oponer* a la ciencia, producto nihilista de la metafísica, un proceso de pensamiento que se apoya en el poema. En tal sentido, uno y otro, aun-

que sobre bordes diferentes, son tributarios del gesto romántico de desintrincación.

Desde este punto de vista se aclara que los positivismos, los empirismos, y esa forma refinada de sofística que representa Wittgenstein, sean tan manifiestamente impotentes para determinar la matemática como *pensamiento*, aun cuando determinarla de otro modo (como juego, como gramática, etc.) choca a la vez con la evidencia y con el sentimiento de todos los matemáticos. Porque, en su núcleo verdadero el positivismo lógico y la sofística del lenguaje anglosajona afirman, sin la fuerza romántica de un saber de esta afirmación, que la ciencia es una técnica cuya gramática es la matemática, o que la matemática es un juego del que sólo importa observar las reglas. En todos los casos, la matemática no es un pensamiento. La única gran diferencia entre los fundadores románticos de lo que yo llamaría la segunda época moderna (siendo la primera la época clásica) y los positivistas o los sofistas del lenguaje es que los primeros conservan el ideal de un pensamiento (el arte, o la filosofía) y los segundos no admiten sino conocimientos.

Un aspecto de la cuestión es que para un gran sofista como Wittgenstein es inútil *entrar* en la matemática. Más desenvuelto que Hegel, Wittgenstein propone un simple “roce”, una mirada lanzada de lejos, como la que un artista echaría sobre unos jugadores de ajedrez:

La filosofía debe dar un giro y orientarse de tal forma que roce los problemas matemáticos sin precipitarse hacia ninguno. Su trabajo filosófico es en cierto modo pereza matemática. No se trata de erigir un nuevo monumento ni de construir un nuevo puente, sino de describir la geografía tal como es ahora.

La desgracia es que la matemática, ejemplar *disciplina* del pensamiento, no se presta a ninguna descripción, ni es representable en la metáfora cartográfica de un país que se visita en diligencia. Es por lo demás imposible ser perezoso en matemática. Es incluso la única forma de pensamiento donde el menor relajamiento conlleva la lisa y llana desaparición de aquello de lo que se trata. De ahí que Wittgenstein hable en todo momento de una cosa *distinta* de las matemáticas. Él habla de la impresión que las matemáticas le producen desde lejos, y más profundamente del síntoma que produjeron en el itinerario de nuestro autor. Pero tal tratamiento descriptivo y sintomático da por establecido que la filosofía pueda mantener a la ma-

temática *a distancia*, exactamente el efecto a medias buscado por el gesto romántico de desintrincación.

¿Cuál es la premisa fundamental del gesto por el que Hegel y sus sucesores separan, durante un largo periodo, a la matemática por un lado y por el otro al régimen filosófico del discurso? Tal premisa es a mi juicio el *historicismo*, es decir la temporalización del concepto. Lo que ha conducido a los románticos a destituir a la matemática de su localización como condición de la filosofía es la certidumbre innovadora en que estaban acerca de que el ser-infinito, o el ser-verdadero, no puede aprehenderse sino en su temporalidad propia. El argumento central de esta destitución ha sido, por lo tanto, el carácter idealmente intemporal del pensamiento matemático. La especulación romántica opone el Tiempo, la vida como éxtasis temporal, a la abstracta y vacía eternidad de la matemática. Si el tiempo es “el ser-ahí del concepto”, entonces la matemática es inferior a tal concepto.

Podría decirse también que la filosofía romántica alemana, que produjo los medios filosóficos, las técnicas de pensamiento, del historicismo, impuso la idea de que el Infinito verdadero no se da sino como estructura de horizonte *para la historicidad de la finitud del ser-ahí*. Ahora bien, la matemática es absolutamente ajena a las representaciones del límite como horizonte (su propio concepto del límite es un punto-presente), y al tema de la finitud (el pensamiento matemático exige que se presuponga la infinitud de su lugar). La matemática, que encadena el infinito a la potencia cerrada de la letra, y que rescinde en sus actos mismos toda acepción del tiempo, no podía conservar, para el historicismo, cuya filosofía es el romanticismo, ninguna posición paradigmática en cuanto a la certidumbre o a la verdad,

Convendremos en llamar aquí “romántica” a toda disposición del pensamiento que determine al infinito en lo Abierto, o como correlato de horizonte de una historicidad de la finitud. Hoy, muy particularmente, la esencia subsistente del romanticismo es el tema de la finitud. Reintrincar la matemática y la filosofía es también, y tal vez es sobre todo, terminar con la finitud, que es el principal residuo contemporáneo del gesto especulativo romántico.

2. *El romanticismo es aún hoy nuestro sitio de pensamiento
y tal permanencia vuelve inefectivo el tema de la muerte de Dios*

La cuestión de la matemática y de su localización por la filosofía tiene el mérito de esclarecer en profundidad el carácter íntimo de nuestro tiempo. Más allá de las afirmaciones, menos heroicas que vanas, sobre una “irreductible modernidad”, una “novedad aún impensada”, etc., la persistencia de la disyunción entre matemática y filosofía nos indica más bien que el núcleo historicista del romanticismo es todavía y siempre el sitio referencial de nuestro pensamiento. El gesto romántico nos rige aún en ese punto donde lo Infinito permanece detenido en su función de apertura y en su estructura de horizonte respecto de la historicidad de la finitud. Nuestra modernidad es romántica porque permanece apresada en la identificación temporal del concepto. Resulta de ello que la matemática no es representada como una condición de la filosofía sino desde el interior de un gesto disyuntivo radical, que persiste en oponer la vida histórica del concepto y del pensamiento a la eternidad formal y vacía de la matemática.

En el fondo, poesía y matemática, si se examinan sus estatus respectivos en Platón, han permutado, desde el romanticismo, sus lugares como condiciones. Platón quería desterrar a los poetas y no dejaba entrar a nadie que no fuera geómetra. Hoy, el poema está en el núcleo de la disposición filosófica, y el matema se encuentra excluido de ella. Es la matemática, la de nuestros días, la que recibida en su evidencia científica, e incluso técnica, está en situación de exilio y de abandono a los ojos de los filósofos. Ella no es más que una vacuidad gramatical para los ejercicios de lenguaje de los sofistas, o una especialidad morosa para epistemólogos anacrónicos. El poema, sin embargo, desde Nietzsche en apariencia, desde Hegel en realidad, brilla con todo su esplendor. Y he aquí que lanza su más viva luz sobre el antiplatonismo esencial de toda la filosofía moderna: esta filosofía invierte exactamente el sistema platónico de las condiciones de la filosofía.

Pero que no se diga entonces que nuestro cuestionamiento es el del posmodernismo, porque la edad moderna contiene dos épocas, la clásica y la romántica, y nuestra pregunta es más bien la del posromanticismo: ¿cómo salir del romanticismo de otro modo que no sea mediante una reacción neoclásica? Tal es el verdadero problema, bien real cuando se ve que, bajo el tema del “fin de las vanguar-

días”, el discurso posmoderno no es más que un eclecticismo clásico-romántico. Para tener acceso a una formulación más auténtica de este problema, el examen del vínculo entre matemática y filosofía es la única vía regia que conozco. Es desde este flanco como se tiene oportunidad de llegar más rápido al núcleo de la cuestión, que es la crítica de la finitud.

La urgencia de llegar ahí aumenta con el espectáculo ofrecido –muy romántico él también–, desde el derrumbe de las políticas marxistas, por la colusión creciente entre la filosofía, o lo que ocupa su lugar, y las religiones de toda índole. ¿Cómo sorprenderse del judaísmo rabínico de uno, de la conversión al islam de otro, de las devociones cristianas algo almibaradas de un tercero, desde el momento en que no se dice nada que no nos devuelva a esto: estamos “librados a la finitud”, y somos “*esencialmente* mortales”? Desde siempre, para destruir lo infame de la superstición fue preciso requerir la sólida eternidad laica de las ciencias. ¿Pero cómo hacerlo *en filosofía*, si la desintrincación de la matemática y de la filosofía no deja, para levantar a nuestro ser-mortal, más que el apoyo de lo sagrado y de la Presencia?

La verdad es que esta desintrincación vuelve inoperante la declaración nietzscheana de la muerte de Dios. Ateos, no tenemos los medios para serlo mientras el tema de la finitud organice nuestro pensamiento.

En el despliegue de la figura romántica, el infinito, que deviene lo Abierto para la temporalización de la finitud, queda cautivo de lo Uno, puesto que queda cautivo de la Historia. Mientras que la finitud siga siendo la determinación última del ser-ahí, Dios permanece. Permanece como aquello cuya desaparición nos rige bajo las especies del abandono, del desamparo, del dejar-ahí del Ser.

Hay un vínculo muy tenaz y muy profundo entre la desintrincación de las matemáticas y de la filosofía, por una parte, y por otra el mantenimiento, bajo la forma retornada o desviada de la finitud, de un horizonte inapropiable, o innominable, de divinidad inmortal. “Sólo un Dios puede salvarnos”, dice valientemente Heidegger, pero incluso aquellos que no tienen su valentía conservan un Dios tácito en la falta de ser que abre, destituida la matemática, nuestra coextensividad con el Tiempo.

Descartes era más ateo que nosotros, puesto que la Eternidad no le hacía falta. El historicismo generalizado nos cubre poco a poco con una desagradable capa de sacralización.

El aprieto contemporáneo en cuanto al tema de la muerte de Dios, si no en su enunciado al menos en su efectividad, debe ser referido a que el abandono del pensamiento matemático por la filosofía libra al infinito, por medio de la Historia, a un nuevo avatar de lo Uno.

Lo que puede instalarnos en una desacralización radical es únicamente remitir el infinito a una trivialidad neutra, la inscripción de la eternidad sólo en el matema, y el abandono conjunto del historicismo y de la finitud. Lo finito, todavía cautivo de un *aura* ética, comprendido en el *pathos* del ser-mortal, no debe ya ser pensado sino como el inciso diferencial de una verdad en el tejido trivial de lo infinito.

El momento actual de desacralización del pensamiento, desacralización que vemos todos los días hasta qué punto está todavía ante nosotros, reside en un desmontaje total del esquema historicista. Lo infinito debe ser sometido a los encadenamientos simples y transparentes del matema, sustraído a toda jurisdicción de lo Uno, despojado de toda correlación de horizonte para una finitud, liberado de la metafórica de lo Abierto.

Y es en este punto de extrema tensión del pensamiento donde somos convocados por la matemática. El imperativo es forjar un nuevo modo de intrincación de la matemática y de la filosofía, modo a través del cual se va a agotar el gesto romántico que aún nos rige.

La matemática ha sido capaz, con sus solas fuerzas, de desplegar el tema de lo infinito en la estricta figura de lo múltiple indiferente. Esta indiferenciación de lo infinito, su tratamiento, desde Cantor, como un simple número, la pluralización de su concepto (existe una infinidad de infinitos diferentes), todo ello ha trivializado lo infinito, ha rescindido la pregnancia de la finitud, y nos permite asumir que *toda situación*, incluidos nosotros mismos, es infinita. Esta capacidad acontecimental del pensamiento matemático impone que la enlacemos finalmente a la proposición filosófica.

Es en tal sentido en el que he hablado, como programa de la filosofía hoy, de un “platonismo de lo múltiple”.

“Platonismo” es una provocación, o una bandera, para enunciar la clausura del gesto romántico, la necesidad que hay de decir nuevamente: “Que nadie entre aquí si no es geómetra”, desde el momento en que el no-geómetra está siempre en la escuela de la disyunción romántica y del *pathos* de la finitud.

“Múltiple” significa remitir lo infinito a lo múltiple indiferente, a la pura materia del Ser.

La conjunción de ambos enuncia la efectividad sin desamparo de la muerte de Dios, el desligamiento de lo infinito y de lo Uno, el fin del historicismo, y la reconquista, en el corazón del tiempo, de una Eternidad que no tiene necesidad de nada sacro.

Para inaugurar tal programa es inevitable que nos volvamos hacia la historia de la cuestión. Yo la subrayaré en las dos extremidades de su arco: Platón, que exilia al poema y promueve el matema, y Hegel, inventor en filosofía del gesto romántico, pensador de una *destitución* de la matemática.

3. *Platón estableció filosóficamente a la matemática en el linde del pensamiento y de la libertad de pensamiento*

Platón es evidentemente quien mostró con todas sus consecuencias una intrincación fundamental de la filosofía y de la matemática. Él produjo una matriz de condicionamiento que posee la virtualidad de los tres modos de relación matemática/filosofía por los cuales comencé.

Tomemos como referencia el muy famoso texto de *La república*, libro VI. Como este texto habla de las relaciones entre la matemática y la dialéctica, cabe imaginar que es canónico para la cuestión que nos ocupa.

Tomo un pasaje de ese texto. Sócrates pregunta a su interlocutor, Glauco, si lo ha comprendido bien, y para verificar este punto le pide un resumen de la discusión precedente. Después de haber dicho, como es de esperar, que todo eso es difícil, que no está seguro de haber comprendido bien, etc., Glauco cumple la indicación que se le hizo, y su resumen recibe el aval del Maestro. He aquí tal resumen:

El teorizar en cuanto al ser y a lo inteligible tal como se sostiene de la ciencia [*episteme*] del dialectizar es más claro que aquel que se sostiene de lo que llamamos las ciencias [*techné*]. Ciertamente, aquellos que teorizan según tales ciencias, las cuales tienen por principio hipótesis, están obligados a proceder discursiva y no empíricamente. Pero al quedar su actividad intuitiva suspendida de las hipótesis, y al no abrirse ningún acceso al principio, no parecen tener la intelección de lo que teorizan, que sin embargo, a la luz del principio, depende de la inteligibilidad del ente. Me parece que tú llamas discursivo [*dianoia*] al procedimiento de los geómetras y de sus semejantes,

pero no intelección, en tanto que esta discursividad se establece entre [*metaxu*] la opinión [*doxa*] y el intelecto [*nous*].

Procederé, para el examen de lo que se nos requiere en este texto, y que es la relación de conjunción/disyunción entre la matemática y la filosofía, al señalamiento de cuatro rasgos fundamentales, que despliegan la matriz de toda correlación pensable entre estas dos disposiciones del pensamiento.

1] Para Platón, la matemática es una condición del pensar, o del teorizar en general, por la razón de que constituye un punto de ruptura con la *doxa*, con la opinión. Esto es bien sabido. Pero aquello sobre lo cual hay que poner atención es que la matemática *es el único punto de ruptura con la doxa que se haya dado como existente o constituido*. La singularidad absoluta de las matemáticas es en el fondo su existencia. Todo el resto de lo que existe es cautivo de la opinión, pero la matemática no lo es. De modo que la existencia efectiva, histórica, independiente, de las matemáticas nos *da* un paradigma del hecho de que es *posible* romper con la opinión.

Por supuesto, existe la conversión dialéctica, que es una forma superior (para Platón) de ruptura con la *doxa*. Pero la conversión dialéctica, que es la esencia de la disposición filosófica, nadie puede decir que *exista*. Ella se sostiene, no como existencia, sino como proposición, o como proyecto. La dialéctica es un programa, o una iniciación, mientras que la matemática es un procedimiento existente y disponible. La conversión dialéctica es el (eventual) punto de lo real del texto platónico. El único punto de apoyo exterior, en la forma del ya-ahí, para la ruptura con la *doxa*, está constituido por la matemática y sólo por ella.

Ahora bien, tal singularidad de la matemática no cesa y no puede cesar de provocar la opinión, el reino de la *doxa*. De ahí las constantes campañas contra la “abstracción” de las matemáticas, contra su “inhumanidad”. En todo momento, si se busca un punto de apoyo real, dado, para un pensamiento que esté en ruptura con todas las formas de la opinión, se puede siempre recurrir a las matemáticas. En el fondo, esta singularidad de las matemáticas es consensual. Todo el mundo admite que no hay, que no puede haber, opinión matemática (lo que no impide, sino al contrario, las opiniones *sobre* las matemáticas, en general despreciativas). La matemática exhibe –y ésta es también su dimensión “aristocrática”– una discontinuidad irremediable respecto de toda inmediatez de la *doxa*.

A *contrario*, es legítimo suponer que toda opinión negativa sobre la matemática es, de manera abierta o enmascarada, una defensa de los derechos de la opinión, un alegato en pro de la soberanía inmediata de la *doxa*. El romanticismo, a mi juicio, no escapa a esto. Puesto que el historicismo es fatalmente conducido a erigir las opiniones de una época en verdad de esa época. La temporalización del concepto lo sumerge en lo inmediato de las representaciones historizadas. El proyecto romántico implica la destitución de la matemática, puesto que una de sus facetas es la de *volver a la filosofía homogénea respecto del poder histórico de las opiniones*. La filosofía como captura conceptual del “espíritu del tiempo” no puede acomodarse a una ruptura intemporal con el régimen de los discursos establecidos.

Es justamente, sin embargo, esa ruptura real con la inmediatez circulante de la *doxa* lo que Platón saluda en la capacidad matemática.

2] Después de este saludo, hay que llegar a las sutilezas. Lo que Platón intenta explicarnos es que, por radical que parezca la ruptura de la matemática con la opinión, tiene la limitante de que es una ruptura *obligada*. Quienes practican esas ciencias son “forzados” a proceder según lo inteligible, y no según lo sensible o según la *doxa*. Son forzados: ello implica que la ruptura con la opinión es, en cierto modo, involuntaria, inaparente para ella misma, y sobre todo desprovista de libertad.

Que las matemáticas sean hipotéticas, que hagan uso de axiomas que no pueden legitimar es el indicio exterior de lo que se podría llamar una revisión forzada de lo inteligible. La ruptura matemática se hace bajo la obligación de encadenamientos que en sí mismos dependen de un punto fijo autoritariamente señalado.

En la concepción platónica de la matemática hay algo sordamente violento, que la opone a la serenidad contemplativa de la dialéctica. La matemática no establece al pensamiento en la soberana libertad de su disposición propia. Platón piensa, o experimenta, como lo hago yo también, que toda ruptura con la opinión, toda discontinuidad fundadora de pensamiento puede, y sin duda debe, recurrir a las matemáticas, pero que existe también algo de violento y de opaco en ese recurso.

La localización filosófica de la matemática reúne la permanente disponibilidad paradigmática de una discontinuidad, un establecimiento fuera de la opinión del pensamiento, y una oscuridad obli-

gada, que no puede reapropiarse o esclarecerse desde el interior de la matemática en sí misma.

3] Puesto que la ruptura matemática, que tiene la ventaja de apoyarse sobre un real histórico (“existen matemáticos y enunciados matemáticos”), tiene el inconveniente de ser oscura y forzada, la dilucidación de tal ruptura con la opinión requiere *una segunda ruptura*. Para Platón, esta segunda ruptura, que *atraviesa* la opacidad ineluctable de la primera, es el acceso al principio, cuyo nombre es “dialéctica”. En la tecnología filosófica de Platón, ello da la oposición de la hipótesis (lo que es supuesto o autoritariamente asumible) y del principio (lo que es a la vez originario, o comienzo, y autoridad esclarecedora, o mandato).

Finalmente, la dialéctica, la filosofía, consiste en el esclarecimiento que una ruptura segunda dispensa a la opacidad de la ruptura primera, cuyo punto real es la matemática. Si conseguimos que la hipótesis esté en el esclarecimiento del principio, estaremos entonces, *incluso en matemática*, en la libertad o la facilidad del pensamiento respecto de su propia ruptura con la opinión.

La matemática concentra realmente la discontinuidad con la *doxa*, pero la filosofía sólo puede establecer el pensamiento en el principio de tal discontinuidad. La filosofía elimina la violencia de la ruptura matemática. La filosofía funda una paz de lo discontinuo.

4] De todo esto resulta que la matemática es *metaxu*. Su topología, su sitio de pensamiento, la instala en posición de intermediaria. Este tema va a tener, en toda la extensión de la filosofía clásica (la que mantiene la intrincación platónica de la filosofía y la matemática), una inmensa fortuna. La matemática será siempre a la vez eminente (por su capacidad disponible de ruptura con lo inmediato de las opiniones) e insuficiente (por el carácter restringido que le impone su oscura violencia). La matemática será una verdad *que no llega a asumir la forma de una sabiduría*.

En una primera aproximación, y esto es lo que se considera comúnmente, la matemática es *metaxu* porque rompe con la opinión sin alcanzar la serenidad del principio. La matemática, en este sentido, se sitúa entre la opinión y la intelección, o entre lo inmediato de la *doxa* y lo incondicionado de la dialéctica. Más fundamentalmente quizá, se dirá que la matemática es un entredós *en el pensamiento mismo*, que ella traza un desvío más allá incluso de la ruptura con la opinión. Este desvío es el que separa la exigencia general de la discontinuidad del esclarecimiento de tal exigencia.

Es cierto que toda elucidación de una discontinuidad establece la idea de una continuidad. Si la matemática está animada de una oscura violencia es porque existe en ella, respecto de la opinión, la exclusiva virtud de la discontinuidad. La dialéctica, que capta lo inteligible *en su integridad*, y no sólo el borde discontinuo que lo separa de lo sensible, integra la matemática en una continuidad superior. La posición *metaxu* de la matemática es, en cierto sentido, el entredós para el pensamiento de lo discontinuo y de lo continuo. La matemática llega en el punto en que debe reflexionarse la relación entre lo que es del orden de una discontinuidad violenta del pensamiento y lo que es del orden de una soberanía liberada que esclarece e integra esa violencia misma.

La matemática es el entredós de la verdad y de la libertad de la verdad. Ella es la verdad todavía cautiva de la no libertad que reclama el gesto violento de repudio de lo inmediato. La matemática pertenece a la verdad, pero en una figura obligada de ella. Más allá y más acá de la figura obligada de la verdad existe su figura libre, que elucida la discontinuidad, y que es la filosofía.

Esta inserción en el punto exacto donde verdad y libertad de la verdad entran en relación determina históricamente por siglos la intrincación de la matemática con la filosofía.

La matemática es paradigmática porque *no puede* someterse al régimen de la opinión. Pero el hecho de que esta insumisión sea una imposibilidad hace también que la matemática no pueda esclarecer su propio valor paradigmático. Que la filosofía tenga que *fundar* la matemática quiso siempre decir: nombrar y pensar la paradigmaticidad del paradigma, establecer, en el momento de la discontinuidad, el esclarecimiento de lo continuo, cuando la matemática no propone más que una obstinación ciega en no poder practicar otra cosa que lo inteligible y la ruptura.

La filosofía clásica va entonces a oscilar siempre entre el reconocimiento de una función salvadora de la matemática en cuanto al destino de la verdad (es el modo ontológico del condicionamiento) y la obligación de fundar, *en otra parte*, en la filosofía, la esencia de esta función (es el modo epistemológico). El centro de gravedad de esta oscilación puede decirse así: la matemática es demasiado violentamente verdadera para ser libre, o es demasiado violentamente libre (es decir, discontinua) para ser absolutamente verdadera.

Platón inicia este dispositivo. La dificultad es que en apariencia Hegel no dice otra cosa.

4. *Hegel destituye a la matemática
porque hace entrar a la filosofía en rivalidad con ella
en cuanto al mismo concepto: el de infinito*

Hegel trata acerca de la relación entre filosofía y matemática, de manera detallada y técnicamente instruida, en la gigantesca “Nota” que sigue, en *La ciencia de la lógica*, al desarrollo sobre la infinitud del cuántum. Aunque la técnica conceptual de Hegel esté muy alejada de la de Platón, algunos extractos nos muestran de inmediato que el movimiento de oscilación establecido por el griego (la matemática produce una ruptura, pero no la esclarece) dirige todavía el texto de Hegel:

Pero en una perspectiva filosófica el infinito matemático es importante por la razón de que en realidad es el concepto del infinito verdadero el que se encuentra en su fundamento, y que se considera mucho más elevado que el que habitualmente se llama *infinito metafísico*, a partir del cual se hacen las objeciones contra el primero. [...]

Vale la pena considerar más de cerca el concepto matemático de infinito y algunos de los ensayos más destacables que tienen por designio justificar su uso y eliminar las dificultades que el método siente pesar sobre sí. La consideración de tales justificaciones y determinaciones del infinito matemático a la cual quiero entregarme más en detalle en esta Nota arrojará al mismo tiempo mayor claridad acerca de la naturaleza del concepto verdadero en sí mismo, y mostrará cómo ha estado presente en ellas y ha sido puesto en su fundamento.

Los cuatro rasgos que hemos extraído del texto de Platón se encuentran, en lo esencial, en el programa analítico de Hegel.

1] El concepto matemático de infinito ha sido históricamente decisivo en la ruptura con el concepto metafísico ordinario. Como en Hegel, toda ruptura es un relevo, o una superación (*Aufhebung*); Hegel intenta significarnos que el concepto matemático de infinito releva efectivamente al concepto metafísico, es decir, al concepto de la teología dogmática.

Es por lo demás absolutamente legítimo considerar la palabra “metafísica” como la que señala, *en el interior de la filosofía misma*, una zona de opinión, una *doxa* que Hegel declara no verdadera (ella no tiene el concepto verdadero de infinito). Como en Platón, la matemática rompe positivamente con el concepto no verdadero de la

opinión dogmática. La matemática es la efectividad de una ruptura-relevo sobre la cuestión del infinito.

2] Esta ruptura es sin embargo ciega; no esclarece su propia operación. Desde el comienzo de su Nota, Hegel dice:

El infinito matemático es interesante, por una parte, por la extensión de la matemática y los grandes resultados que ha producido actualmente su introducción en ella; pero por otra parte es destacable por el hecho de que esta ciencia no ha alcanzado todavía a justificarse, mediante el fundamento del concepto, por el uso que hace de él.

Es exactamente el tema platónico: en el éxito, los “grandes resultados”, reconocemos la fuerza de existencia de la matemática, la disponibilidad extendida de una ruptura. Pero este éxito es de inmediato contrabalanceado por la ausencia de justificación, y en consecuencia por una esencial oscuridad.

Hegel dirá poco más adelante: “El éxito no justifica en sí y por sí mismo el estilo del camino.” La existencia de una matemática del infinito tiene la fuerza real de un éxito. Sin embargo, hay una cuestión más elevada que la del éxito, que es la del “estilo del camino” que se emprende para alcanzarlo. La filosofía es la única en condiciones de elucidar su estilo. Pero la “dialéctica”, en el sentido de Platón, ¿no era ya una cuestión de estilo? ¿De estilo del pensamiento?

3] Es pues seguro que, al igual que para Platón el acceso al principio, que requiere el estilo dialéctico, debe relevar al uso violento de las hipótesis, del mismo modo para Hegel el concepto del verdadero infinito debe relevar y fundar el concepto matemático, que no está armado más que de su éxito.

4] Finalmente, la matemática, en cuanto al concepto de infinito, está en posición intermedia, o mediadora: es *metaxu*.

–Por una parte, la matemática es paradigmática sobre ese concepto, puesto que “arroja mayor claridad sobre la naturaleza del concepto verdadero en sí mismo”.

–Pero, por otra parte, hace falta todavía, y la matemática es incapaz de ello, “justificar su uso y eliminar las dificultades”. El filósofo se instala en la función tradicional de mecánico de la matemática: la matemática avanza, pero, no sabiendo por qué avanza, debe ser desmontada y revisada. Es casi seguro que se le cambiará el motor. Porque la matemática está situada entre el concepto metafísico, o dogmático, del infinito, que la modernidad determina como un simple

concepto de opinión, y el concepto verdadero, cuyo pensamiento sólo puede establecer la dialéctica (en el sentido de Hegel).

Pero entonces, puesto que los cuatro rasgos que singularizan la pareja matemática/filosofía en Platón se reencuentran en Hegel, ¿qué es lo que cambia? ¿Por qué el texto hegeliano, fundador “técnico” del gesto romántico de desintrincación, conlleva como efecto la destitución filosófica de las matemáticas, al revés que el texto platónico, que aseguró por siglos su valor paradigmático? ¿Por qué esta gran Nota, atenta y documentada, *incluso* instruida (con una instrucción de la que podrán dispensarse tanto Nietzsche como Heidegger), funciona como un permiso concedido a la matemática, y de ningún modo como una nueva forma positiva de su intrincación con la filosofía? ¿De dónde viene que se sienta, que se sepa, que más allá de Hegel y de su minucia, el chapuzón romántico de nuestra época en la temporalización del concepto va a dejar a la matemática en el desamparo de su especialización?

Pues bien, lo que cambia es que, para Hegel, el centro de gravedad de la matemática, eso por lo cual ella es digna de un examen filosófico, no es representable como un dominio de objetos, *sino como un concepto*, el concepto de infinito.

Para Platón, matemática quiere decir geometría y aritmética, cuyos objetos son las figuras y los números. Es por eso por lo que puede, para designar esos tipos de pensamiento, o esas “ciencias”, utilizar la palabra *techné*, o sea, ejercicios de pensamiento cuyo objeto está determinado. La ruptura con la opinión es *localizable*, su campo de ejercicio es singular.

En Hegel, la matemática no es recibida como pensamiento singular de un dominio de objetos, sino como determinación de un concepto, e incluso, se podría decir, como determinación *del* concepto romántico por excelencia, el de infinito.

Este desplazamiento de apariencia inocente tiene efectos incalculables, ya que la retención objetual de la matemática, el hecho de que se tratase de figuras y de números, y no de un concepto genérico sin objeto, determinaba para Platón a la matemática como figura del pensamiento siempre singular, como dominio, como procedimiento particular, que no tenía que *rivalizar*, a consecuencia de ello, con las ambiciones completas de la filosofía.

Hegel, en contrapartida, al postular que la esencia paradigmática de la matemática se adosa a un concepto central de la filosofía misma (el concepto de infinito), se condena a establecer, entre la

matemática y la filosofía, no una intrincación siempre singular, sino una rivalidad ante el tribunal de la Verdad. Y como el verdadero concepto de infinito es el concepto filosófico, puesto que este concepto detenta y funda todo lo que el concepto matemático tiene de admisible, la filosofía enuncia en última instancia la *inutilidad* para el pensamiento del concepto matemático.

Por cierto, los clásicos podían decir que la matemática era una actividad parcialmente inútil, debido a que no se vinculaba sino con objetos sin gran “valor”, como las figuras. Pero esta depreciación, operante mediante el rodeo de los objetos singulares de la matemática, no afectaba el alcance de la ruptura con la opinión, sino que sólo indicaba su carácter local. La inutilidad de la matemática era relativa, puesto que, una vez establecido el pensamiento en el lugar estrecho de los objetos en cuestión, seguía siendo absolutamente verdadero que la ruptura con la *doxa* tenía valor de paradigma.

Hegel transforma el juicio de inutilidad de la matemática en juicio *esencial*. Una vez instruidos por la filosofía en el concepto verdadero de infinito, vemos que su concepto matemático no es sino una grosera y vana etapa. Es el costo de la temporalización del concepto: que todo lo que ha sido atravesado y relevado esté en adelante *muerto* para el pensamiento. Mientras que, para Platón, matemática y dialéctica son dos relaciones yuxtaponibles, aunque jerarquizadas, en una configuración eterna del Ser.

Si la filosofía romántica después de Hegel ha desintrincado radicalmente a la matemática de la filosofía es porque ha enunciado que ésta, la filosofía, se ocupaba *de la misma cosa* que la matemática. El gesto romántico no está fundado sobre una diferenciación, sino sobre una identificación. La filosofía hegeliana pretende ser, como médium del concepto de infinito, una matemática superior, es decir, una matemática que ha relevado, superado, abandonado su propia y restringida matematicidad, y que ha producido el filosofema último de su concepto.

5. *La re-intrincación de la matemática y de la filosofía apunta a disolver el concepto romántico de finitud y establecer una filosofía acontecimental de la verdad*

Finalmente, se puede decir que la disyunción completa de la filoso-

ña y de la matemática, tal como el gesto romántico la instituye, tiene como objeto *la localización del infinito*.

El filósofo romántico localiza el infinito en la temporalización del concepto, como envoltura historial de la finitud.

Simultáneamente, en su devenir en adelante paralelo, separado, desamparado, la matemática ha localizado *los* infinitos en la indiferencia de lo múltiple puro. Ha tratado al infinito actual en la trivialidad del número cardinal. Ha neutralizado e íntegramente desacralizado al infinito, sustrayéndolo incluso a toda metafórica de la tendencia, del devenir o del horizonte, arrancándolo al reino de lo Uno, para diseminarlo –ya sea que se trate de lo infinitamente grande o de lo infinitamente pequeño– en la tipología sin *aura* de las multiplicidades. Al fundar un pensamiento donde el infinito se separa irreversiblemente de toda instancia de lo Uno, la matemática ha cumplido realmente, por su propia cuenta, el programa de la muerte de Dios.

La matemática asimismo ha tratado a lo finito como un caso particular cuyo concepto se extrae del de infinito. Lo infinito ha dejado de ser esa excepción sagrada que organiza un exceso sobre lo finito, o una negación, un relevo de la finitud. Para la matemática contemporánea es más bien el infinito lo que, representando la forma ordinaria de las multiplicidades, admite una definición simple y positiva, y es lo finito lo que se deduce de él por negación o limitación. Es imposible sostener, si se pone a la filosofía bajo la condición de semejante matemática, el discurso del *pathos* de la finitud. “Nosotros” somos infinitos, como toda situación múltiple, y lo finito es una abstracción lagunar. La muerte misma no hace más que inscribirnos en una forma *natural* de ser-múltiple infinito, la del ordinal *límite*, que marca en el puro y exterior “morir” la recapitulación de nuestra infinitud.

He aquí dónde estamos. Por una parte, el *pathos* ético de la finitud, situado bajo el signo de la muerte, suponiendo al infinito en la temporalización, incapaz de terminar con sus representaciones sagradas, precario y defensivo respecto de toda promesa de un Dios que vendría a *cerrar* la herida indiferente que el mundo inflige al estremecimiento romántico de lo Abierto. Por otra parte, soportando la disyunción y la destitución provenientes de Hegel, una ontología de lo múltiple indiferente que seculariza y dispersa lo infinito, que nos capta en tal dispersión, y que propone un mundo despoblado de toda figura tutelar de lo Uno.

Esta separación es todo el motivo de nuestra cuestión: la salida del romanticismo, el posromanticismo real, la descomposición del tema de la finitud, la asunción severa de la infinitud de toda situación. Volver a cruzar matemática y filosofía es la operación necesaria para quien quiera terminar con la potencia de los mitos, sean cuales fueren, comprendidos el mito de la errancia y de la Ley, el mito de lo inmemorial, incluso el mito –puesto que, como diría Hegel, es el estilo del camino lo que cuenta– de la ausencia dolorosa de mitos.

Para practicar en el pensamiento la ruptura decisiva con el romanticismo (y la cuestión es también política, puesto que hubo en las políticas revolucionarias un elemento historicista, y por consiguiente romántico), no podemos hacer economías y ahorrarnos ese recurso –quizá una vez más ciego, tal vez marcado por una obligación, o por una violencia– a las conminaciones de la matemática. Debemos someternos a su condición, nosotros, filósofos cuyo deber es pensar este tiempo más allá de lo que lo ha devastado.

El enunciado por el cual propuse re-intrincar la matemática y la filosofía no podría estar marcado, como se habrá comprendido, por la prudencia del modo epistemológico. Es particularmente necesario cortar derecho hacia el destino ontológico de la matemática. El enunciado dirá ante todo: no existe más que lo múltiple infinito, que presenta lo múltiple infinito, y el único punto de detención de esta presentación no presenta nada. Se trata en última instancia del vacío, y no de lo Uno. Dios ha muerto, en el corazón de la presentación.

Pero puesto que la matemática ha ganado visiblemente un siglo de avance en cuanto a la secularización de lo infinito, puesto que el único pensamiento disponible de la multiplicidad que teje al infinito el vacío de su propia inconsistencia es lo que la matemática, desde Cantor, enuncia como su propio sitio, se dirá asimismo (enunciado provocador y terapéutico): la matemática *es* la ontología, en sentido estricto, o sea el desarrollo infinito de lo que puede decirse del ser *en tanto* que ser.

Si finalmente la travesía y la rescisión del historicismo, comprendido el montaje historial heideggeriano, se hacen dando la razón, sobre la dialéctica de lo infinito y de lo finito, a Cantor y a Dedekind contra Hegel, si el enunciado “la matemática es la ontología” realiza hoy la puesta bajo condición de la filosofía, entonces, la pregunta que nos corresponde deviene la siguiente: ¿qué es, entonces, la verdad?

¿Se tratará, como para Platón o Hegel, de una dialéctica? ¿Habrá (pero esto no puede ser una ontología) un modo de intelección superior, fundador, esclarecedor, y que esté ajustado a la brutalidad de semejante ruptura? ¿Hay algo que *suplemente* la indiferencia múltiple del ser? Éste es otro orden de cuestiones, las que van a animar la continuación de la filosofía mediante el rebasamiento del tema sombrío de su “fin”, en donde la acorrala la temática de la finitud, del romanticismo agotado. El núcleo de tal proposición filosófica, bajo condición de la matemática moderna, articulará las verdades sobre localizaciones acontecimentales, y las sustraerá a la tiranía sofística del lenguaje.

Sea lo que fuere, se nos demanda acabar con el historicismo y desmontar todos los mitos que fecunda la temporalización del concepto. Para ello, el recurso a la valiente existencia solitaria de la matemática se impone, puesto que la matemática no es otra cosa, en la deposición de toda sacralidad y en el vacío de todo Dios, que la historia humana de la eternidad.

CONFERENCIA ACERCA DE LA SUSTRACCIÓN³

Invitado a celebrar ante ustedes, cuyo silencio y palabra son toda la función, que se sustrae de su alternancia, me apoyo en Mallarmé para abrigar mi soledad.

Introduzcamos pues, como manifestación de mi intención, este fragmento del cuarto escolio de *Igitur*:

Yo solo –yo solo– voy a conocer la nada. En cuanto a ustedes, vuelvan a su amalgama.

Yo profiero la palabra, para volver a sumergirla en su inanidad [...] Ciertamente hay aquí un acto –es mi deber proclamarlo: esta locura existe. Ustedes han tenido razón en manifestarla: no crean que voy a sumergirlos de nuevo en la nada.

Respecto de la compactibilidad de su amalgama, vengo aquí por el deber de proclamar que la locura de la sustracción es un acto. Mejor aún: que es el acto por excelencia, el acto de una verdad, aquel por el cual llego a conocer lo único que puede ser conocido como real, y que es el vacío del ser como tal.

Si la palabra, por el acto de la verdad, se hunde de nuevo en su inanidad, no crean que ella *los* vuelve a sumergir, a ustedes, detentadores de la razón de lo que se manifiesta. Más bien nos pondremos de acuerdo –yo en el deber de hablar, ustedes en el de hacer manifiesta mi palabra– sobre el hecho de que la locura del acto de una verdad existe.

Nada es admitido en la existencia –quiero decir la existencia, que una verdad supone en su principio– que no sea en la prueba de su sustracción.

Sustraer no es simple. La sus-tracción, eso que tira por abajo, del fondo, está demasiado a menudo mezclado con ex-tracción, lo que tira a partir de, lo que hace mina y rendimiento del carbón del saber.

³ Esta conferencia fue pronunciada en 1991, a invitación del directorio de la École de la Cause Freudienne, en los locales de esta institución. Fue publicada en la revista *Actes* –subtitulada *Revue de l'École de la Cause Freudienne*– a fines de 1991. Apareció asimismo en italiano en la revista *Agalma*, en Roma.

La sustracción es plural. La alegación de falta, de su efecto, de su causalidad, disimula operaciones de las que ninguna es reductible a otra.

Tales operaciones son en número de cuatro: lo indecible, lo indiscernible, lo genérico y lo innombrable. Cuatro figuras que forman la cruz del ser cuando ocurre tanto en el trayecto como en el tope de una verdad. Verdad de la que es aún demasiado decir que es medio-dicha o semi-dicha, puesto que, lo veremos, es poco-dicha, incluso casi-no-dicha, atravesada como está por la inconmensurable desvinculación entre su propia infinitud y la finitud del saber que ella agujerea.

Comencemos por el puro formalismo.

Supongamos una norma de evaluación de los enunciados en una situación cualquiera de la lengua. La más corriente de tales normas es la distinción entre el enunciado verídico y el enunciado erróneo. Si la lengua está en recorte riguroso, otra norma podría ser la distinción entre enunciado demostrable y enunciado refutable. Pero nos basta que haya una norma tal. Indecible es entonces el enunciado que se sustrae de ella. Supongamos un enunciado tal que no pueda inscribirse en ninguna de las clases en las cuales la norma de evaluación se considera que distribuye a todos los enunciados posibles.

Lo indecible es pues lo que se sustrae de una clasificación supuestamente exhaustiva de los enunciados, según los valores que una norma les atribuye. Yo no puedo decidir ningún valor atribuible a ese enunciado, aunque la norma de atribución no exista sino en el supuesto de su eficacia total. El enunciado indecible es propiamente *sin valor*, y es esto lo que determina su precio, aquello por lo cual contraviene las leyes de la economía clásica.

El teorema de Gödel establece que en la situación de lengua denominada aritmética formalizada del primer orden, donde la norma de evaluación es lo demostrable, existe al menos un enunciado indecible en un sentido preciso: ni él ni su negación son demostrables. La aritmética formalizada no depende por lo tanto de una economía clásica de los enunciados.

Durante mucho tiempo se ha vinculado la indecidibilidad del enunciado de Gödel a que tenía la forma de la paradoja del mentiroso, enunciado que declara su propia indemostrabilidad, sustraído a la norma de lo único que podía significarle ser negativamente afectado. Se sabe hoy que ese vínculo entre indecible y paradoja

es contingente. Jeff Paris demostró en 1977 la indecidibilidad de un enunciado que él mismo declaró que era, no ya del todo una paradoja sino, lo cito, un “teorema razonablemente natural de combinatoria finita”. La sustracción es aquí una operación intrínseca, y no la consecuencia de una estructura paradójica del enunciado respecto de la norma a la cual se sustrae.

Supongamos ahora una situación de lengua en que exista, como precedentemente, una norma de evaluación de los enunciados. Y supongamos dos términos presentados cualesquiera, por ejemplo a_1 y a_2 . Consideremos ahora fórmulas de la lengua que conlleven dos lugares para términos. Supongamos, por ejemplo, “ x es mayor que y ”. Por consiguiente, consideremos fórmulas del tipo $F(x,y)$. Se dirá que una fórmula semejante *discierne* los términos a_1 y a_2 si el valor del enunciado $F(a_1,a_2)$ es diferente del valor del enunciado $F(a_2,a_1)$.

Si, por ejemplo, a_1 es efectivamente mayor que a_2 , la fórmula “ x es mayor que y ” *discierne* a_1 y a_2 , puesto que el enunciado “ a_2 es mayor que a_1 ” toma el valor de “falso”.

Ustedes ven que una fórmula *discierne* dos términos si la llegada de uno al lugar del otro y viceversa, es decir si, por lo tanto, la permutación de los términos en la fórmula cambia el valor del enunciado.

Dos términos son entonces *indiscernibles* si, en la situación de lengua considerada, no existe ninguna fórmula que *discierna* esos dos términos. Es así como, en una lengua supuestamente reducida a la única fórmula “ x es mayor que y ”, dos términos a_1 y a_2 , que son iguales, son indiscernibles. En efecto, en ese caso, la fórmula “ a_1 es mayor que a_2 ” tiene el valor de falso, pero también lo tiene la fórmula “ a_2 es mayor que a_1 ”.

Dos términos presentados son pues indiscernibles respecto de una situación de lengua si ninguna fórmula con dos lugares de la lengua viene a marcar su diferencia por el hecho de que su permutación cambie el valor del enunciado obtenido al inscribirlos en los lugares prescritos por la fórmula.

Lo indiscernible es lo que se sustrae al marcaje de la diferencia por evaluación de los efectos de una permutación. Indiscernibles son dos términos que se permutan *en vano*. Estos dos términos no son dos sino en la presentación pura de su ser. Nada en la lengua da valor diferencial a su dualidad. Son dos, ciertamente, pero no hasta el punto de que se pueda re-marcar que lo son. Lo indiscerni-

ble sustrae así la diferencia como tal a toda remarcación. Lo indiscernible sustrae al dos de la dualidad.

El álgebra encontró muy pronto la cuestión de lo indiscernible, a partir de los trabajos de Lagrange.

Tomemos como lenguaje los polinomios con varias variables y con coeficientes racionales. Fijemos así la norma de evaluación: si cuando se sustituye a las variables con números reales determinados el polinomio se anula, se dirá que el valor es V_1 . Si el polinomio no se anula, se dirá que el valor es V_2 .

En tales condiciones, una *fórmula de discernimiento* es evidentemente un polinomio con dos variables, $P(x,y)$. Ahora bien, se demuestra fácilmente, por ejemplo, que los dos números reales $+2$ y -2 son indiscernibles: para todo polinomio del tipo $P(x,y)$, el valor $P(+2,-2)$ es el mismo que el valor del polinomio $P(-2,+2)$: si el primero -cuando x toma el valor $+2$ mientras y toma el valor -2 - se anula, el segundo -cuando x toma el valor -2 mientras y toma el valor $+2$ - también se anula. El principio de evaluación diferencial fracasa para toda permutación de los dos números $+2$ y -2 .

No es pues sorprendente que sea desde el sesgo del estudio de los grupos de permutación desde el que Galois constituyera el espacio teórico donde adquiriría sentido el problema de la resolución mediante radicales de las ecuaciones. La invención de Galois es en realidad la de un cálculo de lo indiscernible. El alcance conceptual de este punto es considerable, y será pronto desplegado por el matemático y pensador contemporáneo René Guitart en un libro en preparación, del cual cabe señalar que utiliza varias categorías lacanianas.

Retengamos que si lo indecible es sustracción a una norma lo indiscernible es sustracción a una marca.

Supongamos ahora una situación de lengua donde exista siempre una norma de evaluación. Y supongamos un conjunto fijo de términos, o de objetos, al que llamaremos el conjunto U . Se denominará U un universo para la situación de lengua. Consideremos un objeto de U y llamémosle a_1 . Consideremos en la lengua una fórmula con un solo lugar: $F(x)$. Si al lugar marcado por x hacemos llegar el objeto a_1 , obtenemos un enunciado, $F(a_1)$, al cual la norma da un cierto valor, el verdadero, el falso, o cualquier otro valor reglado por un principio de evaluación. Por ejemplo, sea a_2 un objeto fijo del universo U . Supongamos que nuestra situación de lengua admite la fórmula " x es mayor que a_2 ". Si a_1 es efectivamente mayor que a_2 , se tendrá el valor "verdadero" para el enunciado " a_1 es mayor

que a_2 ", enunciado donde a_1 ha llegado al lugar marcado por x .

Imaginemos ahora que tomamos en U *todos* los términos que son mayores que a_2 . Obtenemos así un subconjunto de U . Es el subconjunto de todos los objetos a que, llegados al lugar de x , dan el valor "verdadero" al enunciado " a es mayor que a_2 ". Diremos que este subconjunto es *construido* en el universo U por la fórmula " x es mayor que a_2 ".

De modo general, se dirá que un subconjunto del universo U es construido por una fórmula $F(x)$ si este subconjunto se compone exclusivamente de *todos* los términos a de U que, llegados al lugar marcado por x , dan al enunciado $F(a)$ un valor previamente fijado; por consiguiente, todos los términos que son tales que la fórmula $F(a)$ es evaluada idénticamente.

Un subconjunto del universo U será denominado *construible* si existe en la lengua una fórmula $F(x)$ que lo construya.

Genérico es entonces un subconjunto de U que *no es* construible. Ninguna fórmula $F(x)$ de la lengua es idénticamente evaluada por los términos que componen un subconjunto genérico. Vemos así que un subconjunto genérico es sustraído a toda identificación por un predicado de la lengua. Ningún rasgo predicativo único reúne los términos que lo componen.

Esto significa, obsérvese bien, que para toda fórmula $F(x)$ existen términos del conjunto genérico que al sustituir a x dan un enunciado que tiene un cierto valor, y que existen otros términos del mismo conjunto que al sustituir a x dan un enunciado que tiene otro valor. El subconjunto genérico es tal que, precisamente, para toda fórmula $F(x)$, es sustraído a lo que tal fórmula autoriza de recorte y de construcción en el universo U . El subconjunto genérico contiene, por así decir, un poco de todo, de modo que ningún predicado reúne nunca todos los términos. El subconjunto genérico es sustraído a la predicación *por exceso*. Su abigarramiento, su superabundancia predicativa, hacen que no lo reunifique nada que pueda sostenerse de la potencia de un enunciado y de la identidad de su evaluación. La lengua fracasa en construir el contorno o la reunificación. El subconjunto genérico es un múltiple puro del universo, evasivo e imposible de circunscribir por alguna construcción de lenguaje, sea cual fuere. Indica que la potencia de ser del múltiple excede lo que tales construcciones están en condiciones de fijar bajo la unidad de una evaluación. Lo genérico es propiamente lo que, del ser-múltiple, es sustraído al poder de lo Uno tal como la lengua dispone su recurso.

Es fácil establecer que, para toda lengua que dispone de una relación de igualdad y de disyunción, es decir, para casi toda situación de lengua, un subconjunto genérico es necesariamente infinito.

Supongamos en efecto que un subconjunto genérico sea finito.

Sus términos componen entonces una lista finita, por ejemplo a_1 , a_2 , y así sucesivamente hasta a_n .

Consideremos entonces la fórmula " $x = a_1$, o $x = a_2$, etc., hasta $x = a_n$ ". Es una fórmula del tipo $F(x)$, puesto que los términos a_1 , a_2 , etc., son términos fijos, que por lo tanto no indican ningún lugar "libre". Queda claro que el conjunto compuesto por a_1, a_2, \dots, a_n , es construido por esta fórmula, puesto que sólo tales términos pueden validar una igualdad del tipo " $x_j = a_j$ ", cuando j va de 1 a n . Así, construible, este conjunto finito no podría ser genérico.

Lo genérico es pues esa sustracción de las construcciones predicativas de la lengua que autoriza en el Universo su propia infinitud. Lo genérico es, en el fondo, la sobreabundancia del ser tal que se escapa al control de la lengua, desde el momento en que un exceso de determinaciones induce un efecto de indeterminación.

La prueba de que existen, en situaciones de lengua muy fuertes, como la teoría de los conjuntos, Universos donde se presentan multiplicidades genéricas fue suministrada por Cohen en 1963. Estamos pues seguros –puesto que, como lo dije en repetidas ocasiones Lacan, la matemática es ciencia de lo real– de que es muy real esta singular sustracción al marcaje de lo múltiple puro por el efecto de lo Uno de la lengua.

He dicho que lo indecible es sustracción de una norma de evaluación y que lo indiscernible es sustracción de la observación de una diferencia. Agreguemos que lo genérico es sustracción infinita de la subsunción de lo múltiple bajo lo Uno del concepto.

Y finalmente supongamos una situación de lengua y sus principios de evaluación. Supongamos además fórmulas con un lugar, del tipo $F(x)$. Entre los valores admitidos por los enunciados –por ejemplo lo verdadero, lo falso, lo posible, o cualquier otro–, fijémonos en uno, de una vez por todas, y llamémoslo valor de nominación. Se dirá entonces que una fórmula $F(x)$ nombra un término a_1 del universo si ese término es *el único* que, llegado al lugar marcado por x , da al enunciado $F(a_1)$ el valor de nominación.

Por ejemplo, tomemos como universo dos términos: a_1 y a_2 . Nuestra lengua admite como fórmula " x es mayor que a_2 ". Establezcamos que el valor de nominación es el valor verdadero. Si a_1 es

efectivamente mayor que a_2 , entonces la fórmula “ x es mayor que a_2 ” nombra al término a_1 . En efecto, “ a_1 es mayor que a_2 ” es verdadero, valor de nominación, y “ a_2 es mayor que a_2 ” es falso, no es el valor de nominación. Y el Universo no comprende más que a_1 y a_2 . Por lo que a_1 es el único término del Universo que, llegado al lugar de x , da un enunciado que tiene el valor de nominación.

Que una fórmula nombre un término quiere en realidad decir que es el esquema de nombre propio de ese término. Lo “propio”, como siempre, se sostiene de lo único. El término nombrado es en efecto único al dar a la fórmula que lo nombra el valor fijo de nominación.

Innombrable es entonces un término del Universo *si es el único del Universo en no ser nombrado por ninguna fórmula*.

Téngase en cuenta aquí la duplicación de lo único. Nombrado, el término no lo es sino al ser el único que da a una fórmula el valor de nominación. Innombrable, no lo es sino al ser el único que se sustrae a esa unicidad.

Lo innombrable es lo que se sustrae al nombre propio, y lo único que se sustrae a él. Lo innombrable es pues lo propio de lo propio. Tan singular que no tolera siquiera tener un nombre propio. Tan singular en su singularidad que es el único que no tiene nombre propio.

Estamos aquí en los linderos de la paradoja. Porque, único en no tener nombre propio, parece que lo innombrable cae sobre el nombre, que le es propio, de lo anónimo. “Lo que no tiene nombre”, ¿no está ahí el nombre de lo innombrable? Parece que sí, puesto que es el único en operar tal sustracción.

Del hecho de que la unicidad se duplica parece seguirse que una invalida a la otra. Imposible sustraerse al nombre propio si tal sustracción, única, hace de soporte para lo propio de un nombre.

No habría pues propio de lo propio, o sea singularidad de lo que se sustrae a toda duplicación de sí en el nombre de su singularidad.

Sí. Pero sólo si la fórmula “no tener nombre propio” es una fórmula posible de la situación de lengua en la cual se encuentra. O incluso, sólo si la fórmula: “no existe fórmula $F(x)$ a la cual el término innombrable es el único en dar valor de nominación”, puede, en sí misma, ser una fórmula de la lengua. Puesto que sólo tal fórmula sobre las fórmulas puede servir para nombrar lo innombrable, cerrando así la paradoja.

Pero no es en general el caso que una fórmula pueda referirse a la totalidad de las fórmulas posibles de la lengua. El no-todo viene

a representar aquí el obstáculo al despliegue de la paradoja supuesta. Porque si se dice: “no existe ninguna fórmula $F(x)$ tal que esto o aquello...”, suponemos a partir del todo de la lengua, negativamente, la inscripción en el todo de una fórmula. Hace falta aquí un potente repliegue metalingüístico sobre sí de la situación de lengua, es decir, que una situación semejante no tolere una paradoja más radical que la que nos ocupa.

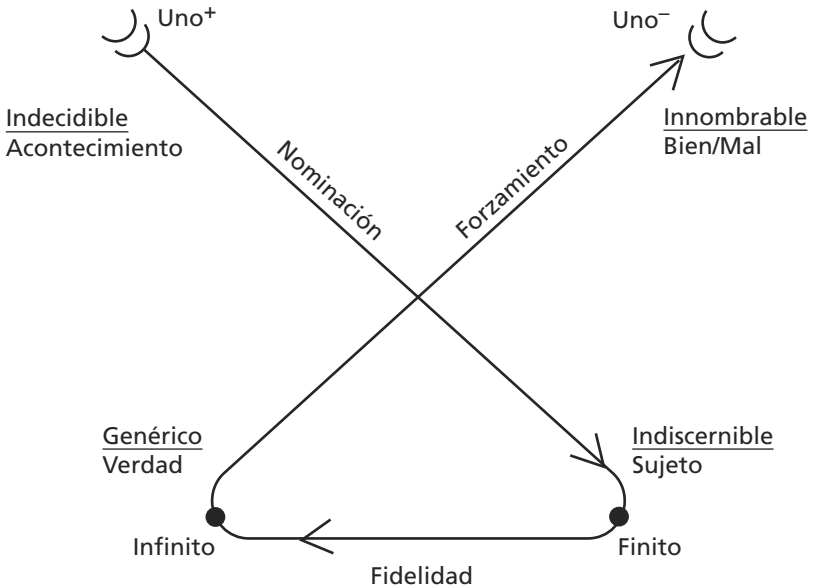
De la misma manera, que es consistente suponer lo innombrable es algo que estableció también el matemático Furkhen en 1968. Él presenta una situación de lengua bastante simple –una especie de fragmento de la teoría del sucesor aritmético, más un pequeño trozo de la teoría de los conjuntos–, que admite un modelo donde un término y uno solo queda sin nominación. Un modelo, en consecuencia, donde existe completamente lo innombrable, duplicación sustractiva de la unicidad, o propio de lo propio.

Por lo tanto, lo indecible como sustracción a las normas de evaluación, o sustracción de la Ley. Lo indiscernible como sustracción del marcaje de la diferencia, o sustracción al sexo. Lo genérico como sustracción infinita y excesiva del concepto, múltiple puro, o sustracción de lo Uno. Lo innombrable como sustracción del nombre propio, o como singularidad sustraída de la singularización. Éstas son las figuras analíticas del ser tal como es convocado por una falta de control de la lengua.

Falta vincularle, topológicamente, la dialéctica. El soporte de tal vínculo es proyectado en el esquema gamma, que a título de entreacto les distribuiré a continuación (véase página siguiente).

Que quede claro que entramos ahora en filosofía, puesto que lo que precede es compartido con la matemática, y por consiguiente con la ontología.

De la ontología, dicho sea de paso, Lacan no vacilaba en decir que era más bien una vergüenza. Una vergüenza del sentido, o de los sentidos, una vergüenza culinaria, agregaría yo, una vergüenza familiarmente filosófica; no ya el encanto de la casa sino la vergüenza en la casa. Sin embargo, “ontología” no es para mí sino otro nombre de la matemática –o, más precisamente, “matemática” es el nombre de la ontología como situación de lengua. De ese modo escapo a la casa de la vergüenza. Sustracción esta vez de toda ontología a la filosofía, que no es más que la situación de lengua donde las verdades, plural de sus procedimientos, son decibles como Verdad, singular de su enfoque.



Vuelvo al esquema gamma.

El esquema gamma representa el trayecto de una verdad, sea cual fuere su tipo. Quizá sepan ustedes que yo sostengo la existencia de cuatro tipos de verdades: científicas, artísticas, políticas y amorosas. Nuestro esquema es filosófico por el hecho de que composibilita los tipos de verdades mediante un concepto formal de la Verdad.

Obsérvese la distribución de las cuatro figuras de la sustracción según el registro de la multiplicidad pura. Lo que designa asimismo al ser latente en tales actos.

Lo indecible y lo innombrable están apareados porque suponen lo Uno: un enunciado en el caso de lo indecible; la unicidad de lo que se hurta al nombre propio en el caso de lo innombrable. La posición de lo Uno en el efecto sustractivo no es sin embargo la misma.

El enunciado indecible, sustraído del efecto de la norma de evaluación, está fuera del campo de lo que puede inscribirse, no obstante que lo posible de la inscripción es precisamente caer bajo la norma. Así, en el campo de lo demostrable, el enunciado de Gödel es carente, puesto que ni él ni su negación pueden ocurrir. Tal enunciado, digamos, suplementa la situación de lengua reglada por la norma, lo que marco con un signo + que afecta a lo Uno.

Lo innombrable está, por el contrario, enclavado en lo más íntimo de la presentación. Testimonia la carne de la singularidad y es también como el fondo en forma de punto de todo el orden en que los términos son presentados. Este *debajo* radical de la nominación, este repliegue de lo propio sobre sí, designa lo que del ser pone en debilidad el principio de lo Uno tal como la lengua, en la nominación de lo propio, lo establece. Es esta puesta en debilidad de lo Uno de la lengua por el punto-fondo del ser lo que marco junto a lo Uno con el signo menos.

Lo indiscernible y lo genérico están apareados porque suponen lo múltiple. Indiscernible se dice de al menos dos términos, puesto que se trata de una diferencia sin concepto. Y lo genérico, como hemos visto, exige el escalonamiento infinito de los términos del Universo, puesto que es el esquema de un subconjunto sustraído a toda unidad predicativa.

Pero, ahí también, el género de lo múltiple no es el mismo en los dos casos. Lo múltiple implicado en lo indiscernible tiene por criterio los lugares marcados en una fórmula de discernimiento. Como toda fórmula efectiva de una situación de lengua es finita, lo múltiple de lo indiscernible es necesariamente finito. Por el contrario, lo genérico exige lo infinito.

El esquema gamma sobreimpone pues las figuras lógicas de la sustracción a una distribución ontológica. Son dispuestos en forma de cuadrilátero lo Uno más, lo Uno menos, lo finito y lo infinito. Es en este cuadrilátero completo de donaciones de ser donde circula una verdad, al mismo tiempo que su trayecto está como abrochado, como prendido, por la lógica entera de la sustracción.

Recorramos ahora ese trayecto.

Para que se inicie el proceso de una verdad, hace falta que algo ocurra. Hace falta, diría Mallarmé, que no estemos en el caso de que nada haya tenido lugar más que el lugar. Puesto que el lugar como tal, o la estructura, no nos da sino la repetición, y el saber que ahí es sabido o insabido, un saber que está siempre en la finitud de su ser. El suceso, la ocurrencia, el suplemento puro, el incalculable y desconcertante añadido, yo lo nombro “acontecimiento”. Es, para citar una vez más al poeta, lo que “surge de la grupa y del brinco”. Una verdad deviene en su novedad –y toda verdad es una novedad– porque un suplemento azaroso interrumpe la repetición. Una verdad comienza, indistinta, por surgir.

Pero tal surgimiento sostiene enseguida lo indecible. Porque la

norma de evaluación que regla la situación, o estructura, no puede aplicarse al enunciado “este acontecimiento pertenece a la situación”. Si semejante enunciado fuera decidible, es claro que el acontecimiento estaría de antemano plegado a las normas de la repetición, y que no sería acontecimental. Hay una indecidibilidad intrínseca de todo enunciado que implica a la nominación del acontecimiento. Y ninguna comprobación, ninguna mostración, pueden aquí reparar la carencia de la norma. Porque el acontecimiento apenas ha surgido y ya ha desaparecido. Él sólo es el relámpago de una suplementación. Su empiricidad es la de un eclipse. Además será necesario siempre decir que ha tenido lugar, que ha sido dado en la situación, y este enunciado inverificable, sustraído de la norma de evaluación, es propiamente, respecto del campo de lo que la lengua decide, una suplementación: es ese Uno más donde se juega la indecidibilidad.

La tarea de una verdad es entonces apostar al suplemento. Se tendrá el enunciado “el acontecimiento ha tenido lugar”, lo que viene a decidir lo indecidible. Pero, obviamente, puesto que lo indecidible es sustraído a la norma de evaluación, esta decisión es un axioma. Nada la funda, salvo el desvanecimiento supuesto del acontecimiento. Toda verdad franquea así la mera apuesta empeñada sobre lo que no tiene de ser sino su desaparecer. El axioma de verdad, que es siempre un axioma con la forma “esto ha tenido lugar, lo cual no puedo ni calcular ni mostrar”, es el simple reverso afirmativo de la sustracción de lo indecidible.

Después de lo cual se entabla el infinito procedimiento de verificación de lo verdadero, es decir, el examen en la situación de las consecuencias del axioma. Tal examen, a su vez, no es guiado por ninguna ley establecida. Nada regla su trayecto, puesto que el axioma que lo sostiene ha resaltado fuera de todo efecto de las normas de evaluación. Se trata pues de un trayecto azaroso, o sin concepto. Las opciones sucesivas de la verificación sólo tienen como meta que sea representable en el objeto, o esté sostenida por un principio de objetividad.

¿Pero qué es una opción pura, sino una opción sin concepto? Es evidentemente una opción confrontada a dos términos indiscernibles. Si ninguna fórmula discierne dos términos de la situación, está garantizado que la opción de hacer pasar la verificación por uno más que por otro no tiene ningún apoyo en la objetividad de su diferencia. Se trata entonces de una opción absolutamente pura, des-

lindada de toda otra presuposición que la de tener que elegir, sin marca en los términos propuestos, aquello por lo cual va primeramente a pasar la verificación de las consecuencias del axioma.

Esta situación es bien señalada por la filosofía con el nombre de libertad de indiferencia. Libertad que no es normada por ninguna diferencia que se pueda señalar, libertad que hace frente a lo indiscernible. Si ningún valor discrimina lo que tenemos que elegir, es nuestra libertad como tal la norma, hasta el punto en que de hecho se confunde con el azar. Lo indiscernible es la sustracción que funda un punto de coincidencia entre el azar y la libertad. Descartes hace de tal coincidencia un atributo de Dios. Se sabe que llega a decir que el axioma de la libertad divina es tal que, si se examina la suma $2 + 2$, la opción de 4 más bien que la de 5 como su resultado es la opción entre dos indiscernibles. La norma de la adición es aquí aquello de lo cual Dios es axiomáticamente sustraído. Es su pura opción lo que va retroactivamente a constituirla, es decir, a verificarla, en el sentido activo, a ponerla en verdad.

Si ponemos a Dios de lado se tendrá que lo indiscernible organiza el punto puro del Sujeto en el proceso de verificación. Un sujeto es lo que desaparece entre dos indiscernibles, lo que se eclipsa en la sustracción de una diferencia sin concepto. Tal sujeto es el golpe de suerte que no puede abolir al azar, pero que lo efectúa como verificación del axioma que lo funda. Lo que fue decidido en el punto del acontecimiento indecible pasará por *ese* término, donde se representa sin razón ni diferencia marcada, indiscernible de su otro, el acto local de una verdad. Fragmento de azar, el sujeto franquea la distancia nula que entre dos términos inscribe la sustracción de lo indiscernible. Por lo cual el sujeto de una verdad es en efecto, propiamente, in-diferente. El gran indiferente.

El acto del sujeto es, lo vemos, esencialmente finito, como lo es en su ser la presentación de indiscernibles. Sin embargo, el trayecto verificante prosigue, circunscribiendo la situación mediante indiferencias sucesivas, de tal suerte que lo que se acumula así, detrás de los actos, dibuja poco a poco el contorno de un subconjunto de la situación, o del universo en que el axioma acontecimental verifica sus efectos. Está claro que este subconjunto es infinito, y que permanece inacabable. Sin embargo, se puede enunciar que, suponiendo que sea acabado, será, ineluctablemente, un subconjunto genérico.

¿Cómo, en efecto, una serie de opciones puras podría engendrar

un subconjunto unificable bajo una predicación? Sería necesario que el trayecto de una verdad fuera secretamente gobernado por un concepto, o que los indiscernibles en que el sujeto se disipe en su acto sean en realidad discernidos por algún entendimiento superior. Esto pensaba Leibniz, para quien la imposibilidad de indiscernibles resultaba del carácter calculador de Dios. Pero si ningún Dios calcula la situación, si los indiscernibles son precisamente tales, el trayecto de una verdad no puede coincidir al infinito con algún concepto, sea cual fuere. Y, en consecuencia, los términos verificados componen, o más bien habrán compuesto, si se supone su totalización infinita, un subconjunto genérico del Universo. Indiscernible, en su acto, o como Sujeto, una verdad es genérica en su resultado, o en su ser. Ella se sustrae a toda recolección de lo múltiple en lo Uno de una designación.

Hay pues dos razones, y no una, para enunciar que una verdad es poco-dicha.

La primera es que, infinita en su ser, una verdad no es representable más que en el futuro anterior, o sea el tiempo verbal conocido como antefuturo o futuro perfecto del indicativo. Ella habrá tenido lugar como infinitud genérica. Su tener lugar, que es también su recaída local en el saber, está dado en el acto finito de un Sujeto. Entre la finitud de su acto y la infinitud de su ser no existe medida. Esta desmesura es también la que relaciona la explicitación verificante del axioma acontecimental con la suposición infinita de su acabamiento. O lo que relaciona la sustracción indiscernible, donde se funda el sujeto, con la sustracción genérica, donde se anticipa esa verdad de la que el sujeto es sujeto. Tal relación es la de casi nada, lo finito, con casi todo, lo infinito. De ahí el poco-decir de toda verdad, puesto que lo que se dice en ella es siempre del orden local de la verificación.

La segunda razón es intrínseca. Puesto que una verdad es un subconjunto genérico del Universo, no se deja recapitular en ningún predicado, no es construida por ninguna fórmula. Es muy exactamente esto: no hay fórmula de la verdad. De ahí su poco-decir, puesto que finalmente la imposibilidad de una construcción formularia nos devuelve al hecho de que de la verdad nosotros no *sabemos* más que el saber, o sea lo que se dispone, siempre finito, detrás de las opciones puras.

Que una verdad sea poco-dicha enuncia en realidad la relación, gobernada por un axioma indecible, entre lo indiscernible y lo genérico.

Dicho esto, la potencia genérica o sustractiva de una verdad es anticipable como tal. El ser genérico de una verdad no es nunca presentado, pero nosotros podemos saber, formalmente, que una verdad habrá siempre tenido lugar como infinito genérico. De ahí la ficcionalización posible de los efectos de su haber-tenido-lugar. Desde el punto del Sujeto, es siempre practicable la hipótesis de un Universo donde esta verdad en que el sujeto se constituye habría acabado su totalización genérica. ¿Cuáles serían las consecuencias de semejante hipótesis sobre el Universo de donde procede al infinito la verdad? Se puede ver que al axioma, que resuelve sobre lo indecible a partir del acontecimiento, sucede la hipótesis, que sostiene en ficción un Universo suplementado por ese subconjunto genérico, cuyos bosquejos locales y finitos el sujeto sostiene, en la prueba de lo indiscernible.

¿Qué es lo que hace de tope de retención para semejante hipótesis? ¿Qué es lo que limita la potencia genérica de una verdad puesta en la ficción de su acabamiento, y por consiguiente de su todo-decir? Considero que ese punto de detención no es otro que lo innombrable.

La hipótesis anticipante en cuanto al ser genérico de una verdad es evidentemente un *forzamiento* del poco-decir. Este forzamiento hace ficción de un todo-decir, del punto de una verdad infinita y genérica. Grande es entonces la tentación de ejercer ese forzamiento sobre el punto más íntimo y el más sustraído de la situación, sobre lo que atestigua su singularidad, sobre lo que no tiene siquiera nombre propio, sobre lo propio de lo propio, sobre lo anónimo cuyo nombre adecuado ni siquiera es el de “anónimo”,

Digamos que el forzamiento, que representa en el futuro anterior, antefuturo o futuro perfecto del indicativo, la infinita genericidad de una verdad, tiene por prueba radical de la potencia del todo-decir en verdad lo siguiente: que una verdad dará finalmente su nombre a lo innombrable.

De la coacción ejercida por el infinito, o por el exceso sustractivo de lo genérico, sobre la debilidad de lo Uno en el punto de lo innombrable, puede nacer el deseo de nombrar lo innombrable, de apropiarse lo propio de lo propio con una nominación.

Ahora bien, yo descifro en tal deseo que toda verdad pone en el orden del día la figura misma del Mal. Puesto que el forzamiento de una nominación para lo innombrable es la renegación de la singularidad como tal, el momento en que –en nombre de la infinita gene-

ricidad de una verdad— la resistencia de lo que hay de absolutamente singular en la singularidad, de la parte de ser de lo propio que es sustraída a la nominación, en que todo eso aparece como un obstáculo a la disposición de una verdad como imperio [*empire*] de la situación. El *en-pire* (en dos palabras) de una verdad [*pire* significa “peor” (r.)] es forzar, en nombre de la sustracción genérica, la sustracción de lo innombrable con el desvanecerse a la luz de una nominación.

Llamamos a esto un desastre. El Mal es el desastre de una verdad, cuando se desencadena en ficción el deseo de forzar la nominación de lo innombrable.

Se considera comúnmente que el Mal es la negación de lo que está presente y afirmado, el crimen y la muerte, que se opone a la vida. Yo diría más bien que es la negación de una sustracción. No es a lo que está en la afirmación de sí lo que el Mal afecta, sino más bien, siempre, lo que es retirado y anónimo en la debilidad de lo Uno. El Mal no es el no respeto del nombre de lo Otro, sino más bien la voluntad de nombrar *a toda costa*.

Se considera comúnmente que el Mal es mentira, ignorancia, tonta criminalidad. Desgraciadamente el Mal tiene más bien como condición radical el proceso de una verdad. No hay Mal sino en tanto que hay un axioma de verdad en el punto de lo indecible, un trayecto de verdad en el punto de lo indiscernible, una anticipación de ser en cuanto a la verdad en el punto de lo genérico, y el forzamiento en verdad de una nominación en el punto de lo innombrable.

Si el forzamiento de la sustracción innombrable es un desastre, es porque afecta a la situación entera, persiguiendo y hostigando su singularidad como tal, cuyo emblema es lo innombrable. En este sentido, el deseo en ficción de suprimir la cuarta operación sustractiva libera una capacidad de destrucción latente en toda verdad, en el sentido mismo en que Mallarmé pudo escribir que “la Destrucción fue su Beatriz”.

La ética de una verdad se mantiene entonces toda entera en una especie de retención respecto de sus poderes. Importa que el efecto combinado de lo indecible, de lo indiscernible y de lo genérico, o incluso del acontecimiento, del sujeto y de la verdad, admita como limitación principal de su trayecto ese innombrable de lo que Samuel Beckett hizo el título de un libro.

Beckett no ignoraba por cierto el estrago latente que el deseo de verdad inflige a la sustracción de lo propio. Veía incluso la violencia ineluctable del pensamiento cuando hizo decir a su Innombrable

ble : “Yo... yo no pienso haber superado cierto grado de terror.” Pero él sabía también que la garantía última de una posible paz de las verdades reside en la reserva del no-decir, en el límite de la voz respecto de lo que se muestra, en lo que se sustrae al imperativo absoluto de decir la verdad. Lo mismo cuando, en *Molloy*, recuerda que “restablecer el silencio es el papel de los objetos”, que cuando, en *Cómo es*, se felicita de que “la voz está hecha de modo que de nuestra vida total no dice más que las tres cuartas partes”.

Sustraer es aquello de lo que procede toda verdad. Pero la sustracción es lo que norma y limita, bajo las especies de lo innombrable, el trayecto sustractivo. Sólo hay una máxima en la ética de una verdad: no sustrae la última sustracción.

Es lo que Mallarmé, con el que quiero concluir, dice exactamente en *Prosa (para des Esseintes)*.

La amenaza es que una verdad, por errante e inacabada que sea, se tome por, según la expresión del poeta, una “era de autoridad”. Ella quiere entonces que todo sea triunfalmente nombrado, en el Estío de la revelación. Pero el corazón de lo que es, el Mediodía de nuestra inconsciencia de ser, no tiene y no debe tener nombre. El sitio de lo verdadero, sustractivamente edificado, o incluso, como lo dice el poeta, flor que un contorno de ausencia ha separado de todo jardín, queda a su vez, en lo íntimo de sí, sustraído al nombre propio. El cielo y el mapa atestiguan que ese país no existió. Pero existe, y eso es lo que perturba a la verdad autoritaria, para la que no existe sino lo que es nombrado en la potencia de lo genérico. Esa turbación hay que profundizarla mediante la custodia de lo propio y de lo sin-nombre. Leamos, para terminar, esto, donde todo lo que dije está dado en su centelleo:

La era de autoridad se turba
cuando, sin ningún motivo, se dice
de este mediodía que nuestra doble
inconsciencia profundiza,

que, suelo de cien iris, su sitio,
ellos saben bien si ha sido,
no lleva nombre que cite
el oro de la trompeta de estío.

¿No es natural, ese “natural” que la etimología sostiene con extremo artificio, que el filósofo se pronuncie, en cuanto a la verdad, desde el sesgo de su amor? Sin duda el gesto platónico, tal como los siglos lo censan y lo incensan antes de vilipendiarlo, se dedica a escrutar en la *philosophia*, la amistad trabada en la sabiduría, una connotación de intensidad superior, desde el momento en que, al abrigo de la sabiduría, es el enigma de la verdad lo que se descubre, y por consecuencia, en la calma de la amistad, la tempestad del amor. Mediante tal transferencia, en todos los sentidos de la palabra, Lacan nos muestra, con su extraña intuición, cierto *Banquete* real, donde la filosofía se enuncia como “amor a la verdad”.

No dudamos pues que, cuando Lacan repite que la posición del psicoanalista no es ciertamente amar la verdad, continúa en la vía que ha terminado por llamar antifilosofía.

Por lo que, evidentemente, Lacan se instituye como educador de todo filósofo por venir. Yo llamo filósofo contemporáneo a aquel que tiene el valor de atravesar sin flaquear la antifilosofía de Lacan. No son muchos. Pero por este motivo me esfuerzo por aclarar lo que declaro ser un retorno a la verdad. Digamos, a título de sujeto filósofo que supone saber la antifilosofía. Y por consiguiente de un enamorado de la verdad que supone saber la poca fe que conviene acordar a los juramentos de tal amor.

Del amor a la verdad Lacan establece el concepto en el seminario *L'envers de la psychanalyse*, del que acaba de aparecer una edición que, cortando en seco la disputa que se liga inmemorialmente a la inscripción de una palabra muerta, nosotros tomaremos tal cual.

Su propósito radical es el de sostener que, siendo la verdad primordialmente una impotencia, una debilidad, es necesario que, si el amor a la verdad existe, sea amor a esa impotencia, a esa debilidad. En lo cual, observémoslo, Lacan por una vez coincide con Nietz-

⁴ Esta conferencia fue pronunciada en Montpellier, durante el otoño de 1991, a invitación del departamento de psicoanálisis de la Universidad Paul Valéry, dirigida por Henry Rey-Flaud.

sche, para quien la verdad es en cierta manera la forma impotente de la potencia, o la potencia tal como la nombra, para disimularla, el impotente.

Pero no es sino para deslindarse enseguida del predicador dionisiaco. Porque la raíz de la debilidad donde yace la verdad no es en absoluto para Lacan del orden de una revancha, o de un resentimiento. Lo que afecta a la verdad con una restricción insuperable es, evidentemente, la castración. La verdad es el velo echado sobre la imposibilidad de decirla toda. Es a la vez lo que sólo se puede decir-a-medias y lo que disimula, en una pretensión por la cual se transfigura en imagen total de sí misma, esa severa impotencia en cuanto al acceso al decir. Es el escondite de su propia debilidad. En lo cual, esta vez, Lacan coincide con Heidegger, para quien la verdad es el velamiento mismo del ser en su retracción. Salvo que Lacan se deslinda íntegramente del *pathos* al que Heidegger confía el devenir-desamparo del velo y del olvido. Porque la castración es de estructura, ella es la estructura misma, de modo que no podría haber lugar, según Lacan, para esos incastrados primordiales que son en el fondo, para Heidegger, los pensadores presocráticos y los poetas.

Respecto de esta autoridad de la estructura, ¿qué es entonces para Lacan el amor a la verdad? Hay que ir más a fondo, y sostener que se trata lisa y llanamente del *amor a la castración*.

Estamos tan acostumbrados a pensar el horror de la castración que la fórmula de su amor sorprende. Lacan, sin embargo, no vacila. Leemos en el seminario del 14 de enero de 1970: “El amor a la verdad es el amor a esta debilidad cuyo velo hemos levantado, es el amor a lo que la verdad oculta, y que se llama castración.”

Así la verdad, en la forma del amor que se le manifiesta, afecta a la castración con un velamiento por el cual se entrega despojada del horror que inspira, en tanto que puro efecto estructural.

Para el filósofo esto se dirá así: la verdad no es tolerable por el pensamiento, es decir, no es filosóficamente amable, más que en tanto se enfoque no su plenitud, o su decir integral, sino los resortes de su dimensión *sustractiva*.

Tratemos pues, no sin la aproximación que impone, más allá de los deseos de concisión, la voluntad de medir con la mayor justeza la indispensable conexión matemática, de pesar la verdad en la balanza de su potencia y de su impotencia, de su proceso y de su límite, de su infinitud afirmativa y de su sustracción esencial.

Montaré el balance de mi pensamiento en una cuádruple disyunción.

1] La de la trascendencia y la inmanencia. La verdad no es del orden de lo que sobrevuela la donación de la experiencia; procede de ella, o insiste en ella, como figura singular de la inmanencia.

2] La de lo predicable y lo impredicable. No existe rasgo predicativo único que pueda subsumir y totalizar los componentes de una verdad. Por eso una verdad será denominada como cualquiera, o como genérica.

3] La de lo infinito y lo finito. Pensamiento en su ser inacabable, una verdad es una multiplicidad infinita.

4] La de lo nombrable y lo innombrable. La capacidad de una verdad de diseminarse mediante juicios en el saber es acotada por un punto innombrable, cuya nominación no puede forzarse sin desastre.

Así, una verdad se encuentra sustraída cuádruplemente a la exposición de su ser. Ni es un *supremum* visible en el destello de su auto-suficiencia, ni es lo que un predicado del saber circunscribe, ni es en la familiaridad de la finitud, ni tiene potencia sin límites en cuanto a su fecundidad erudita.

Amar la verdad es no sólo amar la castración, sino también amar las cuatro figuras donde su horror se dilapida: la inmanencia, la genericidad, lo infinito y lo innombrable.

Procedamos con orden.

Que la verdad, al menos *nuestra* verdad, sea puramente inmanente ha sido una intuición a la vez simple y fundamental de Freud. Él defendió su principio de modo intransigente, en especial contra Jung. No es exagerado decir que una motivación fundamental de Lacan fue retomar esa antorcha contra el objetivismo cientificista y moralizador de la gente de Chicago.

Llamamos “situación”, la palabra más llana que hay, al múltiple de circunstancias, de lengua y de objetos donde una verdad opera. Diremos que tal operación está *en* la situación y no es ni su término, ni su norma, ni su destino. Así como es claro, en la experiencia del psicoanalista, que una verdad trama al sujeto, y singularmente su sufrimiento, en la situación analítica misma, que se presenta en el curso de sus operaciones sucesivas, sin que se pueda nunca decir que su existencia fije norma ya-ahí para lo que se observa, ni tampoco que se trate de descubrirla o de revelarla, como una entidad secreta enterrada, por así decir, en la exterioridad profunda de la si-

tuación. Precisamente, no hay en ella ninguna profundidad, y la profundidad no es sino otro nombre, caro a los hermeneutas, para la trascendencia.

¿Dónde se origina una verdad, si su proceso es estrictamente inmanente, y si ella no es tampoco dada como profundidad secreta, o esencia íntima, de la situación? ¿Cómo puede ella proceder en situación sin estar ahí, desde siempre, dada? Lo que el genio de Lacan vio, como Colón con su huevo, es que la respuesta está en la pregunta. Si una verdad no puede originarse en una donación, es forzoso que se origine en una desaparición. A este desaparecer original, que ha suplementado la situación en el tiempo de un relámpago, que no se ha situado ahí sino en tanto que nada subsiste de él, y que insiste *en verdad* a falta precisamente de repetirse como presencia, yo lo llamo acontecimiento. Se reconocerá aquí, por supuesto, la analogía en filosofía de lo que Freud llamó, por ejemplo, la escena primitiva, y de la que se piensa que, al no tener fuerza de verdad sino por su abolición, o al no tener otro lugar que su desaparición y el haber-tenido-lugar, es vano preguntarse, dentro de las categorías realistas de la situación, si ella fue exacta o inventada. Esta pregunta es propiamente, en el sentido lógico, indecidible. Salvo que el efecto de verdad se vincula a validar retroactivamente que en el punto de este indecidible, bien real, y por lo tanto inmanente en lo sucesivo a la situación, ocurrió la desaparición, consigo misma, de su pregunta.

Tal es la primera dimensión sustractiva de la verdad, cuya inmanencia suspendo de la indecidibilidad de lo que tal inmanencia describe.

¿De qué, entonces, una verdad es verdad? No puede serlo más que de la situación misma en que insiste, puesto que no nos es dado nada de trascendente de la situación cuyo dominio aseguraría una verdad. Lo que significa –puesto que una situación, tomada en su puro ser, no es más que un múltiplo particular– que una verdad no es nunca sino un submúltiplo de ese múltiplo, un subconjunto de ese conjunto llamado “situación”. Tal es, en su rigor, la exigencia ontológica de la inmanencia. Puesto que una verdad procede en situación, aquello de lo que da testimonio no excede en nada a la situación misma. Digamos que una verdad está *incluida* en aquello de lo que es verdad.

Abro aquí un prudente paréntesis. Prudente porque, hay que admitirlo, no soy, ni nunca fui, ni seré sin duda jamás, ni analista, ni analizando, ni analizado. Soy el inanalizado. ¿Puede el inanalizado

decir algo sobre el análisis? Ustedes lo juzgarán. De lo que acabo de decir me parece resultar que, pese a que una verdad está en juego en un análisis, no es tanto una verdad del sujeto como una verdad *de la situación analítica misma*, verdad con la cual, sin ninguna duda, el analizando tendrá en adelante que desenvolverse, pero de la cual es unilateral enunciar que es la suya. El análisis me parece ser una situación en la que se ofrece al analizando la oportunidad dolorosa de llegar al reencuentro de una verdad. De *cruzar*, en su camino, una verdad. Y es de este cruce de donde sale armado, o desarmado. Y quizá esta aproximación arroje alguna luz sobre los misterios de eso que Lacan, pensando sin ninguna duda en lo real como *impasse*, ha denominado, justamente, el pase.

Ahora bien, henos aquí justamente en la dimensión del *impasse*. Decíamos que una verdad no sucede al término de su proceso más que como subconjunto del conjunto-situación. Pero de los subconjuntos la situación cataloga cantidades. Es la definición más amplia posible del saber: nombrar subconjuntos de la situación. La lengua de la situación tiene precisamente por oficio reunir, bajo algún rasgo predicativo, elementos de la situación, y constituir así el correlato extensional de un concepto. Un subconjunto, como, en una situación sensible, el de perros o el de gatos, o, en una situación analítica, los de los rasgos y síntomas histéricos u obsesivos, es capturado por conceptos de la lengua a partir de indicios de reconocimiento atribuibles a todos los términos o elementos que caen bajo ese concepto. Yo llamo a ese hormigueo conceptual y nominal de saberes la enciclopedia de la situación. Es un clasificador de subconjuntos, y es también el encabalgamiento multiforme de saberes tales que la lengua en todo instante los convoca.

¿Pero si una verdad no es más que un subconjunto de la situación, cómo se distingue de una rúbrica del saber? La pregunta es filosóficamente crucial. Se trata de saber si el precio pagado a la inmanencia no es la pura y simple reducción de la verdad al saber. O sea una concesión decisiva a todas las variantes del positivismo. Y, más profundamente, a una regresión neoclásica, que abandonaría el impulso dado por Kant, y retomado por Heidegger, a la distinción crucial entre la verdad y el saber, que es también la distinción entre el pensamiento y el conocimiento. Esta versión neoclásica de la inmanencia vendría a decir, exagerando los términos, que desde que se pronuncia el *caso* de un analizando, ya sea su reconocimiento como histérico, o como obsesivo, o como fóbico, desde que se estable-

ce su rasgo predicativo, que lo inscribe en la enciclopedia de la situación analítica, lo esencial está hecho. No se tratará ya sino de *extraer las consecuencias*.

Lacan, en la idea que se hacía de su fidelidad a Freud, rechazó categóricamente esta visión gnoseológica de la situación analítica. Para hacerlo, retomó, y proyectó en el campo analítico, la modernidad de una separación sin concepto entre verdad y saberes. No sólo distinguió verdad de saberes, sino que indicó que una verdad es esencialmente insabida; que es, literalmente, un *agujero* en los saberes.

Al hacerlo, y éste es a mi juicio un punto cuyas consecuencias no se han medido aún, Lacan declaró que el psicoanálisis no es un conocimiento, sino un pensamiento.

Sin embargo, diga lo que diga la recuperación teológica –siempre en acción, como que es capaz de hacer una hostia con forraje para cerdos, y que por lo tanto ha especulado deliciosamente sobre la trascendencia del Gran Otro–, Lacan, en lo esencial, no cedió nunca sobre la inmanencia de la verdad.

Él debía pues forzar nuestro *impasse* y establecer que, aunque reductible a un subconjunto sin profundidad de la situación, una verdad de la situación no es por ello menos heterogénea respecto de los subconjuntos catalogados por los saberes.

Es el sentido fundamental de la máxima del “decir-a-medias”. Que una verdad no se diga toda significa que su todo, el subconjunto que ella constituye en la situación, no es capturable por un rasgo predicativo que la haría una subsección de la enciclopedia. La verdad que pone en juego el análisis de una mujer no es en nada asimilable al hecho de que esta mujer es, digamos, una histérica. Ciertamente, numerosos componentes de la verdad que opera en esta situación poseen los rasgos distintivos de lo que, en el registro de los saberes, se llama histeria. Pero eso no es hacer nada *en verdad*, más que decirlo. Porque la verdad en cuestión organiza necesariamente otros componentes, cuyos rasgos no son pertinentes en cuanto al concepto enciclopédico de histeria, y es sólo porque tales componentes sustraen el conjunto al predicado de histeria por lo que una verdad, y no un saber, procede en su singularidad. De modo que el diagnóstico de histeria, por seguro que pueda ser, y las consecuencias que se extraen de él, no sólo no son un decir de la verdad, sino que no son siquiera su decir-a-medias, puesto que, registrables en el saber, carecen *enteramente* de la dimensión de la verdad.

Una verdad es un subconjunto de la situación tal que sus componentes no podrían ser totalizados bajo un predicado de la lengua, por más sofisticado que sea ese predicado. Es pues un subconjunto indistinto, hasta tal punto cualquiera, en la reunificación que opera de sus componentes, que ningún rasgo común a tales componentes permite identificarlo en el saber.

Y es evidentemente estar incluido en la situación bajo la forma de una indeterminación singular de su concepto, estar sustraído a todo dominio clasificante de la lengua enciclopédica, lo que hace, de ese subconjunto, no el saber de tal o cual particularidad regional de la situación, sino una verdad de la situación tal cual, una producción inmanente de su puro ser-múltiple, una verdad de su ser, en tanto que ser.

Como generalmente ocurría, la matemática viene aquí en auxilio de la intuición de Lacan. Tales subconjuntos de un conjunto dado han sido identificados por el matemático Paul Cohen, a comienzos de los años sesenta. Un subconjunto sustraído a toda determinación por una fórmula fija de la lengua es denominado por Cohen subconjunto *genérico*. Y Cohen, por vía demostrativa, estableció que la suposición de existencia de subconjuntos genéricos es consistente.

Veinte años antes, Gödel había dado, por el contrario, un sentido riguroso a la idea de un subconjunto nombrado en el saber. Se trata de subconjuntos cuyos elementos validan una fórmula fija de la lengua. Gödel los había denominado subconjuntos *constructibles*. Los subconjuntos genéricos de Cohen son precisamente conjuntos no constructibles. Son demasiado indeterminados para corresponder a, o ser totalizados por, una expresión predicativa única.

No hay ninguna duda de que la oposición entre los conjuntos constructivos y los conjuntos genéricos fija ontológicamente el soporte de ser, meramente inmanente, de la oposición entre saber y verdad. En este sentido, la demostración por Cohen de que la existencia de subconjuntos genéricos es consistente constituye, verdaderamente, una prueba moderna de que pueden existir verdades irreductibles a todo dato enciclopédico. El teorema de Cohen consume, en la radicalidad ontológica del matema, la modernidad abierta por la distinción kantiana entre pensamiento y conocimiento.

Que una verdad sea genérica y no constructible, como Lacan tuvo la intuición genial de captarlo bajo la máxima del decir-a-medias, implica, y es nuestra tercera disyunción, que una verdad es infinita.

Este punto parece hacer objeción a toda filosofía de la finitud, in-

cluso aunque Lacan, mediante el rodeo de la tesis del objeto pequeño *a*, inscribe la finitud en el corazón del deseo. Todo el ser cuyo deseo se sostiene reside, en efecto, en ese objeto, que es también su causa, y del cual, como lo indica su particularidad de ser siempre objeto *parcial*, la finitud es de principio.

En realidad, la dialéctica entre lo finito y lo infinito es en Lacan extremadamente tortuosa, y me atrevo a decir que el ojo del filósofo ve en este punto el límite, y por consiguiente lo real, de lo que, pensado como pensamiento, o sea en la óptica de Lacan, el psicoanálisis es capaz.

Que una verdad sea infinita no hace objeción a una meditación acerca de la finitud más que si ella permanece inmanente, y por lo tanto desde el sesgo por el cual toca lo real. Si la verdad es trascendente, o suprarreal, bien puede, bajo el nombre de Dios o cualquier otro emparentado, por ejemplo el Otro, abandonar a la finitud el destino integral del sujeto.

Dije que Lacan se pronunciaba por la inmanencia de la verdad. Pero añadí: “en lo esencial”. Puesto que no observa estrictamente la restricción de la inmanencia sino en lo que se podría denominar el determinante primordial de su pensamiento. Para el resto, hay importantes fluctuaciones, provenientes precisamente de una vacilación de Lacan cuando se trata de romper todo nexo con esa hermenéutica de la finitud en la que se resuelve, desafortunadamente, lo esencial de la filosofía contemporánea, y que nos reconduce hoy al discurso piadoso, digamos de una religiosidad cuyo pequeño Dios sería el mínimo de trascendencia compatible con la convivencia democrática para la que se nos asegura que no hay ya, en adelante, una alternativa concebible.

Ciertamente, debemos a Lacan, por el implacable cuchillo que hace pasar entre la lógica del sentido y la de la verdad, todo el instrumental de pensamiento requerido para que la abyección del discurso piadoso nos sea perceptible. Y la democracia de la convivencia se sabe que no era el fuerte de Lacan y que no es un ideal conveniente; se lo ve todos los días, entre quienes pretenden respaldarse en la autoridad de su pensamiento.

Sin embargo, la vacilación permanece y, es un ejemplo entre otros, hace decir a Lacan, en *...ou pire*,* a propósito de los cardina-

* Libro 19 de la serie “El seminario de Jacques Lacan”, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1981, texto establecido por Jacques-Alain Miller. [T.]

les transfinitos no enumerables de Cantor, que se trata, lo cito, “de un objeto que yo calificaría de mítico”. No creo por mi parte que sea posible ir muy lejos en las consecuencias de la infinitud de lo verdadero sin sostener lo real, y de ninguna manera el mito, de los cardinales no enumerables.

Proseguir más allá de Lacan es quizá ante todo confiar sobre este punto en el matema, es decir, ser fiel al maestro. Y en primer lugar mantenerse firme sobre el establecimiento por vía demostrativa de que toda verdad es infinita.

Supongamos que una verdad sea finita. Subconjunto finito de la situación, ella se compone de términos a_1 , a_2 , y hasta a_n , donde el número n fija la dimensión intrínseca de tal verdad. Se trata de una verdad donde n componentes se articulan. Se sigue de ello inmediatamente que un predicado se ajusta a este subconjunto, el cual, inscrito en la enciclopedia, recae en el saber. Digamos, para ser breves, que un subconjunto finito no podría ser genérico. Es necesariamente constructible. En efecto, yo considero al predicado, siempre disponible en una lengua de situación, “idéntico a a_1 , o idéntico a a_2 , o etc., o idéntico a a_n ”. El conjunto compuesto por los términos en cuestión, los términos a_1 , a_2 y hasta a_n , está exactamente circunscrito por ese predicado. Tal predicado construye ese subconjunto, lo identifica en la lengua, y excluye que sea genérico. Por consiguiente no se trata de una verdad. Que era lo que queríamos demostrar.

La infinitud de una verdad significa de inmediato que es inacabable. Puesto que el subconjunto que ella constituye, y que se trama a partir de la desaparición acontecimental, está compuesto en una sucesión que funda un tiempo, por ejemplo el tiempo, tan particular, de la cura analítica. Sea cual fuere la norma íntima de la extensión de tal tiempo, es irremediablemente finito. Y por consiguiente la verdad que en él se despliega no logra la composición acabada de su ser infinito. El genio de Freud reconoció este punto bajo la idea de la dimensión infinita de un análisis, que deja siempre abierta, y como expectante, la verdad que se deslizaría en el tiempo así instituido.

Nos vemos aquí reconducidos, así lo creo, a la castración como lo que la verdad vela, dándonos así la autorización para amarla.

Porque si una verdad permanece abierta sobre la infinitud de su ser, ¿cuál puede ser su potencia? Es poco decir que la verdad es medio-dicha. La relación entre la finitud del tiempo de su composición, tiempo que funda al acontecimiento de una desaparición, y el

infinito de su ser, es una relación sin medida. Hay más bien que decir: una verdad es poco-dicha, o incluso: es casi nada lo que la verdad llega a decir. ¿Es entonces lícito hablar de una potencia de lo verdadero, potencia necesaria para fundar el concepto de su eventual impotencia? Lacan declara ciertamente sin ambages, en el seminario antes citado, que “parece que es entre los analistas entre quienes, particularmente entre ellos, en nombre de algunas palabras tabú con que se pintarrajea su discurso, no se percibe nunca lo que es la verdad, a saber, la impotencia”. De acuerdo. Pero si nosotros no queremos ser de esos psicoanalistas pintarrajeados, si no tenemos envidia del pintarrajeo, habremos de pensar en efecto la impotencia de una verdad, lo que supone sin embargo que tengamos el concepto de su potencia.

Este concepto, quizá ya nombrado por Freud en la categoría de *facilitación** yo lo sostengo del nombre de *forzamiento* (*forçage*), directamente extraído del concepto matemático de *forcing*. Se trata del punto en que una verdad, por inacabada que sea, autoriza anticipaciones de saber, no sobre lo que es, sino sobre *lo que habrá sido si la verdad llega a su acabamiento*.

Esta dimensión de anticipación establece los juicios de verdad en el futuro anterior, es decir en el antefuturo o futuro perfecto del indicativo. Por cierto, de lo que es una verdad casi nada puede decirse. Pero de lo que pasa *a condición de que haya sido*, existe un forzamiento donde casi todo puede enunciarse.

Así, una verdad trabaja en la retroacción de un casi nada y la anticipación de un casi todo.

El punto decisivo, reglado él también por Paul Cohen en el espacio de la ontología, y por lo tanto de la matemática, es el siguiente: no se puede ciertamente nombrar con toda seguridad los elementos de un subconjunto genérico, puesto que éste es simultáneamente inacabado en su composición infinita y sustraído a todo predicado que

* *Frayage* en francés, *Bahnung* en su forma original en alemán. *Bahnung*. Se traduce por *facilitación*. Término utilizado por Freud cuando da un modelo neurológico del funcionamiento del aparato psíquico (1895): la excitación, para pasar de una neurona a otra, debe vencer cierta resistencia; cuando este paso implica una disminución permanente de esta resistencia, se dice que hay *facilitación*: la excitación escogerá la vía facilitada con preferencia a la que no lo ha sido. [...] volvemos a encontrar el concepto de *facilitación* cuando, en *Más allá del principio de placer* (*Jenseits des Lustprinzips*, 1920), se ve inducido a utilizar de nuevo un concepto fisiológico”, Jacques Laplanche y Jean-Baptiste Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona-Buenos Aires, Labor, 1970; traductor: Fabián Cervantes. [T.]

lo identificaría de un solo golpe en la lengua. Pero se puede sostener que, *si* tal elemento de la situación *habrá sido* en el subconjunto genérico supuestamente acabado, *entonces*, tal enunciado, enlazable racionalmente al elemento considerado, es, o más bien, *habrá sido*, exacto. Cohen describe este método como el del *forcing*, método que restringe la exactitud de enunciados *bajo una condición anticipante en cuanto a la composición de un subconjunto genérico infinito*.

Digo “exacto”, o “exactitud”, porque Lacan sobreimpone a la oposición del saber y de la verdad la exactitud de lo verdadero. Ahora bien, se ve que el enunciado tomado en el *forcing* no podría sin confusión grave ser denominado verdadero. Puesto que su valor, justamente, no está determinado sino bajo una condición de existencia en cuanto a un subconjunto genérico, y por consiguiente bajo una condición de verdad.

Empleo por mi parte el término *veridicidad*, que indica a la vez la separación y la conexión con la verdad. Se dirá pues, proyectando el matema de Cohen en lo que prescribe al filósofo, lo siguiente: una verdad procede en situación, sin tener la potencia, ni de decirse ni de acabarse. Está en tal sentido absolutamente castrada, casi no siendo lo que ella es. Tiene sin embargo la potencia, respecto de un enunciado cualquiera, de anticipar el juicio condicional siguiente: si tal componente *habrá figurado* en una verdad supuestamente acabada, entonces el enunciado en cuestión *habrá sido verídico*, o erróneo. La potencia de una verdad, en la dimensión del futuro anterior (antefuturo o futuro perfecto de indicativo), es la de legislar, en anticipación de su propia existencia, sobre lo decible verídico. Lo decible verídico, evidentemente, depende del saber, y la categoría de veridicidad es una categoría del saber. Se dirá pues que, castrada respecto de su propia potencia inmediata, una verdad es todopoderosa respecto de los saberes posibles. La barra de la castración no pasa entre verdad y saber. Ella separa la verdad de sí misma, liberando de un mismo golpe su potencia de anticipación hipotética en el campo enciclopédico de los saberes. Esta potencia es la del forzamiento, palabra por la que traduzco *forcing*, demasiado deportiva para mi gusto.

Sostengo que la experiencia analítica está tejida de tal constatación. Lo que poco a poco se enuncia en una cura es no sólo lo que trama, en un tiempo finito y escandido, la inacabable infinitud de lo verdadero, sino también –y especialmente en lo que se vincula a la rara intervención del analista– el marcaje anticipante de lo que se

habrá podido decir de verídico, en el caso de que tal signo, tal acto, tal significante haya sido supuesto como componente de la verdad. Marcaje del que sabemos bien que está suspendido en el futuro anterior (antefuturo o futuro perfecto de indicativo) del acabamiento empírico de la cura, más allá de que toda suposición en cuanto al acabamiento de la verdad se vuelva imposible, puesto que la situación es rescindida, y con ella el forzamiento de una veridicidad posible de los juicios que le conciernen. De donde resulta comprobado que una veridicidad pronunciada es lo que se puede llamar un saber, pero un saber *en verdad*. De lo que es en verdad, este saber que fuerza la cura, no tendremos finalmente por testimonio más que al analizando mismo, en una retroacción que viene a balancear la anticipación del forzamiento.

Visto de nuevo mi indumentaria de inanalizado prudente, para decir que, de pronto, no sé muy bien si es conveniente llamar al acto del analista interpretación. Quisiera llamarlo forzamiento, por escandalosamente autoritaria que sea la connotación del término. Puesto que se trata siempre de intervenir bajo la suposición suspendida de una verdad que procede en la situación analítica.

No creo forzar la nota al señalar, en numerosos textos del maestro fallecido, un asomo de duda respecto de la interpretación. No es nada sorprendente si se piensa que los hermeneutas de toda índole, precipitados en la brecha abierta por el leal Paul Ricœur, han hecho sostener de la palabra “interpretación” el enlazamiento del psicoanálisis con las formas renovadas del discurso piadoso. Para decirlo brutalmente, no creo que el análisis sea una interpretación, puesto que su regla no es el sentido, sino la verdad. No es ciertamente tampoco un descubrimiento de la verdad, de la que sabemos que es vano esperar que se descubra, puesto que ella es genérica. Sería pues, es la esperanza que nos queda, el forzamiento de un saber en verdad, en el juego arriesgado de la anticipación, por el cual una verdad genérica en vías de ocurrir libera fragmentariamente un saber constructible.

Tomada la medida de la potencia de la verdad, ¿es preciso decir que se extiende, así sea bajo la condición apostada de su ocurrir múltiple, a todos los enunciados que circulan, sin excepción, en el sitio donde ella opera? ¿Es ella, la verdad, aunque genérica, y puesto que genérica, potencia de nominación para todas las veridicidades imaginables?

Eso sería desdeñar el retorno de la castración y del amor que nos

ha ligado ahí por el sesgo de la verdad, bajo la forma última de un punto tope absoluto, de un término que, aunque dado en la situación, se sustrae radicalmente al dominio de la evaluación verídica. Un punto de alguna manera inforzable. A este punto yo lo llamo innombrable, y, en el campo del psicoanálisis, Lacan lo llama goce.

Consideremos una situación en la que, trazada por un acontecimiento desvanecido, una verdad procede. Una situación suplementada de modo inmanente por el devenir de su propia verdad. Puesto que una verdad genérica es esta paradoja: un suplemento anónimo puramente interior, una adjunción inmanente. ¿Qué es lo que hace real tal configuración?

Distingamos aquí con rigor el ser de lo real. Tal distinción, Lacan la sostiene después de su primer seminario, puesto que, el 30 de junio de 1954, enuncia que las tres pasiones fundamentales: el amor, el odio y la ignorancia, pueden inscribirse “sólo en la dimensión del ser, y no en la de lo real”. Por lo tanto, si el amor a la verdad es una pasión, se dirige ciertamente al ser de la verdad, pero tropieza con su real.

Hemos adquirido el concepto del ser de una verdad: es el de una multiplicidad genérica sustraída a las construcciones del saber. Amar la verdad es amar lo genérico como tal, y por eso, como en todo amor, hay algo de extraviado, sobre lo cual el orden de la lengua no tiene dominio, y que es considerado, por la potencia de los forzamientos que autoriza, en la errancia de un exceso.

Sin embargo, insiste la pregunta acerca de lo real contra lo cual tal errancia y la potencia que funda vienen a topár.

Diría entonces que, en el campo determinado por una situación y el devenir genérico de su verdad, un real se atestigua por un término, un punto, sólo uno, donde la potencia de la verdad se interrumpe. Un término cuyo juicio ninguna suposición anticipante sobre el subconjunto genérico permite forzar. Un término propiamente inforzable. Tal término no puede, por avanzado que esté el proceso de la verdad, encontrarse prescrito bajo la condición de esta verdad. Ninguna nominación se ajusta a este término de la situación, por grandes que sean los recursos en devenir del trazado inmanente de lo verdadero. Es por eso por lo que lo llamo innombrable. Innombrable se entiende no en el sentido de los recursos disponibles del saber y de la enciclopedia, sino en el sentido preciso en que permanece fuera del alcance de las anticipaciones verídicas fundadas sobre la verdad. Innombrable, no lo es

“en sí”, lo que no quiere decir nada; lo es respecto del proceso singular de una verdad. Lo innombrable no ocurre sino en el campo de la verdad,

Así se aclara que en la situación de la cura analítica, que es precisamente uno de los lugares donde se supone que una verdad trabaja, el goce sea a la vez lo que esta verdad dispone en real y lo que permanece para siempre sustraído a la extensión verídica de lo decible. Es que el goce es exactamente, respecto de la verdad analítica, o verdad de la situación de cura, el punto innombrable que hace de tope para los forzamientos que autoriza tal verdad.

Es esencial considerar que este punto es *único*. No podría haber dos o varios innombrables para una verdad singular. La máxima lacaniana “existe lo Uno” se arrima aquí a lo irreductible real, a lo que se podría denominar el “grano de real” que atasca la maquinaria de la verdad, la cual es en su potencia la maquinaria de los forzamientos, y por consiguiente la maquinaria para producir, desde el punto de la inacabable verdad, veridicidades finitas. A la facilitación de la veridicidad se opone aquí el atascamiento de lo Uno-real.

Este efecto de Uno en lo real, inducido por la potencia de la verdad, es su reverso de impotencia. Lo que se señala enseguida por una particular dificultad de *pensar* tal efecto. ¿Cómo pensar lo que se sustrae a toda nominación verídica? ¿Cómo pensar en verdad lo que es excluido de las potencias de la verdad? ¿Pensarlo no es forzosamente nombrarlo? ¿Y cómo nombrar lo innombrable?

A esta solicitación paradójica Lacan mismo no responde sino con media-palabra. Particularmente cuando se trata del goce transfílico, o segundo goce, se ve aparecer en su discurso el triángulo de la femineidad, de lo infinito, y de lo indecible, del cual lo menos que se puede decir es que es muy anterior al corte freudiano. Que el goce femenino anuda lo infinito con lo indecible, y que haya evidencia de ese punto en el éxtasis místico, es un tema que yo diría cultural, y del que se siente que no ha atravesado todavía, ni siquiera en Lacan, la prueba radical del ideal del matema.

Tal vez uno de los orígenes del embarazo de Lacan resida en la paradoja de lo innombrable, paradoja que yo formularía así: si lo innombrable es único en el campo de una verdad, ¿no es precisamente nombrable por esta propiedad? Porque a lo que no es nombrado, si es único, le viene *como nombre propio* el de no ser nombrado. ¿Lo innombrable no sería finalmente el nombre propio de lo real de una situación que atraviesa su verdad? ¿El indecible goce no sería el

nombre de lo real del sujeto, desde que en la situación de cura él está enfrentado con su verdad, o con una verdad?

Pero entonces, lo innombrable es en verdad nombrado, es forzado, y el recurso de la potencia de una verdad es propiamente sin límites.

Aquí, una vez más, la matemática viene en nuestro auxilio. En 1968, el lógico Furkhen demuestra que la unicidad de lo innombrable no es un obstáculo a su existencia. Él crea, en efecto, una situación matemática donde son claramente definidos los recursos de la lengua y de su potencia de nominación, y donde existe un término, y sólo uno, que no puede recibir nombre, en el sentido de que no puede ser identificado por una fórmula de la lengua.

Es pues consistente, en el orden del matema, sostener que un término y sólo uno de una situación dada permanece inforzable desde el punto de una verdad genérica. Así se atestigua en la situación en que suplementa su verdad lo real de tal suplementación. Por potente que sea una verdad, por capaz de veridicidades que resulte, esta potencia viene a topar y fracasar sobre un término único, que de un solo golpe opera la báscula de la omnipotencia hacia la vana potencia, y desplaza nuestro amor a la verdad de su apariencia, el amor a lo genérico, a su esencia, el amor a lo innombrable.

No es que el amor a lo genérico no sea nada. Por sí solo se distingue radicalmente del amor a las opiniones, que es la pasión de la ignorancia, o incluso del funesto deseo de la constructibilidad integral. Pero el amor a lo innombrable está aún más allá, y es el único que permite sostener, sin desastre ni dilapidación de todo lo verídico, el amor a la verdad. Porque en materia de verdad, no es sino sosteniendo la prueba de su impotencia como encontramos la ética requerida en la adopción de su potencia.

Las circunstancias de este otoño de 1991 me obligan a concluir, de manera en apariencia absolutamente incongruente, con Vladimir Ílich Uliánov, llamado Lenin, cuyas estatuas está de moda derribar.

Observemos de paso que, si algún lacaniano está tentado de participar en el fervor de los derribamientos, debería meditar sobre el párrafo del seminario del 20 de marzo de 1973, que comienza así: "Marx y Lenin, Freud y Lacan no están apareados en el ser. Es por la letra que han encontrado en el Otro que, como seres de saber, proceden de dos en dos, en un Otro supuesto."

Será preciso pues que se explique el supuesto derribamiento lacaniano de las estatuas de Lenin en relación con que Lacan mismo se identificó como el Lenin de Freud.

Agreguemos que en el momento en que tantos analistas se preocupan, así sea en la monumental imagen del fisco y de la Unión Europea, sobre lo que va a ocurrir en su relación con el estado, la meditación de Lenin les será seguramente más útil que la de los escritos, si es que existen, de los derribadores.

Lenin se creyó en el deber de escribir: “La teoría es omnipotente porque es verdadera.” Esto no es inexacto, puesto que al forzamiento se somete anticipadamente la extensión de la situación mediante una red potencialmente infinita de juicios verídicos. Pero esto no es, una vez más, sino la mitad del decir. Hace falta agregar: “La teoría es impotente, porque es verdadera.” Esta segunda mitad de la exactitud se sostiene en que el forzamiento está en el *impasse* de lo innombrable. Pero ella no sería, aislada, más capaz que la otra de protegernos del desastre.

Así, Lenin adoptó esa relación de amor a la castración que la vea en la mitad de potencia que ella funda. Los derribadores, se ve demasiado, adoptan por el contrario ese amor directo a la impotencia que no es sino el cauce de las situaciones sin verdad.

¿Esta oscilación es inevitable? Yo no lo pienso así. Bajo la severa garantía del matema podemos adelantarnos en ese descampado donde el amor a la verdad se relaciona con la castración, por el doble sesgo de la potencia y de la impotencia, del forzamiento y de lo innombrable. Basta apoyarse conjuntamente sobre lo verídico y lo inacabable. Análisis finito y análisis infinito. O, como lo dice Samuel Beckett (son las últimas palabras de un libro que no por nada lleva por título *El innombrable*): “Hay que continuar, yo no puedo continuar, voy a continuar.”

Esta página dejada en blanco al propósito.

1. *¿Clausura de la filosofía y retracción de lo político?*

¿No está ya la filosofía en la impureza inacabable de su clausura?
¿La política —al menos la que importa al pensamiento, la política de emancipación, largo tiempo llamada política revolucionaria— no acaba de atestiguar su catástrofe?

¿Cómo el nexo que supone una “y” podría hacer circular al pensamiento entre dos términos por sí mismos y para nosotros íntegramente derrotados?

Es a la vez desde el sesgo de su intimidad con ella misma y desde el sesgo de la forma de sus aserciones como Philippe Lacoue-Labarthe, en las primeras páginas de *La fiction du politique*,² nos ha indicado en qué sentido la filosofía no podía ya estar, a su juicio, más que en el elemento de su propia imposibilidad.

Lo íntimo deriva de que, para él, es el deseo de filosofía el que resulta impactado por la melancolía de la Historia. Más precisamente,

¹ Este texto tiene orígenes complejos y representa una reorganización de materiales en su momento completamente distintos en cuanto a su destino.

El núcleo es una conferencia pronunciada en Estrasburgo a comienzos de 1991, en el marco del seminario organizado por Jean-Jacques Forté y Georges Leyenberger. Esta conferencia se publicó, con las demás intervenciones del seminario, en *Politique et modernité*, Osiris, 1992.

Sin embargo, deseo de disponer de un trabajo más completo, en primer lugar inserté un breve desarrollo tomado de mi contribución al coloquio sobre la obra de Louis Althusser organizado en la Universidad París VIII en la primavera de 1991, a iniciativa de Sylvain Lazarus. A continuación articulé sobre ese conjunto un desarrollo sobre el derecho cuya procedencia es a su vez compleja. Se trata, en efecto, de un texto solicitado por Jean-Christophe Bailly y Jean-Luc Nancy para un número de la revista *Alea*, número que finalmente no apareció. Pero, refundido y reestructurado, tal texto encontró lugar en un pequeño ensayo, *D'un désastre obscur*, publicado en el otoño de 1991 en la colección que Denis Guenoun dirige en las ediciones de l'Aube.

Dicho esto, lo esencial es inédito, y creo que el conjunto ofrece perspectivas coherentes para lo que me importaba aquí: pensar el nexo entre filosofía y política en el acto de una desaturación, y respetando mi convicción acerca de que la política *como tal* es un lugar de pensamiento independiente de la filosofía.

² Cf. *La fiction du politique*, Christian Bourgois, 1990.

que a tal deseo, si bien se presenta en la continuidad de un derecho a desear, lo oscuro del siglo XX lo convierte en una caricatura obscena.

La forma es afectada porque se vuelve imposible de sostener, en filosofía, la claridad imperativa de la tesis. La filosofía oscila entonces entre un intolerable mutismo, el de Heidegger ante Paul Celan,³ y la búsqueda casi desesperada de una prosa del pensamiento que organizaría su migración hacia el poema.

A esta imposibilidad, que es en adelante no tanto el estatus de la filosofía como su elemento subjetivo, Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy la han denominado asimismo la retracción de lo político. Porque, en el núcleo de esta constatación, que afecta a la filosofía en su deseo tanto como en su decir, hay sin ninguna duda una convicción sobre el vínculo —en adelante improbable, o inhallable— entre la filosofía y lo que, de la política, inscribe en la Historia el destino en clarificación de un pensamiento.

2. *La comunidad como imposible propio de nuestro mundo*

Este esclarecimiento ha tenido originalmente por nombre filosófico el de comunidad. O al menos ese nombre —descendencia de la fraternidad revolucionaria— ha presidido la recepción filosófica de las vicisitudes de la política de emancipación desde 1789. “Comunidad” es aquello por lo cual la filosofía *entiende* la propuesta socialista, y luego comunista.

La comunidad, tal como está aún latente en los vestigios de la idea comunista, en la culminación misma de la caducidad de tal idea, es aquello por lo cual lo colectivo está en la forma de su eclosión, sin sustancia ni relato fundador, sin territorio ni frontera, no tanto sustraído a la opresión y a la división como desplegado más allá de tal reparto, no repartido sin fusión consigo, acabado sin clausura, o, como dice Mallarmé, de tal modo que se acaba “en varios ramos sutiles”.

Comunidad tal que no hay disposición de que sea ofrecida al hallazgo, y por lo tanto instituida o incapaz de prometerse a quien ha-

³ Hay que leer, sobre este punto, la interpretación del encuentro entre Celan y Heidegger que propone Lacoue-Labarthe en *La poésie comme expérience*, Christian Bourgois, 1986. Yo esbozo otra interpretación en *Manifeste pour la philosophie*, Le Seuil, 1989 [*Manifiesto por la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1990, traducción de Victoriano Alcantud].

bría de quererla. De modo que, sin casa ni hogar, no se puede, al igual que la comunidad de amor, confiar ni transmitir a lo que ella no es. Comunidad que se dirá pues, con Maurice Blanchot, inconfesable.⁴

Comunidad tal que no se puede ni proceder a su institución ni consagrarla a su perpetuación, sino sólo mantenerse en la acogida de su llegada, en la ofrenda de su acontecimiento. Comunidad que se dirá pues, con Jean-Luc Nancy, desocupada.⁵

Comunidad sin presente ni presencia, sólo tomada en su advenimiento, de modo tal que los estragos del tiempo despojan su tema, ponen al desnudo su ínfimo desplazamiento. Comunidad que se dirá pues, con Giorgio Agamben, comunidad que viene.⁶

El impalpable don de la comunidad es eso mismo por lo que el mundo nos dice hoy que es lo imposible propio del mundo, de todo mundo, no obstante que un mundo no se sostiene sino de una consistencia consensual. Comunidad, comunismo: lo que ocurre ante nuestros ojos probaría que están ahí las travesías criminales de una inconsistencia del mundo. Mucho más que la facilidad del goce y del tránsito, mucho más que el egoísmo cerrado y el consentimiento de la rapiña, de la injusticia y de la libertad como vacante de toda verdad, lo que se dice —o más bien lo que cada uno se dice en el elemento anónimo del decir— con la economía de mercado, con el reino técnico de los políticos, con la guerra, con la indiferencia, es esto: lo imposible del mundo, hoy y para siempre, es la comunidad. Puesto que sólo existen la gestión razonable, el capital, los grandes equilibrios.

O *las* comunidades. Pero nada es más opuesto a la Idea de la comunidad que la sustancia comunitaria, judía, árabe, francesa u occidental. Nada pone más a la comunidad en el revés de su imposible que la alianza realista de la economía y de los territorios culturales comunitarios. Y en consecuencia, lo *real* del mundo es precisamente la comunidad como imposible.

O esto: la política real, esa que se nos predica, excluye toda Idea. Ser *del* mundo no es otra cosa que hacer suyo este imposible, lo que quiere decir, y es éste el imperativo del tiempo: gobierna todas tus acciones y todos tus pensamientos de modo tal que esas acciones y

⁴ Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Minuit, 1984.

⁵ Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 1990.

⁶ Giorgio Agamben, *La communauté qui vient*, Le Seuil, 1991.

esos pensamientos atestigüen que la comunidad es imposible. O también: actúa sin Idea.

3. *Ser contemporáneo, por desértico que sea, del veredicto del mundo*

Lo que quisiera sostener es que debemos entender la verdad de este imperativo. O más exactamente: entender este imperativo *en el elemento de una verdad*. Lo que quiere decir: entenderlo exactamente como Marx, en el *Manifiesto*, entendía la disolución, por el Capital, de todos los vínculos sagrados que se creía que sostenían la consistencia del mundo. Entenderlo en consecuencia como el horror sin verdad que expone la materia de una verdad posible. Lo que quiere decir: desplazar el imperativo desértico de nuestro mundo. Simplemente desplazarlo.

¿Desplazarlo en qué espacio de emplazamientos? Todo se juega aquí a mi juicio sobre el vínculo entre comunidad y verdad, y finalmente, por lo tanto, sobre el vínculo entre filosofía y política. El desplazamiento consiste en esto: lo que la Idea comunista contenía de mortal era que asumía la copertenencia de la comunidad y de la verdad de lo colectivo. La comunidad del comunismo era el advenimiento a la política de una realización de lo colectivo como verdad.

Que lo colectivo sea en su acto la verdad de lo que es, es lo que se llama, desde que la filosofía existe, la justicia. Es por eso por lo que, al final del libro IV de *La república*, Platón enuncia que la justicia no es en absoluto una norma exterior, una calificación de lo que es. La justicia, dice, se enuncia de la acción que toca a la interioridad, en tanto que verídicamente (*alethos*) relativa a lo que hay de interior, y dependiente estrictamente de ello. En la figura de la comunidad la justicia no es pues lo que puede decirse de lo colectivo, sino lo colectivo mismo ocurrido verídicamente, o como verdad, con su propia disposición inmanente.

Esto, por cierto, supone que la justicia sea separada de la necesidad, bajo cualquier forma en que ella proceda. El drama de la Idea comunista en su forma secularizada es que confió su paradigma a la necesidad, lo que quería también decir: confiar la política al sentido de la Historia. Ella ha diseñado a la comunidad como cautiva de su necesidad real.

Ahora bien, hay que decir que ésa es, en los términos mismos de

Platón, una posición sofística. En el libro VI de *La república*, Platón da del sofista una definición raramente destacada, y a mi juicio decisiva. El sofista, dice, es aquel que es incapaz de ver “hasta qué punto difieren según el ser la naturaleza del bien y la de lo necesario”. La sumisión de la voluntad política al tema de una necesidad de la comunidad, como figura del bien en política, dispone esa voluntad en el campo de la sofística. No es entonces sorprendente que esa voluntad, largamente representada como voluntad de justicia, se agote hoy bajo el argumento sofístico que nos domina en su forma retornada, y que es el siguiente: puesto que la comunidad es imposible, la política de emancipación no representa ningún bien. O también, y esto es lo que desde todas partes se nos repite: bajo la idea comunista, y por consiguiente bajo la donación de la comunidad, la justicia tiene por esencia la injusticia. La imposibilidad de la comunidad, que es lo real del mundo, impide que la política pueda estar bajo una Idea. De ahí que toda política es primordialmente gestión de lo necesario. Lo que se dice también así: no hay política de emancipación; no hay más que el devenir reglado y natural de los equilibrios liberales.

Si se asume, contra este veredicto, que puede existir una política que esté en el elemento del pensamiento, y por lo tanto de la justicia —puesto que “justicia” no es sino el nombre filosófico de la política como pensamiento—, hay por consiguiente que sostener, con todas sus consecuencias, que trataré de desplegar, la tesis siguiente: que la comunidad sea imposible no hace en nada objeción al imperativo de la política de emancipación, se la llame comunismo o de otro modo.

4. *Existencia de la política en el punto de su imposibilidad aparente*

Que la imposibilidad de la comunidad no haga objeción a la política cuyo filosofema es esta idea es también, dicho sea de paso, la convicción de Platón. En múltiples oportunidades, los interlocutores de Sócrates en *La república* buscan desestabilizarlo indicándole que la ciudad ideal que “mitologiza”, como él mismo lo dice, no tiene ninguna oportunidad de existir. Ahora bien, sean cuales fueren las retorcidas variaciones, la respuesta de Sócrates vuelve en definitiva a esto: si se considera la política como un pensamiento⁷ —y sólo evi-

⁷ El pleno reconocimiento de este punto está lejos de ser conquistado. Es a Sylvain Lazarus a quien se debe, en lo esencial, la elaboración categorial que autoriza a con-

dentamente tal política interesa a la filosofía—, entonces la posibilidad *objetiva* no podría ser una norma de la política.

Y que no se hable por ello de utopía: porque la política descrita, la *politeia* mitologizada, tiene aunque parezca imposible un *real* en su imposibilidad misma. Ese real es el de la prescripción subjetiva, que hará respecto del mundo, no totalmente nada, sino lo que es posible hacer, así sea bajo la ley real de lo imposible. Este posible conmensurable con lo imposible tiene dos figuras conexas:

—Ante todo la de los enunciados. Una política es ya real porque sus enunciados han llegado a existir. La política, si bien depende del pensamiento, está en primer lugar contenida en los enunciados prescriptivos. Platón no vacilará en sostener que, de todas maneras, la ejecución práctica, *praxis*, detenta menos verdad que el enunciado, *lexis*. De donde resulta que una prescripción política no tiene que probar previamente su posibilidad en términos de realización. Sócrates preguntará: “¿Por qué el hecho de que no estemos en condiciones de probar si es posible regir la ciudad como lo hemos dicho debilitaría la determinación hacia el bien de nuestro decir?” Toda política de emancipación supone en definitiva una prescripción incondicionada. “Incondicionada” quiere decir que una política de emancipación radical no se origina en una prueba de posibilidad que el examen del mundo suministraría. Y que ella tampoco tiene que presentarse como representación de un conjunto social objetivo. Una política de emancipación se extrae del vacío que un acontecimiento hace advenir como inconsistencia latente del mundo dado. Sus enunciados son nominaciones de ese vacío mismo.

—En segundo lugar, los enunciados de una política de emancipa-

siderar a la política como un pensamiento inmanente, o pensamiento en interioridad, *sin confundirla con la “filosofía política”*. Gracias a él sabemos que hay un pensamiento singular de Saint-Just, pensamiento relacionado con un modo efectivo de la política, y que no es en absoluto identificable mediante sus “fuentes” rousseauianas. Asimismo, podemos pensar el pensamiento de Lenin de una manera muy distinta que como una consecuencia del marxismo. Por poco difundida, incluso “escrita”, que esté hasta nuestros días la doctrina de Lazarus, debería ser imposible, en última instancia, evitar toda consideración de lo que, forjando las categorías de tal descubrimiento, ha puesto en evidencia a la política como lugar de pensamiento singular, sobre el mismo plano, aunque totalmente irreductible a ellos, que el arte o la ciencia, e intransitivo respecto de la filosofía. Mencionemos aquí los escritos disponibles de Lazarus: *Peut-on penser la politique en intériorité?*, Éd. des Conférences du Perroquet, 1986; *La catégorie de révolution dans la révolution française*, *ibid.*, 1989; *Lenin et le temps*, *ibid.*, 1990. Próximamente aparecerá su libro sintético *L’anthropologie du nom*.

ción involucran un segundo principio real, que es el de la subjetividad política. Es el tema del final del libro IX de *La república*, cuando los escépticos, gente joven, vuelven a la carga. El político, dice Platón, se ocupará de los asuntos públicos “en su propio estado, y mucho, pero no sin duda en su patria, a menos que una ocurrencia divina le conceda ese azar”. “Su propio estado” es el hombre político mismo —lo contrario del politiquero—, el militante de la prescripción incondicionada, tal como está en situación en su patria, y actuará según esa prescripción bajo la conminación del azar de los acontecimientos, sin volver nunca sobre la norma subjetiva que adopte. Y, agrega Platón, “no causa ninguna diferencia que esta norma sea localizable, o que haya de serlo. Es de ella sola de la que extraerá la razón de sus actos, y de ninguna otra.”

5. *Nominaciones filosóficas y categorías políticas*

Pero si la política justa, para serlo, no requiere ninguna prueba según lo necesario o la existencia posible, si ella es primeramente un pensamiento que lleva al ser la tenacidad de un sujeto en el cuerpo de enunciados que constituye su prescripción, resulta de ello que la comunidad, suposición de un ser real de la justicia bajo la forma de un colectivo que hace verdad de sí mismo, no es nunca, intrínsecamente, o en su letra, una categoría de la política. La comunidad es en todo caso lo que se enuncia *en filosofía* como señal de una condición política real que no está tejida más que de enunciados singulares y de subjetividades actuantes.

O también: una verdad, como verdad política, se despliega en tanto que pensamiento inmanente de su prescripción y de sus efectos posibles. O, para retomar la expresión de Sylvain Lazarus, la política (de emancipación, o revolucionaria, pero dejaremos las demás “políticas” a las ciencias humanas) es “pensamiento en interioridad”. La filosofía enuncia, por ejemplo bajo el nombre de comunidad, que tal pensamiento, o tal verdad, *habrá sido*, si se procede fielmente. Pero el enunciado filosófico del ser de una verdad, enunciado que libra ese ser al futuro anterior (antefuturo o futuro perfecto del indicativo), no podría fusionarse con el proceso de tal verdad, ni siquiera constituir su ideal o su norma. Ninguna política puede querer la comunidad, puesto que no es sino bajo condición de los enunciados de una política como la filosofía puede, por su propia

cuenta, producir ese nombre: “comunidad” (o “justicia”, que es lo mismo). Y ese nombre no es uno de los nombres de la política, ni una verdad de la política. Es un nombre filosófico *para* indicar que habrá habido un ser de una verdad tal, y por lo tanto que habrá tenido su sujeto. Ese nombre dirige el tiempo real de una política, sea cual fuere su extensión activa, hacia la eternidad nominal de su ser.

Este punto es particularmente delicado, aunque no sea más que uno de los aspectos del acto filosófico, determinado como *captación* de verdades por la operación de la categoría vacía de Verdad. No estamos, en efecto, acostumbrados a pensar (filosóficamente) la política como procedimiento de verdad. La idea dominante es más bien que la filosofía *hace verdad* de lo que está en juego en la determinación política, y que es ya sea del orden de la práctica o bien del orden de las pasiones. Resulta de esta visión “ordinaria” de las cosas que nombres puramente filosóficos, destinados a captar *en Verdad* la efectividad de las verdades políticas, son considerados como si fueran nombres de la política misma.

Se dirá también que la filosofía es designada como el lugar donde la política es pensada. Ahora bien, la política *es* un lugar de pensamiento. Y ni siquiera es correcto decir que la filosofía es pensamiento de este pensamiento, puesto que los grandes textos de los políticos, desde Saint-Just a Lenin o Mao, tienen precisamente por fin *identificar la política como pensamiento desde el interior del pensamiento político*. Esta relación, interna a la política como procedimiento singular, entre pensamiento y pensamiento del pensamiento, no es en absoluto idéntica a la relación de la política con la filosofía. Constituye, como lo muestra hoy con una fuerza muy particular la obra de Sylvain Lazarus,⁸ la tensión *íntima* de todo procedimiento de verdad.

Una política (de emancipación o de justicia, nombres filosóficos; en interioridad, nombre que Sylvain Lazarus asignaría a la política misma) es una singularidad en situación, dependiente de un acontecimiento que afecta lo colectivo; presenta secuencialmente la verdad (pero “verdad” es entonces un nombre de la filosofía, porque la efectuación de este procedimiento no se nombra como tal). Esta política dispone sus propios operadores, que son operadores de pen-

⁸ La tensión, el “desencajamiento”, interior al procedimiento del pensamiento político como a todo otro procedimiento genérico, entre pensamiento y pensamiento del pensamiento, es un tema fundamental de Sylvain Lazarus en *L'anthropologie du nom*, de próxima aparición.

samiento y de indagación. La (o una) filosofía intenta *captar* cierta verdad, y por consiguiente anticipar su ser, el cual, por principio –siendo genérico–, *no ha tenido todavía lugar*; lo que *existe* es su sujeto (finito), no su ser (eterno). Para operar tal captación, la filosofía va a disponer, en torno a la categoría de Verdad, sus propios nombres y sus propias operaciones.

En particular, toda filosofía, teniendo que composibilitar verdades dispares en la captación que opera en ellas, deberá *distinguir* al procedimiento político de los demás. Éste fijará lo dado de la situación (lo colectivo como infinitud), la numericidad,⁹ lo innombrable¹⁰ propio, etc. Lo que significa que el enfoque mediante el cual la filosofía se pone bajo condición de la política *pasa necesariamente por una definición filosófica de la política*.

Ahora bien, la diligencia de la política como pensamiento no es definicional. Una secuencia singular de la política no opera nunca a partir de una definición de la política. Es lo que Sylvain Lazarus quiere hacernos pensar cuando enuncia la impactante fórmula según la cual *el Nombre es innombrable*. En política, el nombre “política” no es nombrado ni definido. En tal sentido, toda nominación o definición del nombre “política” es extra-política, y no tiene nada que ver con la política tal cual ella procede como pensamiento y experiencia del pensamiento. Tales definiciones y nominaciones dependen de la filosofía. Y “hacer filosofía” es totalmente diferente que “hacer política”, aunque se trate en ambos casos del pensamiento. La filosofía dispone sus operaciones con vistas a poder enunciar, respecto de una política, que hay ahí una verdad. Pero ese “hay” no es un juicio determinante, porque una política singular no tiene por

⁹ La numericidad de un procedimiento genérico es el “cifrado” de su relación con la disposición del vacío (figura ontológica), de lo Uno (figura de cuenta y del acontecimiento), de lo finito (regla de recorrido de situaciones) y de lo infinito (figura de la situación total y de la verdad). Cada tipo de procedimiento genérico admite una numericidad particular. Se encontrará más adelante (en el texto: “¿Qué es el amor?”) la numericidad del procedimiento amoroso, que es la siguiente: uno, dos, el infinito. Sin que sea cuestión de establecerlo aquí, indico que la numericidad del procedimiento político es la que sigue: Infinito-1 (la situación), Infinito-2 (el estado), un ordinal (que fija acontecimentalmente el exceso del infinito-2 sobre el infinito-1) y el Uno (que cifra la igualdad). Se observará que la política comienza ahí donde el amor finaliza, pero que el amor comienza también donde la política finaliza.

¹⁰ Sobre lo innombrable, cf. la nota 18. Todo tipo de procedimiento genérico admite un innombrable propio. Así, el innombrable propio del amor es el goce sexual. El de la política es lo colectivo. El del poema es la lengua. El de la matemática es la consistencia.

esencia la verdad que ella es. Su esencia es la huella de su procedimiento, y que se trate de un procedimiento *de verdad* no es decible más que según el acto filosófico, el cual, para la política misma, no es nunca sino una especie de reconocimiento inactivo.¹¹

Hay que convenir en que esta disciplina de las distinciones, fácil de ejercer cuando se trata del arte, evidente con respecto al amor, duramente conquistada en el curso de siglos por la ciencia, sigue siendo un programa para la pareja filosofía / política, como lo prueba justamente la fama del sintagma “filosofía política”. Nada es más común que la confusión entre las definiciones y los axiomas mediante los cuales la filosofía erige la captación de una política singular en Verdad, y la expone así a la eternidad por venir de su ser, por una parte, y por otra lo que corresponde a la política misma, como efectividad inmanente.

Ahora bien, este punto es quizá aquel en que, casi inadvertido, se juega el balance del siglo xx. Puesto que la idea de que las definiciones de la filosofía, definiciones que se dirigen por anticipación al ser de una verdad, y los nombres inmanentes de una verdad, nombres que sostienen el proceso de una política, pueden ser confundidos, es una idea que en el siglo xx lleva en sí misma un nombre, el nombre de Stalin. El materialismo dialéctico, como filosofía del partido, y finalmente del estado-partido, es precisamente eso: la fusión supuesta del filosofema comunista, o de la comunidad, y de los nombres de la política. Lo que es también, para el caso, la fusión y la legitimación del presente criminal con el futuro anterior (antefuturo o futuro perfecto de indicativo) de su verdad latente. La identificación de la opresión y de la devastación con la comunidad *en sí misma*.

Esta fusión organiza necesariamente un desastre.¹²

¹¹ Se reconocerá sin embargo a la filosofía un poder de “servicio indirecto” respecto de los procedimientos genéricos en general, y los de la política en particular. Al enunciar el “hay” de las verdades, la filosofía organiza un pensamiento que *dirige* las mentes hacia su existencia, y sobre todo muestra las condiciones a partir de las cuales el pensamiento puede ser contemporáneo de su tiempo *sin ceder sobre la eternidad*. La filosofía no es en absoluto una política, pero es una *propaganda para la política*, en tanto que designa su efectividad como condición del valor intemporal del tiempo.

¹² Se volverán a encontrar aquí las categorías del desastre tal como fueron exploradas formalmente en el primer texto de este libro. Pero dejó subsistir tal aparente repetición, puesto que esta vez éxtasis (del lugar), sagrado (del nombre) y terror (del deber-ser) son pensados en su adecuación particular a *un* procedimiento de verdad: la política.

6. *La confusión de las nominaciones filosóficas y de las categorías políticas organiza un desastre*

¿Cuáles son los elementos constitutivos de tal configuración desastrosa? Que el nombre filosófico que describe, bajo condición de un real político, lo que ese real habrá tenido de verdad sea identificado con los nombres de ese real mismo tiene tres consecuencias. Y tales consecuencias son legibles desde el movimiento que emprende Platón en *Las leyes*, al proponer, especialmente contra la impiedad, una legislación criminal que habría sin ninguna duda sostenido la condena de Sócrates, repitiendo en el final del trayecto el crimen a partir del cual, y contra el cual, Platón entró en la filosofía.

La primera consecuencia es el retorno sobre los lugares inmanentes de la política del reino de lo Uno. Una política de emancipación es singular y acontecimental. Su prescripción es a la vez fiel y contingente. Los lugares que son los suyos son variables, y se desplazan con cada tentativa. País, asambleas, fábricas, clases, ejército popular, multitud insurrecta: otros tantos protocolos de localización dispares, y constituidos por una prescripción que nada viene a fundar. Si esos lugares son saturados por la anticipación filosófica de su verdad advenida, si son dirigidos hacia la eternidad propia de las categorías de la filosofía, surge inevitablemente, en una suposición de efectividad política, la sustancia de un lugar único, que será asimismo la patria de la verdad. Esta apropiación local, Francia tierra de las libertades, Reich milenario, patria del socialismo, base roja de la revolución mundial, induce una metáfora de acceso y de imitación. La política se presenta como acceso del pensamiento a lo que se abre al lugar único de la verdad, y como mimesis de lo que ha tenido lugar en ese lugar que no es un lugar, sino *el* lugar, donde el tener-lugar es inmemorial. Hay entonces, como lo testimonian los viajeros y las organizaciones sometidas, un *éxtasis* del lugar.

Yo hablo menos aquí, por lo demás, de una política particular que de una especie de configuración “años treinta a cincuenta”, que es como un esquema formal histórico del desastre cuya sustancia es el plegamiento de la política sobre la filosofía. En lo cual, por otra parte, mi descripción permanece filosófica (extraer el “siempre del tiempo”), y no podría ser confundida con lo que puede decirse *en política* de lo que fueron tales políticas. Porque “desastre” es un concepto filosófico para nombrar la sutura de la filosofía a la política.

Se tratará pues de lo que la filosofía *ve*, con un ver subordinado al acto de captación.

Se ve, en estos tiempos, que la dimensión extática tiene su teatro histórico en la escenificación del lugar. Para sí mismo, en las colosales concentraciones donde el personal del estado se muestra a la multitud, reenviándole por un instante el sentido perceptible de la comunidad, estable y furiosa a la vez. Para el peregrino extranjero, en las alegres fiestas que presentan al lugar como mágicamente poblado de niñas con ofrendas florales, de trabajadores cuyo acto puro es ya incorporado al porvenir, de dirigentes rodeados de una serena autoridad de amor.

No es serio sólo reír a destiempo de estas escenas pacientemente montadas, ni forcluir las como únicamente mentirosas. Se comprenderá más bien su profundidad —la de lo que se podría llamar el estilo político-estatal de ese periodo. Porque ese teatro es el de una relación singular entre la política, el estado y la filosofía, relación cristalizada en la obligación del éxtasis. Y de hecho, la dimensión extática es evidentemente perceptible, desde Platón, en la presentación solemne del lugar inteligible (*topos noetos*). El estilo poéticamente imperativo del mito de Er el Panfiliano, al final de *La república*, quiere transmitir el acceso extático al lugar de la verdad. Lo que es nodal en este mito es que la prescripción infundada, la opción pura, que está en efecto en juego en todo procedimiento político, son asignadas a un lugar. En ningún texto griego resuena hasta ese punto la tensión peligrosa de lo subjetivo como tal. A propósito de la opción de su futuro destino por las almas errantes, Platón escribe: “*Theos anaitios aitia elonenou*”, causa es quien elige, dios fuera de causa. Ahí surge un sujeto en una radical sustracción a toda influencia divina. Es, dice también el texto, “*o pas kindunos anthropon*”, el completo peligro para el hombre. Magnífico enunciado sobre lo infundado de la prescripción política. Pero este infundado se localiza en lo eterno, es preparado y densificado por la suprema maravilla del lugar, donde la sabiduría se une al cielo, y donde el huso del ser gira sobre las articulaciones de la necesidad, lo que equivale a decir sobre las articulaciones del estado. De modo que la transparencia sin concepto de la opción es investida y transida por el éxtasis del lugar. Esta dimensión extática es la primera figura del desastre.

La segunda consecuencia de la identificación del filosofema *en* la singularidad de una política de emancipación es la reducción de la

diversidad de nombres de la política a un solo nombre primordial. Toda secuencia política emancipadora emite, como dije, nominaciones que le son propias. Virtud, terror, democracia, sóviets, partido comunista, zona liberada, consejos, inserción de los intelectuales en la fábrica, resistencia, comités populares, células, congresos: la lista es interminable. Todas estas nominaciones tienen una dimensión temporal y una variación que las liga a la nominación inventada de uno o de varios acontecimientos. Pero, si se suturan estos nombres a la eternidad potencial de un filosofema, ocurre que no hay más que un solo nombre verdadero, y ese nombre, inevitablemente, deviene el nombre único de la política, el nombre de la emancipación misma tal como se la supone advenida en presencia. Ese nombre, la Historia nos lo muestra, es entonces un nombre *sagrado*. Casi siempre, por lo demás, puesto que la unicidad de un nombre no es garantía sino de lo propio que lo sustrae a su equívoco, ese nombre es en efecto un nombre propio. El nombre sagrado de la emancipación es el nombre del emancipador. En tal sentido, Stalin o Mao, pensados en el exceso eterno de su nombre sobre la variabilidad de los nombres de la política, son, hay que decirlo, creaciones, o criaturas, de la filosofía. En ellos y por ellos, lo sagrado del nombre viene a duplicar el éxtasis del lugar.

En fin, si las verdades contingentes de la política se dejan directamente, no acoger, sino subsumir en pensamiento en un filosofema, estas verdades asumen el aire de una conminación despótica. ¿Por qué? Porque entonces, en la suposición de su advenimiento y de su presencia, la contingencia de semejante verdad soporta desde el sesgo del pensamiento una necesidad latente. Lo inacabado de toda verdad particular soporta una cláusula de clausura. Y lo que hay de innumerable en la situación, lo que hace de límite, y por lo tanto de real, para los nombres de la política se ve forzado a confesar un nombre.

Pero si, bajo una ley política, se declara que la verdad es en adelante coextensiva a la situación, y que la capacidad de la política de distribuir nombres es total, entonces lo que en lo real se exceptúa de esta ley, lo que resiste a la nominación, y eso existe siempre, cae bajo un veredicto de muerte. Si la política de emancipación es efectuada de su nominación filosófica, entonces se produce lo siguiente: que algo del ser se presenta como no debiendo ser. En particular, si la comunidad es efectiva, es que su perturbación, su disidencia, su fisura ineluctable, no son sino residuos cuyo ser fic-

ticio es una jugarreta de la nada. La política, suturada a la filosofía, enuncia ineluctablemente que esto, que es, tiene por ser el no-deber-ser. De tal suerte que aniquilarla sólo es cumplir el veredicto del ser, tal como él se libra en la prescripción política emancipadora.

Enunciar que la ley del ser prescribe que una parte de lo que se presenta es en realidad nada no es otra cosa que la máxima del terror. Esta máxima es por lo demás examinada y fundada en el libro x de *Las leyes*, cuando Platón explica por qué el incrédulo reincidente puede y debe ser condenado a muerte, puesto que en él se ha ausentado el fundamento mismo de su ser posible. La esencia del terror es aniquilar lo que no es. Cuando el filosofema de la emancipación se apodera del procedimiento político emancipador, cuando sutura la contingencia de sus enunciados, entonces el terror consume el éxtasis del lugar y lo sagrado del nombre.

Es este triple nudo del éxtasis del lugar, de lo sagrado del nombre y del terror lo que yo llamo un desastre. De tal desastre la filosofía no es nunca inocente, puesto que resulta de una confusión de pensamiento entre la acogida filosófica a su condición política, el modo mediante el cual ella dirige tal condición hacia la eternidad y las operaciones inmanentes de la política misma.

7. *Del desastre no se infiere en absoluto que haya que renunciar a la acogida filosófica de las políticas de emancipación*

Comprendemos de todos modos que la culpabilidad de la filosofía es relativa al hecho de que *más vale un desastre [désastre] que un des-ser [désêtre]*. Por terrorista, sacralizada y extática que ella pueda ser, el filósofo preferirá siempre una política suturada a la filosofía, puesto que al menos está bajo el signo de la Idea —y con él, finalmente, en el curso de los siglos, la humanidad *en su conjunto*—, a una “política” retirada de todo pensamiento, y que no convoque a su gestión pletórica más que la despreciable exacerbación de los intereses.

La salida no es ciertamente para nosotros, so capa de acomodo con los horrores del siglo xx, plegarse al tema de la política de emancipación. Toda conversión al des-ser político ambiente, o a la “democracia” en su sentido mercantil, lleva a la filosofía a la errancia de una sombra desolada, entre el arte y la ciencia, melancólica y perdida.

La tarea es disyuntiva: *para* mantener la resurrección inevitable de las políticas comunistas —cualquiera que sea el nombre que se les dé— a su distancia de condición vital para la filosofía, hay que separar sus nociones y sus procesos de los nombres y los actos de la filosofía.

Uno de los aspectos del balance del siglo xx, comprendido el derumbe sin pensamiento de los socialismos burocráticos, reside pues en una desaturación necesaria de la filosofía y de la política.

8. *Althusser como borde extremo de la sutura filosofía/política*

La obra ejemplar de Louis Althusser permitirá aquí entender mejor de qué se trata cuando hablo de sutura y de desaturación. En un tiempo extremadamente corto, y en la potencia de un pensamiento completamente reunido en torno de sus axiomas, Althusser pasó de una sutura de la filosofía a la ciencia (textos de 1965) a una sutura de la filosofía a la política, esta última bajo el efecto del maoísmo (“poner la política en el puesto de comando”) y de la crisis concomitante del partido comunista francés.

Desde 1968, en efecto, la filosofía es para Althusser una figura de la lucha de clases; ella es, tal será su fórmula, la lucha de clases en la teoría. Reflexionar sobre Lenin leyendo a Hegel en 1914-1915, nos dice Althusser, “no es erudición, es filosofía, y como la filosofía es política en la teoría, *es por lo tanto política*”.

Lo que se declara aquí es una ruptura decisiva en la simetría de las condiciones de la filosofía. La política ocupa en adelante un lugar completamente privilegiado en el sistema de doble torsión (respecto de las condiciones, y sobre sí misma) que singulariza al acto de pensamiento denominado filosofía. Tal privilegio la política lo posee porque, además de su estatus de condición, penetra en la determinación del acto.

He llamado *sutura* a esta ruptura de simetría y a este privilegio determinante de una de las condiciones de la filosofía. Hay sutura de la filosofía cuando una de sus condiciones es asignada a la determinación del acto filosófico de captación y de declaración. Cuando Althusser escribe por ejemplo: “La filosofía es una *práctica de intervención* política que se ejerce bajo la forma teórica”, sutura la filosofía a la política.

La dificultad de las suturas es que vuelven trabajosamente legi-

bles sus dos bordes: la filosofía y la condición privilegiada.

Del lado filosófico, la sutura, que inviste al acto filosófico de una determinación singular en cuanto a su verdad, arrasa por completo el vacío categorial necesario al lugar filosófico como lugar de pensamiento. En el lenguaje de Althusser, se dirá que, suturada a la política, la filosofía reencuentra de hecho uno o varios objetos, mientras Althusser explica, por otra parte, y muy sólidamente, que la filosofía no tiene objeto. Althusser viene a decirnos que la filosofía interviene políticamente *en la práctica política* y en la práctica científica. Pero se podría mostrar, siguiendo a Althusser mismo, que eso es imposible. Porque Althusser no vacila en sostener —y con justa razón— una concepción meramente inmanente de los efectos de la filosofía. Escribirá por ejemplo: “La filosofía es una sola cosa con su resultado, que constituye el efecto-filosofía.” O, más claramente aún: “La filosofía no interviene en la realidad más que produciendo sus efectos *en sí misma*.” Pero si el efecto-filosofía es estrictamente inmanente, los (eventuales) efectos exteriores, por ejemplo políticos, de la filosofía, no pueden sino permanecer enteramente opacos para la filosofía misma. De modo que la filosofía como supuesta “práctica política” es en el mejor de los casos una acción a la vez indirecta y ciega.

Del lado político, la sutura des-singulariza el proceso de verdad. Para poder declarar que la filosofía es una intervención política hay que tener de la política un concepto demasiado general e indeterminado. Hay de hecho que sustituir la rara existencia secuencial de lo que Sylvain Lazarus llama *modos históricos de la política*, que sólo son condiciones reales de la filosofía, por una visión de la política que sea permeable al filosofema. Es evidentemente el papel interpretado en el dispositivo de Althusser por la identificación lisa y llana de la práctica política con la lucha de clases. Ni Marx ni Lenin dijeron que la lucha de clases fuera *por sí misma* identificable con la práctica política. La lucha de clases es una categoría de la Historia y del Estado, y no es sino bajo condiciones completamente singulares como constituye una materia de la política. Manejada como soporte de la sutura entre filosofía y política, la lucha de clases deviene en realidad una simple categoría de la filosofía, uno de los nombres para el vacío categorial de donde ella procede. Lo que es, hay que admitirlo, una revancha de la inmanencia filosófica.

Pero la dificultad última yo la veo cuando Althusser repite que la

filosofía es una intervención política “bajo la forma teórica”. ¿Qué es este principio formal, que parece distinguir la intervención filosófica de las “otras formas” de la política? ¿Y qué son esas “otras formas”? ¿Hay que pensar que hay una “forma teórica” de la política, que es la filosofía, y una “forma práctica”, que es la exacta? ¿El partido comunista francés? ¿El movimiento espontáneo de las rebeliones? ¿La actividad de los estados? Tal distinción es insostenible. En realidad, la política de emancipación es en sí misma, de punta a punta, un lugar de pensamiento. Es vano querer separar en ella una vertiente práctica y una vertiente teórica. Su proceso, como todo proceso de verdad, es un proceso de pensamiento bajo condiciones que son acontecimentales, y en una materia que tiene la forma de una situación.

En el fondo, lo que le faltó a Althusser, lo que *nos* faltó entre 1968 y, digamos, el comienzo de los años ochenta, y que hoy vemos, es reconocer plenamente la inmanencia en pensamiento de *todas* las condiciones de la filosofía. Porque existe esa ley que a veces Althusser hace algo más que percibir, y que a veces olvida: no es posible pensar la inmanencia de los resultados y de los efectos de la filosofía más que si se piensa la inmanencia de todos los procedimientos de verdad que la condicionan, y singularmente la inmanencia de la política.

Althusser ha señalado, si no desarrollado, casi todo aquello que necesitamos para emancipar a la filosofía de su repetición académica y de la idea sombría de su final. La ausencia de objeto y el vacío, la invención categorial, la declaración y las tesis, la puesta bajo condiciones, la inmanencia de sus efectos, la racionalidad sistemática, la torsión, todo ello, que persiste, está en su obra. La paradoja es que inventó esta disposición en el marco de dos lógicas sucesivas que eran todo lo contrario, puesto que eran lógicas de sutura. Pero tal paradoja nos enseña al menos que no se sale del teorismo mediante el politicismo, ni tampoco, por lo demás, mediante la estética o la ética del otro.

La desaturación de la filosofía consiste por una parte en abstraer de su lógica el “núcleo universal” de la invención de Althusser, y por otra en tener mucho cuidado con las nominaciones para que ninguna vuelva a circular (como “lucha de clases” en Althusser) entre filosofía y política.

9. Axiomas de separación entre filosofía y política

Para practicar una firme delimitación y evacuar los conceptos equívocos, y por consiguiente desastrosos, que “pegan” la filosofía a su condición política, hay que asumir algunos principios. Postularemos pues los siguientes:

1] La política de emancipación existe por secuencias,¹³ bajo el azar acontecimental que rige su prescripción. No es nunca la encarnación, o el cuerpo histórico, de una categoría filosófica transtemporal. No es el descenso de la Idea, ni una figura destinal del ser. Es un trazado singular donde se ilumina la verdad de una situación colectiva. Pero ese trazado no tiene ningún principio de enlace con los que los han precedido. Diremos también: hay una historia de los estados, pero no hay una historia de las políticas.

Por ejemplo, si nos atenemos a los dos últimos siglos, y siguiendo una vez más las investigaciones de Sylvain Lazarus, identificamos claramente cinco secuencias de existencia de la política, articuladas en torno a acontecimientos singulares, y desarrolladas en dispositivos intelectuales con los cuales se relacionan nombres propios y escritos:

—la secuencia de la Convención montañesa [de La Montaña, grupo de izquierda durante la Revolución francesa, T.] entre 1792 y el 9 termidor, signada por Robespierre y Saint-Just;

—la secuencia abierta por 1848 (correlación del junio de los obreros franceses y del *Manifiesto* de Marx) y concluida en 1871 (la Comuna de París);

—la secuencia “bolchevique”, abierta en 1902 por el *¿Qué hacer?* de Lenin, portador del balance de la secuencia anterior, y en particular de la Comuna, puntuada por el 1905 ruso y cerrada por la Revolución de Octubre;

—la secuencia de “guerra revolucionaria”, abierta por los primeros escritos de Mao concernientes a la base de Chingkangshan

¹³ La dimensión precaria y secuencial de la política, para decirlo todo, su rareza, es una consecuencia esencial de que sólo existe como pensamiento, o como relaciones de configuración con su pensamiento. Están ahí los temas fundadores en la teoría de Lazarus. Di, en 1984, en *Théorie du sujet*, la versión propiamente filosófica de este punto: “Todo sujeto es político. Es por eso por lo que hay poco de sujeto y poco de político.” Hoy no diría “todo sujeto es político”, lo que es todavía una máxima de sutura. Diría más bien: “Todo sujeto es inducido por un procedimiento genérico, y depende por lo tanto de un acontecimiento. De ahí que el sujeto sea raro.”

(1928) y cerrada (quizá, la investigación está pendiente) en el momento de la toma del poder por el partido comunista chino, en 1949;

—la secuencia Revolución cultural china, abierta en 1965 y cerrada a partir del otoño de 1967.

Son éstos los complejos que Lazarus designa como modos históricos de la política. Respecto de los tres primeros la investigación es hoy suficiente para que sus nombres estén fijados. Se designa al primero como el *modo revolucionario*, al segundo como el *modo clasista*, al tercero como el *modo bolchevique*. Los modos atestiguan a la vez la existencia de la política de emancipación y su rareza secuencial. Que quede claro que, cuando sostenemos que la filosofía está bajo condición de la política, es a tales singularidades modales a lo que se alude con el nombre de “política”, y en absoluto a la existencia de los estados, que es en sí un hecho estructural sin incidencia filosófica particular.

2] Una política así concebida es un lugar de pensamiento inmanente, que dispone sus nominaciones, sus lugares y sus enunciados bajo la ley propia de su fidelidad a un acontecimiento. Así, en la secuencia que es la nuestra en Francia, no hay más que una pregunta: ¿qué política es capaz simultáneamente de cerrar sin renegación el periodo anterior, de liberar, para sus fines propios, el núcleo universal de los modos que ella identifica en la historia (singularmente lo que se relaciona con los nombres de Lenin y de Mao) y de establecer, en el pensamiento tanto como en la experiencia militante de ese pensamiento, las prescripciones y los enunciados de un nuevo modo? Los referentes acontecimentales que fueron subjetivamente constituidos, aun si su nominación está todavía en suspenso, son claros: la secuencia de la Revolución cultural china, los años que van de Mayo del 68 a fines de 1975, y sin duda el movimiento polaco entre las huelgas de Gdansk y el golpe de estado de Jaruzelski.

Nos preguntaremos: ¿es posible identificar y proseguir semejante política, en el entendido que se opone sin ninguna duda a la figura parlamentaria de la política, comprendida, incluso especialmente, su versión mitterrandista, aunque no sea más que porque el mitterrandismo da forma —hasta subjetiva— a lo que se podría llamar un balance renegado de mayo del 68? La respuesta a tal pregunta supone que se la formula en la inmanencia de una continuación, y por consiguiente desde el interior del espacio abierto por una prescripción política. No existe ningún protocolo analítico, o exterior, del proceso de esta pregunta. La existencia de una política de emanci-

pación no depende de un examen de la situación, puesto que, por definición, no es nunca transitiva a la donación, ni a los intereses de los conjuntos sociales. Su existencia no puede, por lo tanto, sino presuponerse en sí misma. La pregunta sobre la existencia no es aquí formulable más que desde el punto de una preexistencia. Se dirá también que la existencia de una política de emancipación no es inferible si uno se sitúa en el exterior de su proceso. Tal política se *encuentra*, no se observa.

3] La filosofía es radicalmente distinta, como lugar de pensamiento, a la política. Pero está bajo condición de su figura acontecimental. Se requiere pues, teniendo en cuenta lo que precede, que la filosofía, y por lo tanto el filósofo, encuentre a la política como pensamiento. A partir de lo cual se dirá que la filosofía, o más bien una filosofía, capta la singularidad de una política bajo nombres genéricos. Esta captación tiene por fin volver composable la nominación genérica de una política con la nominación de otros procedimientos de verdad en la forma acontecimental o fiel del tiempo. Así se cumple un pensamiento del tiempo, dirigido hacia la eternidad puesto que tal tiempo no es captado por el pensamiento sino como espaciamento en situación de verdades. La pregunta filosófica será por consiguiente ésta: ¿cómo nombrar una política cuyos referentes y apuestas son aquellos que dijimos, de modo que tal nominación sea composable con las del poema moderno, la matemática moderna o la aventura moderna del amor?

10. *La nominación filosófica de una política de emancipación apunta a una verdad, y de ninguna manera a un sentido*

Es en este punto donde cabe exactamente la pregunta: ¿“comunidad” es un nombre recibable para la nominación filosófica de una política de nuestro tiempo? Mi respuesta es, debo decirlo, dubitativa. La razón de tal duda es clara: comunidad, en la forma del comunismo, detenta aún la historia desastrosa de una sutura. Más precisamente: comunidad ha sido el nombre por el cual la filosofía ha inyectado un sentido destinal a los pesados y crueles conceptos de la política en su era marxista-leninista, era cuya caducidad es pronunciada al menos desde el giro asumido en 1967 por la Revolución cultural china, así como después de los (raros) efectos propiamente políticos de los años 1968-1975.

Hay aquí que buscar apoyo en un operador capital de la desuturación. Se trata de un enunciado que es también, lo que no puede sorprender, la máxima más corta para el ateísmo moderno. Tal enunciado es: las verdades no tienen ningún sentido. Secuenciales, suspendidas al azar del acontecimiento, las verdades, incluidas las verdades políticas, son un efecto en la situación de una fidelidad sin concepto. Ellas no competen a ninguna trayectoria general cuyo sentido le sería asignable. Las verdades son agujereadas, en defecación del sentido. Puesto que el sentido no es nunca otra cosa que lo que la situación misma prodiga.

Pero una de las modalidades, si no incluso la modalidad esencial, de una sutura es afectar o infectar la neutralidad defectiva de una verdad con una carga de sentido. Por lo cual, en realidad, la filosofía expone la singularidad de una verdad al desastre del sentido.

Es lo que vuelve tan difícil el pensamiento del destino del comunismo, lo que hace que su desastre sea tan claramente sin pensamiento. Porque este desastre es universalmente presentado como desastre del sentido. Cada vez más, la empresa comunista es menos designada como criminal que como absurda, lo que quiere decir: privada de sentido. En este juicio, el sentido es asignado a lo natural de la economía capitalista. Lo insensato del comunismo es haber pretendido sustraerse a la naturalidad del sentido, capitalista y parlamentario.

Ahora bien, es preciso, contra esta opinión común, sostener exactamente lo contrario. Lo que ha expuesto al comunismo al desastre es la saturación staliniana de la política por el filosofema, y por consiguiente el exceso desastroso del sentido, que ha obliterado toda verdad, *puesto que presentaba el sentido mismo como una verdad*. El desastre no es un desastre del sentido, sino un desastre de la verdad *mediante* el sentido, bajo el efecto del sentido.

El carácter supuestamente natural en cuanto al sentido del capitalismo parlamentario moderno, u occidental, no es en realidad, como se sabe, más que la eficacia de una ausencia de sentido que se cuida bien de presentarse como verdad. El capitalismo moderno y su efecto político de estado, el estado consensual parlamentario, no tienen ni sentido ni verdad. O más bien: distribuyen como "sentido natural" la falta de toda verdad y la ausencia de todo pensamiento. El parlamentarismo capitalista está al abrigo de la confusión entre sentido y verdad, puesto que no sostiene ni uno ni otra. Su regla no es sino de funcionamiento, y por lo tanto de exterioridad. No re-

quiere en nada al sujeto como sujeto político. Por lo cual prevalece en efecto naturalmente sobre la empresa suturada y desastrosa del comunismo real, que ha presentado el sentido como coextensivo a una verdad.

11. *¿El derecho es una categoría política, y da sentido (filosófico) a la política parlamentaria moderna?*

Sin duda hay que dar aquí una salida a los temas recientes por los cuales una “filosofía política” trata de ajustarse a lo que cree ser el triunfo del capitalismo parlamentarista, y que es la apología del derecho, del estado de derecho y de los derechos humanos. Porque esta apología apunta abiertamente a *dar sentido* al aparato demasiado objetivista de la economía de mercado y del ritual electoral.

Si no se tratara más que de un tema de opinión, abiertamente propagandístico, sería inútil demorarse en él. Pero está claro que tanto la categoría del derecho como la más “original” de Ley están en vías de convertirse en puntos de pasaje obligados para la “filosofía política” —en realidad, para la sofística moderna.

Evidentemente, la apología del derecho y de la Ley supone una evaluación filosófica de la política que la confunde inmediatamente con el estado. No se trata aquí de la política como pensamiento precario y secuencial. Desde el interior de semejante política, “derecho” puede eventualmente asumir un sentido prescriptivo, o en conciencia, que no tiene ninguna relación con el derecho de estado. Tal fue el caso, hacia 1978, cuando los huelguistas de la empresa Sonacotra tenían por consigna: “¡Franceses, inmigrados, igualdad de derechos!”, o también cuando, en 1983, los huelguistas de Talbot reclamaban el “derecho de los obreros”. Se trataba en realidad, en los dos casos, de un derecho sin Derecho, de una prescripción política inaudible para cualquier forma que sea del derecho de estado.

Cuando nuestros “filósofos” hablan del estado de derecho, poco les importa el derecho sin derecho por el cual una conciencia política *se declara*. Ellos hablan de una figura institucional; ponen la filosofía, no bajo condición de la política, sino bajo condición del estado parlamentario. La “filosofía política”, como filosofía del estado de derecho, enuncia su propia posibilidad como ligada a la existencia de una forma particular de estado, y se compromete contra otra (el difunto estado “totalitario”).

Acceptemos seguir sobre su terreno que, una vez más, no podría ser el nuestro (ni jamás ha sido el de ninguna filosofía verdadera). Y preguntemos: ¿qué es, filosóficamente pensado, un estado de derecho?

En la ontología de las multiplicidades históricas que yo propuse,¹⁴ el estado, pensado como estado de una situación, es lo que asegura la cuenta estructural de las *partes* de la situación, situación que lleva generalmente el nombre propio de una nación. Decir que semejante estado, o sea, semejante operación de cuenta, es un estado “de derecho”, quiere decir en realidad que la regla de cuenta *no propone ninguna parte particular como paradigma del ser-parte en general*. Dicho con otras palabras: ningún subconjunto, como la nobleza, o la clase obrera, o el partido de la clase, o la “gente de bien”, o los religiosos, etc., es mencionado en una función especial en cuanto a la operación por la cual los otros subconjuntos son enumerados y tratados. O también, ningún *privilegio explícito* cifra o codifica las operaciones por las cuales el estado se relaciona con los subconjuntos delimitados en la situación “nacional”.

Puesto que la cuenta estatal no es validada por una parte (o un Partido) de carácter paradigmático, sólo puede serlo por un conjunto de *reglas*, las reglas de derecho, que son formales porque justamente no consideran, en el principio de su legitimidad, ningún subconjunto particular, sino que declaran valer “para todos”, lo que quiere decir para todos los subconjuntos que el estado registra como subconjuntos de la situación.

Se cree a menudo que las reglas valen para todos los “individuos”, y se opone el reino democrático de la libertad individual al reino totalitario de una fracción autoproclamada: el Partido y sus jefes. Nada de esto: ninguna regla estatal concierne en realidad a esa situación infinita particular que nosotros llamamos un sujeto o un individuo. El estado no tiene relación más que con partes, o subconjuntos. Incluso cuando trata en apariencia a un individuo, no es la infinitud concreta de tal individuo lo que considera, sino dicha infinitud *reducida a lo Uno de la cuenta*, es decir, el subconjunto del

¹⁴ La ontología del estado (bajo el nombre de estado de la situación) está dada en las meditaciones 7, 8 y 9 de *L'être et l'événement*. El estado (en el sentido político-histórico) es examinado como ejemplo de esta figura del ser. El punto central es que el estado de una situación (su re-presentación) está en exceso sobre la situación (sobre la presentación). “Exceso” es aquí un concepto riguroso. Véase también el prefacio de François Wahl.

cual tal individuo es el único elemento, lo que los matemáticos llaman un *singleton*. El que vota, el que está en la cárcel, el que cotiza en la seguridad social, etc., es registrado por un número que es el nombre *de su singleton*, y no la toma en consideración de él mismo como multiplicidad infinita. Cuando el estado es de derecho, ello quiere solamente decir que la relación con el individuo-contado-por-uno se hace según una regla, y no a través de una evaluación de la cual un subconjunto privilegiado es la norma. Una regla, sea cual fuere, no puede por sí misma garantizar un efecto de verdad, puesto que ninguna verdad es reductible a un análisis formal. Toda verdad, siendo a la vez singular y universal, es un proceso ciertamente reglado, pero nunca coextensivo a su regla. Asumir, como lo hacen los sofistas griegos, o como lo hace Wittgenstein, que las reglas son el “fondo” del pensamiento —porque éste se halla sujeto al lenguaje—, equivale inevitablemente a desacreditar el valor de verdad. Y es, por lo demás, la conclusión tanto de los sofistas como de Wittgenstein: la fuerza de la regla es incompatible con la verdad, que no es entonces más que una Idea metafísica. No hay, para los sofistas, sino convenciones y relaciones de fuerzas. Y para Wittgenstein sólo hay juegos de lenguaje.

Si la existencia de un estado de derecho —y por consiguiente del imperio de las reglas— constituye la esencia de la categoría *política* de democracia, resulta de ello esta consecuencia filosófica fundamental: *la política no tiene ninguna relación intrínseca con la verdad*.

Digo bien: consecuencia filosófica. Porque no es sino en el lugar filosófico donde semejante consecuencia se puede nombrar. El estado de derecho no tiene por legislación *interna* más que la de funcionar. Este funcionamiento no enuncia, a partir de sí mismo, la relación que sostiene o no sostiene con la categoría filosófica de Verdad. La filosofía, que está bajo condición de la política, puede, y sólo ella puede, decir lo que es la relación de la política con la verdad, o más precisamente, lo que es la política como procedimiento de verdad.

Decir que el núcleo del sentido de la política está en el Derecho implica, inevitablemente, que el juicio filosófico sobre la política declare la exterioridad radical de la política respecto del tema de la verdad. Si el estado de derecho es el “fondo” de la aspiración política, entonces la política no es un procedimiento de verdad.

La evidencia empírica viene a confirmar la inferencia lógica. Los estados parlamentarios del oeste no aspiran a ninguna verdad. Filo-

sóficamente son, por así decir, estados relativistas y escépticos, no por azar o por ideología, sino intrínsecamente, puesto que su “fondo” es la regla de derecho. Tal es la razón por la cual esos estados se presentan gustosamente como “los menos malos”, más bien que como los mejores. “Menos malos” significa que, de todos modos, estamos en lo relativo y en lo malo, o más exactamente, que estamos en un dominio, el funcionamiento estatal, que no tiene relación directa con una norma afirmativa, como la Verdad o el Bien.

Se observará que no sucedía lo mismo con los estados socialistas burocráticos y los terroristas, que rechazaban explícitamente la regla de derecho como meramente “formal” (las libertades “formales”, etc.). La cuestión no es evidentemente defender aquí a esos estados policiales. Pero es filosóficamente necesario ver que la identificación de tales estados con la política (la política de clase, el comunismo) no tenía como consecuencia anular la función de verdad de la política. En efecto, esos estados, al fundar la cuenta de las partes del todo social sobre un subconjunto paradigmático, enunciaban forzosamente que *ese* subconjunto (la clase, su Partido) mantenía con la realidad relaciones privilegiadas. El privilegio *sin regla*, incluso muy evidentemente desregulado, tiene siempre un protocolo de legitimación que toca al contenido y a los valores. El privilegio es sustancial, y no formal. En consecuencia, los estados socialistas burocráticos del este europeo han pretendido siempre que concentraban en su aparato político el reino de una verdad política. Estos estados eran *compatibles* con una filosofía que enuncia que la política es uno de los lugares donde la verdad procede.

Tanto en los parlamentarismos del oeste como en las burocracias despóticas del este la política es, en última instancia, confundida con la gestión del estado. Pero los efectos filosóficos de esta confusión son opuestos. En el primer caso, la política cesa de competir a la verdad: la filosofía “ambiente” es relativista y escéptica. En el segundo caso, la política prescribe un “estado verdadero”: la filosofía ambiente es monista y dogmática.

Así se explica que, en las sociedades políticas parlamentarias del oeste, la filosofía sea considerada como un “suplemento del alma” cuya arbitrariedad corrige la objetividad reglada de las opiniones, objetividad que es la de las leyes del mercado y del capital financiero, y en torno de la cual se organiza un fuerte consenso. Mientras que la arbitrariedad voluntarista y policial de las sociedades políti-

cas del este se proyectaba en la falsa necesidad de una filosofía de estado: el materialismo dialéctico.

En el fondo, el Derecho es como un centro de simetría que dispone de modo alternado los dos términos, que son el estado (si se supone que concentra la política) y la filosofía. Cuando el derecho —y por consiguiente la fuerza de la regla— es presentado como una categoría central de la política, el estado parlamentario, o incluso el estado-partidos (en plural), es indiferente a la filosofía. Inversamente, cuando el estado burocrático, o estado-partido (en singular), predica una filosofía, que es la de su legitimidad, se puede estar seguro de que es un estado de no-derecho. Esta inversión es la formalización, por la pareja estado/filosofía, de las relaciones contrarias que el enunciado “la política se realiza en el estado” implica en cuanto a la pareja política/verdad, según que la forma del estado sea pluralista y reglada, o unitaria y partidaria. En un caso, la regla tiene el efecto de abolir toda verdad de la política (la cual se resuelve en la arbitrariedad del número, del sufragio); en el otro, el Partido declara detentar la totalidad de la verdad, y se vuelve así indiferente a toda circunstancia que afecte al número, o al pueblo.

Finalmente, por opuestas que sean las máximas, el resultado afecta negativamente a la filosofía, que es sepultada en un caso como puro suplemento de opinión y en el otro como formalismo estatal absolutamente vacío.

Se puede ser aún más preciso. La sumisión de la política al tema del derecho implica en las sociedades parlamentarias (es decir, regladas bajo el imperativo último del capital financiero) que sea imposible discernir al filósofo del sofista. Este efecto de indiscernibilidad es decisivo: como la condición política de la filosofía permite establecer, en la temática del derecho, que la regla es la esencia de la discusión democrática, es imposible oponer a la logomaquia sofística (juego virtuoso de las convenciones y de las potencias) la dialéctica filosófica (rodeo dialógico de la Verdad). Resulta de ello que, muy comúnmente, cualquier sofista hábil puede ser considerado como un filósofo profundo, y tanto más profundo cuanto que la denegación que opone a toda pretensión de verdad es homogénea respecto de la condición política tal como ella se presenta bajo el signo formal del derecho. Inversamente, en las sociedades socialistas burocráticas, resulta imposible distinguir al filósofo del funcionario, incluso del policía. Tendencialmente, la filosofía no es ahí otra cosa que el discurso general del tirano. Al no haber ninguna regla

que cifre o codifique el argumento, la afirmación pura ocupa su lugar, y finalmente la posición de enunciación (y por consiguiente la proximidad con el estado) es lo que valida el enunciado “filosófico”. De modo que cualquier *aparatchik* o jefe de estado puede pasar por un oráculo filosófico, del mismo modo que el lugar desde donde habla, el estado-partido, se supone que concentra todo el proceso político de la verdad.

Se puede pues sostener que el efecto *común* de los regímenes que encarnan la política en un subconjunto paradigmático del múltiple-nación y de los que la diseminan en el reino de la regla es un efecto de indiscernibilidad entre la filosofía y sus “dobles” competidores: el sofista ecléctico, por una parte, y el tirano dogmático, por la otra. Ya sea que la política reivindique el derecho como su categoría orgánica o bien que le niegue toda validez en nombre del sentido de la Historia, el efecto sobre la filosofía es el de una indistinción y finalmente el de una usurpación: sobre la escena pública se declaran filósofos los *adversarios* originarios de su identidad, es decir, el sofista y el tirano, o el periodista y el policía.

Todo lanzamiento de una política se señala como invención de pensamiento, inmediatamente expuesta a los efectos azarosos de su arraigo acontecimental. La filosofía existe bajo condición de tal lanzamiento porque hace de esa misma precariedad, mediante la captación de una verdad que en ella procede, una dimensión de la eternidad. El derecho, la Ley, el estado de derecho, los derechos humanos, no inventan hoy nada, y no hay nada en ellos que pueda ser filosóficamente captado. Del mismo modo, el esfuerzo de los “filósofos políticos” para inyectar sentido en el no-sentido donde el capitalismo parlamentarista despliega su no-verdad es un ejercicio sofisticado, que juega para el filósofo el simple papel de una referencia temporal y de una adversidad que hay que soportar. Debemos ser contemporáneos de este ejercicio. Pero no es cuestión de convertirnos a nuestra vez —es aquello de lo cual nos aconseja cuidarnos el caso de esos “profesores por el ejemplo negativo”— en proveedores de sentido en el punto de la no-verdad, o en hermeneutas del estado.

12. *Razones por las cuales la palabra “comunidad” no es (¿provisionalmente?) apta para captar filosóficamente el estado contemporáneo de las políticas de emancipación*

El avatar contemporáneo del “retorno del derecho” y su correlato, el “retorno de la ética”, situados como ejercicios del sentido a falta de toda verdad, nos prescribe preconizar filosóficamente el retorno de la política y su correlato, el retorno de la libre ruptura, como objetos de una captación de verdad a falta de todo sentido.

Ahora bien, hay que decir que “comunidad”, incluso en las precauciones conjuntas de su desempleo y de su por-venir, representa la verdad de lo colectivo como exposición de un sentido. Creo pues difícil proponerlo como nombre filosófico para los exiguos indicios de verdad política de los cuales nuestra situación puede aún dar testimonio.

Además, “comunidad” es hoy uno de los nombres usuales en políticas reaccionarias. Yo me opongo políticamente todos los días a las diversas formas del comunitarismo, con las cuales el estado parlamentario busca dividir y circunscribir a las zonas populares latentes de su inconsistencia. Yo no veo más que el reactivo nacional, hasta religioso, en el uso de expresiones como “la comunidad árabe”, la “comunidad judía”, o la “comunidad protestante”. Otras tantas proposiciones sustancialistas que toda fidelidad política debe imperativamente destruir. Porque no son éstas las diferencias que nos importan, sino las verdades.

Por último, “comunidad” establece el sentido con la acogida de la finitud. La eclosión de lo colectivo en su propio límite, la mortalidad de su asunción, el eco nostálgico de la *polis* griega como sitio expuesto del pensamiento: hay todo eso en la palabra “comunidad”.

Pero hay un enunciado filosófico que, a mi juicio, da abrigo y acogida a lo que las políticas de emancipación contemporáneas tienen de más precioso. Enunciado que la propia lógica de las clases y del antagonismo de clases había disimulado en una especie de finitud dialéctica. Tal enunciado es el siguiente: las situaciones de la política son infinitas. Yo diría incluso que, debido a que hay y habrá una política de emancipación posmarxista-leninista, su oficio es *tratar* exactamente este punto, por el cual ella toma toda su distancia respecto del estado, a saber, la infinitud ontológica de las situaciones.

“Comunidad” no me parece poder apropiarse de la nominación de este tratamiento del infinito.

13. *Tomar como palabra primitiva “igualdad”, y desarrollarla en una lógica rigurosa de lo Mismo*

Mi convicción es que la vieja palabra igualdad es hoy la mejor.

Seamos aquí rigurosos. “Igualdad” no será como tal un nombre de la política. La política se da en enunciados en situación, siempre singulares, y está fuera de cuestión —porque sería una sutura— decir que es la voluntad de lo igual. Pero “igualdad” puede ser un nombre filosófico *para* la composibilitación de la política de emancipación. Porque “igualdad” no designa ni supone una totalidad ocurrida. “Igualdad”, desde Cantor, se puede pensar en el elemento de lo infinito.¹⁵

Se objetará que nos estancamos en la tríada “libertad-igualdad-fraternidad”, que dio su marco a la captación filosófica de la Revolución francesa. Es preciso efectivamente reconocer que la época así abierta no está aún *filosóficamente* saturada. El arco temporal filosófico no coincide con ninguna de las temporalidades propias de sus condiciones, no más con la temporalidad política que con las demás. Así se encuentra que la capacidad de captación inherente a los términos libertad, igualdad, fraternidad permanece intacta, y que la polémica filosófica circula, de modo recurrente, entre ellos.

Hoy el concepto de libertad no tiene valor *inmediato* de captación, porque es cautivo del liberalismo, de la doctrina de las libertades parlamentarias y comerciales. Es un vocablo enteramente investido por la opinión. Y se requiere por consiguiente reconstruir

¹⁵ Lo propio de la invención de Cantor, su radicalidad, para él mismo horrorosa, no es haber matematizado el infinito, sino haberlo pluralizado, y por consiguiente desigualado. Que haya infinitos diferentes (y esto, mucho más allá de la oposición “dialéctica” de lo continuo y lo discreto) supone evidentemente que se pueda dar sentido a la igualdad de dos infinitos. Tal es incluso toda la incumbencia de la pluralización: dos conjuntos infinitos son iguales (tienen la misma potencia) si existe entre ellos una correspondencia biunívoca. Son desiguales si tal correspondencia no existe. Se señalará que es esta igualdad la que remite, para su prueba, a una existencia, y la desigualdad a una negación de existencia. De ahí también la función decisiva del razonamiento por el absurdo. Puesto que, para demostrar una inexistencia, no hay vía constructiva. Hay que suponer la existencia y deducir de ella una contradicción. Este nexo entre igualdad, existencia y razonamiento por el absurdo es una matriz subyacente a todo pensamiento filosófico de la emancipación: para mostrar que una política filosóficamente adversa es absurda, se supone que es portadora de la igualdad, y se muestra entonces una contradicción formal. No se podría subrayar mejor que la igualdad no es un programa, *sino un axioma*. Lo que Rancière, en *Le maître ignorant*, destaca con gran talento.

un concepto filosófico de la libertad desde un punto diferente a él. Un uso libre de la palabra “libertad” exige su subordinación a otras palabras.¹⁶

En cuanto a la palabra fraternidad, ha sido retomada y remplazada por la palabra comunidad, cuyo destino ya hemos examinado.

La palabra igualdad debe ciertamente ser deslindada de toda connotación economicista (igualdad de las condiciones objetivas, de los estatus, de las fortunas). Hay que restituírle su filo subjetivo: la igualdad es lo que abre a una estricta lógica de lo Mismo. Su ventaja es entonces su abstracción. Igualdad ni supone una clausura, ni califica los términos a los que apunta, ni prescribe un territorio para su ejercicio. “Igualdad” es inmediatamente prescriptiva, y el encarnizamiento contemporáneo en denunciar su carácter utópico es un buen signo, el signo de que esta palabra ha reencontrado su valor de ruptura.

Digamos pues que la acogida filosófica de una política de emancipación se hará bajo el nombre de una política radical de la igualdad. Ciertamente, no se pondrá bajo esta palabra el tema de lo social, o de la redistribución, menos aún el de la solidaridad o el de la solicitud del estado para las diferencias. La igualdad es aquí un puro nombre de la filosofía. Está libre de todo *programa*. Designa en el fondo lo siguiente: sólo una política que pueda ser nombrada, en filosofía, como política igualitaria, autoriza que se dirija hacia lo eterno el tiempo contemporáneo donde tal política procede. Si semejante política no existe, si el reino del capitalismo parlamentarista cubre la totalidad de la situación, entonces nuestro tiempo no *vale* nada, no soporta su exposición al retorno eterno.

¹⁶ Habría que sostener sobre este punto una discusión con Jean-Claude Milner. En *Les noms indistincts*, Le Seuil, 1985, Milner sostiene con una particular elegancia que la política remite, en lo esencial, al torniquete de la palabra “libertad” entre su instancia real (la libertad “salvaje” de las revoluciones), su instancia imaginaria (cautiva de los vínculos viscosos de la “visión política del mundo”) y su instancia simbólica (las libertades formales). Él estima visiblemente que al azar de la primera y la abyección de la segunda hay que preferir la defensa firme de la última. Sin embargo, en sus últimas elaboraciones, Milner parece deber reactivar el tema de una correlación posible entre pensamiento y rebelión, desde un ángulo que, tocando al infinito, no se deja plegar a la exclusiva línea simbólica. O que implica que se sobrepasen las homonimias de la libertad. ¿Es bajo el signo de la igualdad como el máximo de rebelión concuerda axiomáticamente con el máximo de pensamiento? En su forma más reciente (*Constat*, Verdier, 1992), el pensamiento de Milner, al desembocar en un pesimismo cerrado, no permite decidir. La discusión proseguirá.

Toda la dificultad, una vez más, está en sustraer el concepto filosófico de la igualdad al economicismo que lo satura. No es cuestión aquí de ricos y de pobres, aunque la existencia de ricos y de pobres permanezca, desde los griegos (Aristóteles ve aquí la raíz del carácter intrínsecamente patológico de las políticas reales), como una especie de escándalo abstracto. Lo que se dice filosóficamente bajo el concepto de igualdad es que el destino de la política, cuando la filosofía la capta para exponerla a la eternidad, no es la diferencia ni la supremacía, sino la autoridad de lo Mismo.

Que la filosofía pueda acoger a las verdades políticas contemporáneas bajo el nombre de la igualdad quiere decir, en el fondo, que si el comunismo existe, no puede ser sino el de las singularidades. Y que ninguna singularidad tiene como título el hacer valer lo que la desigualaría respecto de cualquier otra. Lo que se dirá también así: la esencia de una verdad es genérica,¹⁷ es decir, sin rasgo diferencial que permita, a partir de un predicado, disponerla jerárquicamente. O también: la igualdad significa que, desde el punto de la política, lo que se presenta no tiene que ser interpretado. Lo que se presenta debe ser recibido en política en lo cualquiera y en el anonimato igualitario de su presentación como tal. Lo que se presenta en política compete entonces a lo que Alberto Caeiro, uno de los heterónimos del poeta portugués Fernando Pessoa, llama una cosa. Una cosa es lo que se presenta sin estar representada. Una cosa no es incluso representable en su diferencia. Una cosa no da ningún dominio a la interpretación de su diferencia; ella es, lo mismo que toda otra. Lo “mismo” no quiere decir que se la identifique bajo lo idéntico de un predicado. Una cosa, en el sentido de Caeiro, no tiene ninguna necesidad de pertenecer a una totalidad predicable, o diferenciable, para ser lo mismo que otra. La cosa política, o para la política, está fuera de la dialéctica de lo mismo y de lo otro. Ella es lo mismo sin otro, se presenta como mismo que lo mismo. No tiene tampoco registro trascendente, como el del Hombre o el de la humanidad, de donde la cosa política extraería la regla de identificación de lo mismo. En política ocurre todo lo contrario: no hay humanidad sino porque y donde hay, y en esa exacta medida, lo mismo, la cosa tal que misma, que es también lo que Jean-Luc Nancy

¹⁷ Sobre “genérico” como predicado de la verdad, remito al prefacio de François Wahl, pero también al texto del presente libro “Conferencia sobre la sustracción”. Por supuesto, el desarrollo completo de este concepto se encuentra en *El ser y el acontecimiento*.

llamaría la cosa misma,¹⁸ y que es tal que, bajo la prescripción de la política, ella es su mismidad en sí misma.

Yo apruebo la tesis radical de Lacoue-Labarthe según la cual el nazismo fue un humanismo.¹⁹ Porque el nazismo sometió a la política a una identificación preliminar del hombre, del hombre auténtico, el cual no recibe su ser más que de su diferencia y no accede a su propia historia sino en el aniquilamiento de su otro subhumano, o humano de otro modo. El nazismo es el paroxismo criminal de la dialéctica de lo mismo y de lo otro, y es imposible decidir si procede de la preocupación maniaca por lo otro o de una concepción predicativa, cultural y sustancialista de lo mismo. Aquello a lo que conduce la atención preliminar a la identidad y a la diferencia, al comunitarismo racial y territorial, a la sustancia viviente del otro, el nazismo nos lo enseña. Ninguna dialéctica ni ninguna antidialéctica de lo otro puede evitar, Hegel lo anuncia de una vez por todas, las figuras de la muerte y de la esclavitud. No se sale de ahí mediante inversión de los signos y mediante la promoción delicada del respeto por el otro y por las diferencias. Es inútil oponer al humanismo negro del nazismo, que lleva al colmo del estado la figura mortífera del Hombre, su reverso elegiaco y occidental, el humanismo garantizado del amor por el otro y del respeto de las diferencias. Igualmente extraña al pensamiento es la idea cultural, la idea sociológica torpe de lo múltiple en compartimentos estancos y lo respetable de las culturas. La cosa misma, en política, es a-cultural, como lo son todo pensamiento y toda verdad. Cómico, meramente cómico, es el tema de una política cultural, como lo es el de una cultura

¹⁸ Quiero sobre este punto, hoy central en la meditación de Jean-Luc Nancy, señalar el magnífico texto titulado “Le cœur des choses”, en *Une pensée finie*, Galilée, 1990. La proximidad con lo que llamo lo genérico es patente en fórmulas como “lo cualquiera de la cosa constituye su afirmación más propia”, o “en el corazón de las cosas, no hay lenguaje”. En contrapartida, no puedo concordar ni con la acontecimentalización de la cosa (“El acontecimiento es el tener-lugar del ser-ahí del corazón de las cosas”), que oblitera (“estructuraliza”) el azar de la ocurrencia, ni con la doctrina del sentido a la cual esta “ontologización” del acontecimiento conduce inevitablemente (así: “Desde que hay cosa, la cosa [y su] venida son pasibles *de sentido*.”). Para mí, el acontecimiento no podría ser (sin reabsorción hermenéutica) “la venida a la presencia de la cosa”. Lógica que es todavía la, hegeliana, de la historicidad de la presencia. La esencia del acontecimiento es el desaparecer puro, y la cosa, como verdad, adviene al infinito *como no-sentido*.

¹⁹ Que el nazismo sea un humanismo es algo que sostiene Lacoue-Labarthe en *La fiction du politique*, *op. cit.*

política. Contrariamente a lo otro, lo mismo, en su mismidad, *no tiene que ser cultivado*.

Nombrada filosóficamente, una política de emancipación compete al antihumanismo de lo mismo. Y es de este antihumanismo, por el que lo mismo no se sostiene sino del vacío de toda diferencia en la cual fundar al Hombre, del que proviene la humanidad. La humanidad, anteriormente a las formas reales de la política igualitaria, simplemente no existe, ni como colectivo, ni como verdad, ni como pensamiento.

Es de este “mismo” absoluto, anterior a toda idea de la humanidad, y de donde la humanidad proviene, es del alumbramiento de lo colectivo como verdad de lo mismo de lo que trata la política. Por eso excluye toda interpretación, ya que, como dice Parménides traducido por Beaufret, “lo mismo es a la vez pensar y ser”. Pensar y ser, pero no signo e interpretación. Donde se repite que el pensamiento de lo mismo —y la política es, en su acto que la relaciona con lo colectivo, un pensamiento semejante— excluye toda hermenéutica del sentido. La política será recibida en filosofía bajo el signo de lo igual porque, concedida al vacío de lo mismo, asumiendo que una verdad no tiene ningún sentido, ni siquiera un sentido histórico, la donación de un sentido a la Historia, ella sostendrá también que, como lo dice Caeiro: “Ser una cosa es no ser susceptible de interpretación.”

Esta página dejada en blanco al propósito.

Esta página dejada en blanco al propósito.

¿QUÉ ES EL AMOR?¹

1. *Sexos y filosofía*

Se ha pretendido que la filosofía como voluntad sistemática se edificaba excluyendo la diferencia de sexos. Es cierto que no está entre las partes más consistentes de esta voluntad que la palabra “mujer”, desde Platón hasta Nietzsche incluido, trate de llegar al concepto. ¿Tal vez no es la vocación de esa palabra? ¿Pero la palabra “hombre”, destituida de su entrega genérica, y devuelta a la sexuación, es mejor tratada? ¿Se debería entonces concluir que, en efecto, es la diferencia de los sexos lo que la filosofía indiferencia? Yo no lo creo. Demasiados signos atestiguan lo contrario, si se tiene cuidado de que el artificio de tal diferencia, ciertamente más sutil que el de la Razón, se acomode muy bien para que no sean puestas en primer plano ni la palabra “mujer” ni la palabra “hombre”. Aunque no sea más que porque es filosóficamente admisible transponer a los sexos lo que Jean Genet declaraba de las razas. Él preguntaba qué era un negro, agregando: “Y, en primer lugar, ¿de qué color es?” Si se pregunta lo que es un hombre, o una mujer, corresponderá a la legítima prudencia filosófica agregar: “Y, en primer lugar, ¿de qué sexo es?” Puesto que se admitirá que la cuestión del sexo es la oscuridad primera, cuya diferencia no es pensable más que al precio de una determinación laboriosa de la identidad que forja.

Agreguemos que la filosofía contemporánea –lo vemos todos los días– se dirige a las mujeres. Se podría incluso sospechar, y aquí yo me expongo, que es en parte sostenida, como discurso, dentro de una estrategia de seducción.

Por lo demás, es desde el ángulo del amor desde donde la filosofía toca a los sexos, a tal punto que es en Platón donde un Lacan de-

¹ Este texto es una versión modificada de mi intervención en el marco del coloquio (1990) sobre “Ejercicio de los saberes y diferencia de sexos”. Tal coloquio, situado en el marco del Colegio Internacional de Filosofía, estuvo organizado por Geneviève Fraisse, Monique David-Ménard y Michel Tort. Mi intervención tenía entonces por título “¿El amor es el lugar de un saber sexuado?” Se publicó, con las actas del coloquio, en las ediciones L'Harmattan (1991).

be buscar dónde tomar el control del pensamiento sobre el amor de transferencia.

En este punto, sin embargo, surge una objeción más seria: lo que ha sido dicho de verdaderamente real sobre el amor, fuera precisamente de la inauguración platónica, lo ha sido —antes que el psicoanálisis trastornara la noción— en el orden del arte, y más singularmente en el de la prosa novelesca. El apareamiento del amor y la novela es esencial. Se subrayará además que hay mujeres que han descollado en este arte, y que le dieron un impulso decisivo. Madame de La Fayette, Jane Austen, Virginia Woolf, Katherine Mansfield y muchas otras. Y, antes que todas ellas, en un siglo XI inimaginable para los bárbaros occidentales, Doña Murasaki Shikibu, autora del más grande texto donde se despliega lo decible del amor en su dimensión masculina, *La sentencia de Gengi*.

Que no se me objete enseguida un acotamiento clásico de las mujeres en los efectos de la pasión sublimada y la dimensión del relato. En primer lugar, voy a demostrar que el nexo significativo entre “mujer” y “amor” interesa a la humanidad en su conjunto, e incluso legitima su concepto. A continuación sostengo evidentemente que una mujer puede, y podrá más aún, descollar en cualquier dominio, y refundar su campo. El único problema, al igual que para un hombre, es saber en qué condiciones, y a qué precio. Por último, considero la prosa novelesca como un arte de una temible y abstracta complejidad, y las obras maestras de este arte como uno de los testimonios más elevados de lo que un sujeto es capaz cuando una verdad lo transita y lo constituye.

¿Desde dónde puede observarse un apareamiento de procedimientos de verdad como el que señalé entre la pasión y la novela? Desde un lugar donde se verifique que el amor y el arte son cruzados, o que son compositibles en el tiempo. Ese lugar es la filosofía.

La palabra “amor” será pues aquí construida como una categoría de la filosofía, lo que es legítimo, tal cual se ve en el estatus del Eros platónico.

La relación de esta categoría con el amor tal como está en juego en psicoanálisis, por ejemplo en el punto de la transferencia, permanecerá sin duda problemática. La regla latente es una regla de coherencia externa: “Haz de modo que tu categoría filosófica, por particular que pueda ser, permanezca compatible con el concepto analítico.” Pero yo no verificaré en detalle esta compatibilidad.

La relación de esta categoría con las revelaciones del arte nove-

lesco seguirá siendo indirecta. Digamos que la lógica general del amor, tal como es captada en la falla o fisura entre verdad (universal) y saberes (sexuados), deberá ser enseguida puesta a prueba en ficciones singulares. La regla será esta vez de subsunción: “Haz de modo que tu categoría admita las grandes prosas de amor como una sintaxis hecha de sus campos semánticos.”

Por último, la relación de esta categoría con las evidencias comunes (puesto que el amor, comparado con el arte, con la ciencia o con la política, es el procedimiento de verdad más *propuesto*, aunque no forzosamente el más frecuente) será de yuxtaposición. En la materia hay un sentido común del que uno no se separa sin algún efecto cómico. La regla puede decirse así: “Haz de modo que tu categoría, por paradójicas que sean sus consecuencias, quede borde a borde con la intuición amorosa socialmente dispensada.”

1. *Acerca de algunas definiciones del amor que no serán consideradas*

La filosofía, o una filosofía, funda su lugar de pensamiento sobre *recusaciones* y sobre *declaraciones*. En general, la recusación de los sofistas y la declaración de que hay verdades. En el caso que nos ocupa, habrá:

1] Recusación de la concepción fusional del amor. El amor no es lo que, de un Dos supuesto dado en estructura, hace el Uno de un éxtasis. Esta recusación es en su fondo idéntica a la que desahucia al ser-para-la-muerte. Puesto que lo Uno extático no se supone más allá del Dos sino como *supresión de lo múltiple*. Por consiguiente, metáfora de la noche, sacralización que choca en el encuentro, terror ejercido por el mundo. Tristán e Isolda de Wagner. En mis categorías, ésta es una figura del desastre, tal como se relaciona con el procedimiento genérico amoroso. Este desastre no es el del amor mismo; recuerda un filosofema, el filosofema de lo Uno.

2] Recusación de la concepción oblativa del amor. El amor no es la deposición de lo Mismo en el altar de lo Otro. Yo sostendré más adelante que el amor no es siquiera una experiencia del otro. Es una experiencia *del mundo*, o de la situación, bajo la condición postacontecimental de que haya Dos. Quiero sustraer al Eros a toda dialéctica del Éteros.

3] Recusación de la concepción “superestructural”, o ilusoria, del amor, cara a la tradición pesimista de los moralistas franceses. En-

tiendo por ello la concepción que enuncia que el amor no es más que el semblante ornamental por donde pasa lo real del sexo. O que deseo y celo sexual son en el fondo el amor. Lacan roza a veces esta idea, cuando dice por ejemplo que el amor es lo que suple la falta de relación sexual. Pero dice también lo contrario, cuando concede al amor una vocación ontológica, la del “principio del ser”. Es que el amor, creo, no suple nada. *Suplementa*, lo que es muy diferente. No es un fracaso más que bajo la suposición falaz de que es una relación. Pero no lo es. Es una *producción de verdad*. ¿Verdad sobre qué? Sobre lo que lo Dos, y no sólo lo Uno, opera en la situación.

3. *La disyunción*

Llego a las declaraciones.

Se trata aquí de una axiomática del amor. ¿Por qué proceder así? En virtud de una convicción esencial, por lo demás argumentada por Platón: *el amor no está en absoluto dado en la conciencia inmediata del sujeto amante*. La pobreza relativa de todo lo que los filósofos han declarado sobre el amor deriva, estoy convencido de ello, de que lo han abordado desde el ángulo de la psicología, o de la teoría de las pasiones. Ahora bien, el amor, si bien implica rutinas y tormentos de quienes se aman, no libera de ningún modo, en esas experiencias, su propia identidad. Es por el contrario de tal identidad de la que depende que *advengan* sujetos del amor. Digamos que el amor es un proceso que dispone experiencias inmediatas, sin que desde el interior de tales experiencias la ley que las dispone sea descifrable. Lo que se dirá también así: la experiencia del sujeto amante, que es la *materia* del amor, no constituye ningún *saber* del amor. Es incluso una particularidad del procedimiento amoroso (respecto de la ciencia, el arte o la política): el pensamiento que él es, no es pensado por su pensamiento. El amor, como experiencia del pensamiento, se *impiensa*. El conocimiento del amor exige ciertamente que se experimente su fuerza, especialmente la fuerza de pensamiento. Pero él es, a su vez, intransitivo a esa fuerza.

Se requiere entonces mantener a distancia el *pathos* de la pasión, del extravío, de los celos, del sexo y de la muerte. Ningún tema requiere de pura *lógica* como el del amor.

Mi primera tesis es la siguiente:

1. *Hay dos posiciones de la experiencia.*

“Experiencia” es tomada en su sentido más general: la presentación como tal, la situación. Y hay dos posiciones presentativas. Se convendrá en decir que las dos posiciones son sexuadas, y se las nombrará posición “mujer” y posición “hombre”. Por el momento, el enfoque es estrictamente nominalista: ninguna distribución empírica, biológica o social es aquí admisible.

Que haya *dos* posiciones no se puede establecer sino retroactivamente. Es en efecto el amor, y sólo él, el que nos autoriza a enunciar formalmente la existencia de dos posiciones. ¿Por qué? En razón de la segunda tesis, verdaderamente fundamental, que se enuncia así:

2. *Las dos posiciones están totalmente disyuntas.*

“Totalmente” debe ser tomado al pie de la letra: *nada* de la experiencia es lo mismo para la posición hombre que para la posición mujer. Nada. Esto quiere decir: las posiciones no reparten la experiencia; no hay presentación afectada a “mujer” y presentación afectada a “hombre”, y después zonas de coincidencia o de intersección. *Todo* es presentado de tal modo que ninguna coincidencia es atestiguable entre lo que afecta a una posición y lo que afecta a la otra.

Se denominará a este estado de cosas *disyunción*. Las posiciones sexuadas son disyuntas en cuanto a la experiencia en general.

La disyunción no es observable; no puede constituir en sí misma el objeto de una experiencia o de un saber directo. Porque tal experiencia o tal saber estarían ellos mismos posicionados en la disyunción y no encontrarían nada que atestiguará la otra posición.

Para que haya saber de la disyunción —saber estructural— sería necesaria una tercera posición. Lo que prohíbe la tercera tesis:

3. *No hay tercera posición.*

La idea de una tercera posición compromete la función del imaginario: es el ángel. La discusión sobre el sexo de los ángeles es fundamental, puesto que su apuesta es *pronunciar la disyunción*. Ahora bien, esto no es posible desde el único punto de la experiencia, o de la situación.

¿Qué es entonces lo que vuelve posible que aquí mismo yo pronuncie la disyunción, sin recurrir al ángel, sin hacer el ángel? Es preciso, puesto que la situación no basta, que ella sea suplementada. No por una tercera posición estructural, sino por un acontecimiento singular. Tal acontecimiento es lo que inicia el proceso amoroso y se convendrá en denominarlo *encuentro*.

4. *Condiciones de existencia de la humanidad*

Pero antes de llegar ahí veamos si puedo decir el otro extremo del problema. Es la cuarta tesis:

4. *Hay una sola humanidad.*

¿Qué significa “humanidad”, en un sentido no humanista? Ningún rasgo predicativo objetivo puede fundar este término. Sería ideal o biológico; en todos los casos no pertinente. Por “humanidad” yo entiendo lo que hace de soporte para procedimientos genéricos, o procedimientos de verdad. Hay cuatro tipos de tales procedimientos: la ciencia, la política, el arte y —justamente— el amor. La humanidad es atestiguada si, y sólo si, hay política (emancipadora), ciencia (conceptual), arte (creador) o amor (no reducido al conjunto de una sentimentalidad y de una sexualidad). La humanidad es lo que *sostiene* la singularidad infinita de las verdades que se inscriben en estos tipos. La humanidad es el cuerpo historial de las verdades.

Convengamos en llamar $H(x)$ a la función de humanidad. Esta notación indica que el término presentado x , sea cual fuere, hace de soporte en al menos un procedimiento genérico. Un axioma de humanidad indica esto: si un término x (digamos, para coincidir con el kantismo ambiente, un humano noumenal = x) es activo, o más precisamente *activado como Sujeto*, en un procedimiento genérico, entonces queda atestiguado que la función de humanidad *existe*, porque ella admite ese término x como argumento.

Insistimos en que la existencia de la humanidad, o sea la efectividad de su función, surge en un punto x que una verdad en proceso activa como ese “comprobar local” que es un sujeto. En tal sentido, los términos x *cualesquiera* son el dominio, o la virtualidad, de la función de humanidad, y debido a que un procedimiento de verdad los transita, la función de humanidad los localiza a su turno. Queda en balance por saber si el término x hace existir la función que lo toma como argumento, o si es la función lo que “humaniza” al término x . Este balance está suspendido de los acontecimientos iniciadores de verdad, de los cuales el término x es un operador fiel (así como de lo que sostiene la ardua duración que un encuentro inicia como amor: le corresponde estar, por lo que la famosa soledad de los amantes es una metonimia, localizado como prueba de que la humanidad existe).

El término H como tal (digamos: el sustantivo “humanidad”) aparece como un conjunto mixto virtual de los cuatro tipos, que son la

política (x militante), la ciencia (x sabio), el arte (x poeta, pintor, etc.), el amor (x , en disyunción “relevada” por el Dos, amante hombre, amante mujer). El término H anuda los cuatro. La presentación de este nudo, como se verá, está en el corazón de la disyunción entre las posiciones “hombre” y “mujer”, en su relación con la verdad.

Ahora, nuestra tesis 4, que afirma que no hay más que una sola humanidad, viene a significar esto: toda verdad vale para *todo* su cuerpo historial. Una verdad, sea cual fuere, es indiferente a todo reparto predicativo de su soporte.

Esto se aclara simplemente porque los términos x , las variables noumenales *para* la función de Humanidad, componen una clase homogénea, que no está sometida a ningún otro reparto que el que inducen las activaciones subjetivas iniciadas por un acontecimiento y pensadas en un procedimiento fiel.

En particular, una verdad como tal es sustraída a toda posición. Una verdad es *trans-posicional*. Es por lo demás la única cosa que lo sea, y es por eso por lo que una verdad será denominada genérica. Yo he intentado, en *El ser y el acontecimiento*, una ontología de este adjetivo.

5. *El amor como tratamiento de una paradoja*

Si se relacionan los efectos de la tesis 4 con las tres primeras tesis, se formulará exactamente el problema que nos va a ocupar: ¿cómo es posible que una verdad sea transposicional, o tal cual para todos, si existen al menos dos posiciones, hombre y mujer, que están radicalmente en disyunción respecto de la experiencia en general?

Se esperaría de lo que deriva de las tres primeras tesis el enunciado siguiente: las verdades son sexuadas. Hay una ciencia femenina y una ciencia masculina, como se pensó en un tiempo que había una ciencia proletaria y una ciencia burguesa. Hay un arte femenino y un arte masculino, una visión política femenina y una visión política masculina, un amor femenino (estratégicamente homosexual, como lo han afirmado con rigor ciertas orientaciones feministas) y un amor masculino. Se agregaría evidentemente que, aunque así fuera, es imposible *saberlo*.

Ahora bien, ése no es el caso en el espacio de pensamiento que quiero establecer. Se postula aquí que la disyunción es radical, que no hay tercera posición, y que sin embargo lo que adviene de verdad es genérico, sustraído a toda disyunción posicional.

El amor es exactamente el *lugar* donde esta paradoja es tratada.

Tomemos bien la medida de este enunciado. Significa en primer lugar que el amor es una operación articulada a una paradoja. El amor no releva a esta paradoja; la trata. Más precisamente, hace verdad de la paradoja misma.

La famosa maldición “los dos sexos morirán cada uno por su lado” es en realidad la ley aparente, o no paradójica, de las cosas. Si nos atenemos a las situaciones (si nos ahorramos el suplemento acontecimental, y por consiguiente del azar puro), los dos sexos *no cesan de morir cada uno por su lado*. Y más aún, bajo la conminación del Capital, que se preocupa de la diferencia de los sexos como de algo desafortunado, los *papeles* sociales son indiscriminados; cuanto más se desnuda, sin protocolo ni mediación, la ley disyuntiva, más los sexos, prácticamente indiferenciados, mueren sin embargo cada uno por su lado. Porque este “lado” vuelto invisible no es por ello sino más restrictivo, remitido como es al carácter total de la disyunción. La escenificación de los roles sexuales, el enrolamiento de los términos x en dos clases aparentes, digamos los hx y los fx , no es en absoluto la expresión de la disyunción, sino su maquillaje, la mediación oscura, administrada por todo tipo de ritos distributivos y de protocolos de acceso. Pero nada conviene más al Capital que el que no haya más que x . Nuestras sociedades, entonces, desmaquillan la disyunción, que se vuelve invisible, y sin escena mediadora. Por ahí adviene a las posiciones sexuadas su indiscernibilidad aparente, que deja pasar *tal cual* la disyunción. Situación de la que cada cual experimenta que daña en sí la humanidad posible, la captación de ese x que es por una fidelidad veraz.

El amor mismo es entonces puesto al desnudo en su función de resistencia a la ley del ser. Se comienza a comprender que, lejos de regir “naturalmente” la supuesta relación entre los sexos, es *lo que hace verdad de su des-vinculación*.

6. *El amor, como escena del Dos, hace verdad de la disyunción y garantiza lo Uno de la humanidad*

Para comprender esta determinación del amor, y por lo tanto establecerla como constante novedad *en el pensamiento* —como lo dice Alberto Caeiro, el heterónimo de Fernando Pessoa, “*amar es pensar*”—, hay que volver sobre la disyunción. Decir que ella es total, que

no hay observatorio neutro o tercera posición, es decir que las dos posiciones *no pueden ser contadas por dos*. ¿Desde dónde se haría tal cuenta? El dos no es presentado como tal sino en el tres; es presentado como elemento del tres.

Hay que distinguir cuidadosamente al amor de la pareja. La pareja es lo que, del amor, es visible por un tercero. Es pues el dos *contado* a partir de una situación donde hay el tres. Pero el tercero en cuestión, sea cual fuere, no encarna una posición en disyunción, una tercera posición. El dos que él cuenta es pues un dos indiferente, un dos absolutamente *exterior* al Dos de la disyunción. La apariencia fenoménica de la pareja, sometida a una ley exterior de cuenta, no dice nada sobre el amor. La pareja nombra no el amor sino el estado (y aun el Estado) del amor. No es la presentación amorosa, sino la representación. No es *para el amor* que hay ese dos contado desde el punto del tres. Para el amor, *no hay tres*, y su Dos permanece sustraído a toda cuenta.

Si no hay tres, es necesario modificar el enunciado de la tesis 1, porque lo riguroso es decir:

1 bis. Hay una posición y otra posición.

Hay “uno” y “uno”, que no hacen dos, al ser el uno de cada “uno” indiscernible, aunque totalmente disyunto, del otro. En particular, ninguna posición-una incluye una experiencia de la otra, lo que sería una interiorización del dos.

Es este punto el que siempre puso en *impasse* los abordajes fenomenológicos del amor: si el amor es “conciencia del otro como otro”, ello quiere decir que el otro es identificable *en conciencia* como el mismo. Si no, ¿cómo comprender que la conciencia, que es el lugar de identificación de sí como “lo-mismo-que-sí”, pueda acoger o experimentar al otro como tal?

La fenomenología no tiene entonces más que dos recursos:

—Debilitar la alteridad. En mi lenguaje, esto quiere decir que ella destotaliza la disyunción y reconduce en realidad la escisión hombre/mujer a un *reparto* de lo humano, donde la sexuación como tal desaparece.

—Aniquilar la identidad. Es la vía sartreana: la conciencia es nada, y ella no es posición de sí misma; es conciencia (de) sí, conciencia no-tética de sí. Pero, bajo la prueba de esta transparencia pura, se sabe en lo que deviene, para Sartre, el amor: una oscilación sin salida entre el sadismo (hacer ser al otro como objeto-en-sí) y el masoquismo (hacerse ser objeto-en-sí para el otro). Lo que quiere de-

cir que el Dos no es más que una maquinación del Uno.

Para tener a la vez la disyunción y que haya verdad hace falta *partir del amor como proceso*, y no de la conciencia amorosa.

Se postulará entonces que el amor es precisamente eso: el advenimiento del Dos como tal, la escena del Dos.

Pero atención: esta escena del Dos no es un *ser* del Dos, lo cual supone el tres. Esta escena del Dos es un trabajo, un proceso. No existe sino como trayecto en la situación, *bajo la suposición de que hay Dos*. El Dos es el operador hipotético, el operador de búsqueda aleatoria, de tal trabajo, o de tal trayecto.

Este ad-venir de la suposición de un Dos es originariamente acontecimental. El acontecimiento es ese suplemento azaroso a la situación que se llama un encuentro. Por supuesto, el acontecimiento-encuentro no es sino la forma de su desaparición, de su eclipse. No es fijado sino por una nominación, y tal nominación es una declaración, la declaración de amor. El nombre que declara es extraído del vacío del sitio del cual el encuentro extrae el poco de ser de su suplementación.

¿Cuál es el vacío aquí convocado por la declaración de amor? Es el vacío, in-sabido, de la disyunción. La declaración de amor pone en circulación en la situación un vocablo extraído del intervalo nulo que disyunta las posiciones hombre y mujer. “Yo te amo” reúne dos pronombres, “yo” y “tú”, que son imposibles de unir puesto que son reenviados a la disyunción. La declaración fija nominalmente el encuentro como teniendo por ser el vacío de la disyunción. El Dos que amorosamente opera es propiamente el nombre de lo disyunto aprehendido en su disyunción.

El amor es la interminable fidelidad a la nominación primera. Es un procedimiento material, que re-evalúa la totalidad de la experiencia, recorre fragmento por fragmento toda la situación, según su conexión o su desconexión con la suposición nominal del Dos.

Hay un *esquema numérico* propio del procedimiento amoroso. Tal esquema enuncia que el Dos fractura al Uno y experimenta lo infinito de la situación. Uno, Dos, el infinito: tal es la numericidad del procedimiento amoroso. Ella estructura el devenir de una verdad genérica. ¿Verdad de qué? Verdad de la situación *en tanto que ahí existen dos posiciones disyuntas*. El amor no es más que una serie experimental de búsquedas sobre la disyunción, sobre el Dos, de modo que en la retroacción del encuentro se comprueba que aquél fue siempre una de las leyes de la situación.

Desde el momento en que adviene *una* verdad de la situación en tanto que disyunta, se aclara también que toda verdad sea dirigida a todos, y se garantiza que sea única, en sus efectos, la función de humanidad $H(x)$. Porque se ve restablecido este punto: que no hay más que *una* situación, desde que se la capta en verdad. Una situación, y no dos. La situación tal que la disyunción es ahí, no una forma del ser, sino una *ley*. Y las verdades son todas, sin excepción, verdades de *esa* situación.

El amor es ese lugar donde procede que la disyunción no separe la situación en su ser. O que la disyunción sea sólo una ley, y no una delimitación sustancial. Es el lado científico del procedimiento amoroso.

El amor fractura al Uno según el Dos. Y es eso a partir de lo cual puede ser pensado que, aunque trabajada por la disyunción, la situación sea tal que haya Uno, y que es de ese Uno-múltiple de donde toda verdad se asegure.

En nuestro mundo, el amor es el guardián de la universalidad de lo verdadero. Él dilucida su posibilidad, *puesto que hace verdad de la disyunción*.

¿A qué precio, sin embargo?

7. Amor y deseo

El Dos como suposición postacontecimental debe ser materialmente *marcado*. Deben existir en él los referentes primeros de su nombre. Tales referentes, todos lo saben, son los cuerpos, en tanto que marcados por la sexuación. El rasgo diferencial del que los cuerpos son portadores inscribe al Dos bajo su nominación. Lo sexual está ligado al procedimiento amoroso como acontecimiento del Dos, en la doble ocurrencia de un nombre del vacío (la declaración de amor) y de una disposición material constreñida a los cuerpos como tales. Un nombre, extraído del vacío de la disyunción, y un marcaje diferencial de los cuerpos: así se compone el *operador* amoroso.

Esta cuestión del advenimiento de los cuerpos en el amor debe ser cuidadosamente delimitada, puesto que compromete la des-relación *obligada* entre el deseo y el amor.

El deseo es cautivo de su causa, que no es el cuerpo como tal, y todavía menos “el otro” como sujeto, sino un objeto cuyo portador es el cuerpo, objeto ante el cual el sujeto, en el encuadre fantasmá-

tico, adviene a su propia desaparición. El amor entra evidentemente en el desfile del deseo, pero el amor *no tiene al objeto del deseo como causa*. De modo que el amor, que marca en los cuerpos, como materialidad, la suposición del Dos que activa, no puede eludir al objeto causa del deseo ni puede tampoco ordenarse en él. Porque el amor trata a los cuerpos desde el ángulo de una nominación disyuntiva, mientras que el deseo se relaciona con él como con el principio de ser del sujeto dividido.

Así el amor está siempre en *aprietos*, si no de lo sexual, al menos del objeto que en él se pasea. El amor pasa por el deseo como un camello por el ojo de una aguja. Debe pasar por ahí, pero sólo porque lo vivo de los cuerpos restituye el marcaje material de la disyunción, cuyo vacío interior ha realizado la declaración de amor.

Digamos que no es *del mismo cuerpo* de lo que tratan el amor y el deseo, aunque sea, justamente, “el mismo”.

En la noche de los cuerpos, el amor trata de dilatar, a la medida de la disyunción, el carácter siempre parcial del objeto del deseo. Trata de franquear la restricción, el tope narcisista, y de establecer (pero no puede hacerlo si primero no está obligado con el objeto) que ese cuerpo-sujeto está en la descendencia de un acontecimiento, y que anteriormente a lo que en él se devela de brillo del objeto del deseo, él fue, ese cuerpo, emblema supernumerario de una verdad por venir, *encontrada*.

Asimismo no es sino en el amor donde los cuerpos tienen por oficio marcar el Dos. El cuerpo del deseo es el cuerpo del delito, del delito de sí. Él se asegura de lo Uno en la forma del objeto. El amor sólo marca el Dos en una especie de des-toma del objeto que no opera más que en tanto que haya su toma.

Es primeramente en el punto del deseo donde el amor fractura al Uno para que advenga la suposición del Dos.

Aunque sea un poco ridículo hacerlo —un aspecto mojigato—, debemos asumir que los rasgos diferenciales sexuales no atestiguan la disyunción sino bajo la condición de la declaración de amor. Fuera de esta condición, *no hay Dos*, y el marcaje sexual es enteramente mantenido *en* la disyunción, sin poder atestiguarlo. Para hablar un poco brutalmente: todo develamiento sexual de cuerpos que es no amoroso es masturbatorio en sentido estricto; no tiene que ver más que con la interioridad de una posición. Esto no es por lo demás un juicio, sino una simple delimitación, porque la actividad “sexual” masturbatoria es una actividad absolutamente razonable de cada una de las po-

siciones sexuadas disyuntas. Además se nos asegura (retroactivamente) que tal actividad no tiene nada en común cuando se pasa —¿pero es posible “pasarse”?— de una posición a la otra.

El amor sólo exhibe lo sexual como figura del Dos. Es por consiguiente también el lugar donde se enuncia que hay dos cuerpos sexuados, y no uno. El develamiento amoroso de los cuerpos es la prueba de que, bajo el nombre único del vacío de la disyunción, viene el marcaje de la disyunción misma. Eso, que es por su nombre un procedimiento fiel de verdad, da aviso de haber sido siempre radicalmente disyunto.

Pero esta prueba sexuada de la disyunción bajo el nombre postacontecimental de su vacío no tiene por efecto abolir la disyunción. Se trata sólo de hacerla verdad. Es pues muy cierto que no hay relación sexual, porque el amor funda al Dos, no la relación de los Unos en el Dos. Los dos cuerpos no presentan el Dos —haría falta el tres, el fuera-de-sexo— ; ellos no hacen más que marcarlo.

8. *Unidad de la verdad amorosa, conflicto sexuado de saberes*

Este punto es muy delicado. Hay que comprender que el amor hace verdad de la disyunción bajo el emblema del Dos, pero que lo hace *en el elemento indestructible de la disyunción*.

El Dos, al no estar presentado, opera en la situación como complejo de un nombre y de un marcaje corporal. Sirve para evaluar la situación mediante indagaciones laboriosas, comprendidas las indagaciones sobre su cómplice, que es también su malentendido: el deseo. La sexualidad, pero también la convivencia, la representación social, las salidas, la palabra, el trabajo, los viajes, los conflictos, los hijos: todo eso es la materialidad del procedimiento, su trayecto de verdad en la situación. Pero esas operaciones no unifican a los compañeros. El Dos opera *como disyunto*. *Habrà habido* una sola verdad de amor de la situación, pero el procedimiento de esta unicidad se mueve en la disyunción de la que ella hace verdad.

Los efectos de esta tensión se observan en dos niveles:

1] Hay en el procedimiento amoroso *funciones* cuyo agrupamiento redefine posiciones.

2] Lo que el futuro de la verdad-una autoriza de anticipación *en saber* es sexuado. O también: excluidas de la verdad, las posiciones hacen su retorno en el saber.

Sobre el primer punto, me permito remitir al texto (el último texto de este libro) cuyo soporte es la obra de Samuel Beckett y cuyo título es “La escritura de lo genérico”. Yo establezco ahí que, para Beckett (llego, por lo tanto, a lo que de la prosa novelesca tiene función de pensamiento del pensamiento de amor), el devenir del procedimiento amoroso ordena que haya:

–Una función de *errancia*, de azar, de viaje aventurado en la situación, que soporta la articulación del Dos y del infinito. Función que expone la suposición del Dos a la presentación infinita del mundo;

–Una función de *inmovilidad*, que guarda, que detenta, la nominación primaria, que asegura que esta nominación del acontecimiento-encuentro no sea engullida con el acontecimiento mismo;

–Una función de *imperativo*: continuar siempre, incluso en la separación. Considerar que la ausencia misma es un modo de la continuación;

–Una función de *relato*, que inscribe en una especie de archivo, a medida que se va dando, el devenir verdad de la errancia.

Ahora bien, se puede establecer que la disyunción se reinscribe en el cuadro de las funciones. Porque “hombre” será axiomáticamente definido como la posición amorosa que acopla lo imperativo y la inmovilidad, mientras que “mujer” es la que acopla errancia y relato. Estos axiomas no vacilan en recortar burdos y preciosos lazos comunes: “hombre” es el que (o la que) no hace nada, quiero decir nada de aparente, por y en nombre del amor, puesto que considera que lo que tuvo valor una vez bien puede continuar valiendo sin volver a probarse. “Mujer” es la que (o el que) hace viajar al amor, y desea que su palabra se reitere y se renueve. O, en el léxico del conflicto: “hombre”, mudo y violento; “mujer”, charlatana y reivindicativa. Materiales empíricos de trabajo de las indagaciones de amor, para que haya verdad.

El segundo punto es el más complejo.

Lo que en primer lugar yo recusaría es que, en el amor, cada sexo pueda aprender y enseñar *sobre el otro sexo*. Yo no lo creo. El amor es una indagación sobre el mundo desde el punto del Dos; no es en absoluto una indagación de cada término del Dos sobre el otro. Hay un real de la disyunción, que es que, justamente, ningún sujeto puede ocupar al mismo tiempo y bajo la misma relación las dos posiciones. Este imposible yace en el lugar del amor mismo. Rige la pregunta del amor como lugar de saber: ¿qué es lo que, a partir del amor, es sabido?

Se distinguirá cuidadosamente saber y verdad. El amor *produce* una verdad de la situación tal que la disyunción es ahí una ley. Esta verdad la compone al infinito. Ella no es nunca íntegramente presentada. Todo saber *relativo a esta verdad* se dispone entonces como una anticipación: si tal verdad inacabable *habrá tenido lugar*, ¿cuáles juicios serán ahí, no verdaderos, sino verídicos? Tal es la forma general del saber bajo condición de un procedimiento genérico, o procedimiento de verdad. Por razones técnicas, yo lo llamo *forzamiento*.² Se puede *forzar* un saber mediante una hipótesis sobre el haber-tenido-lugar de una verdad que está *en curso*. En el caso del amor, el en-curso de la verdad versa sobre la disyunción. Cada uno puede forzar un saber sobre la disyunción sexuada a partir del amor, bajo la hipótesis de su haber-tenido-lugar.

Pero el forzamiento está *en* la situación donde el amor procede. Si bien la verdad es una, el forzamiento, y por consiguiente el saber, está sometido a la disyunción de las posiciones. Lo que *sabe* “hombre” y lo que sabe “mujer” sobre el amor, a partir del amor, permanecen disyuntos. O incluso: los juicios verídicos formulados sobre el Dos a partir de su apertura acontecimental no pueden coincidir. En particular, los saberes sobre el sexo son en sí mismos irremediabilmente sexuados. Los dos sexos no se ignoran; se saben verídicamente de manera disyunta.

El amor es esa escena donde procede *una* verdad sobre las posiciones sexuadas a través de un conflicto de saberes inexpiable.

Y es que la verdad está en el punto de lo in-sabido. Los saberes son verídicos y anticipantes, pero disyuntos. Formalmente, esta disyunción es representable en la instancia del Dos. La posición “hombre” sostiene lo escindido del Dos, ese entredós donde se fija el vacío de la disyunción. La posición “mujer” sostiene que el Dos perdure en la errancia. Yo he tenido ocasión de exponer la fórmula siguiente: el saber de hombre ordena sus juicios en torno a la *nada* del Dos. El saber de mujer lo hace en torno al *nada más que* el Dos. Se podría decir también que la sexuación de los saberes del amor disyuntan:

1] El enunciado verídico masculino siguiente: “Lo que habrá sido verdad es que nosotros éramos dos, y no del todo uno.”

² Sobre el forzamiento, se consultarán, en el presente libro, el prefacio de François Wahl y el capítulo, “La verdad: forzamiento e innombrable”, además de, por supuesto, las últimas meditaciones de *El ser y el acontecimiento*.

2] El enunciado femenino, no menos verídico: “Lo que habrá sido verdad es que dos nosotros éramos y que de otro modo no éramos.”

El enunciado femenino apunta al ser como tal. Tal es en amor su destino, que es ontológico. El enunciado masculino apunta al cambio del número, la fractura dolorosa del Uno por la suposición del Dos; es esencialmente lógico.

El conflicto de saberes en el amor exhibe que el Uno de una verdad se expresa siempre a la vez como lógico y como ontológico. Lo que nos remite al libro gamma de la *Metafísica* de Aristóteles y a su admirable comentario reciente publicado en Vrin bajo el título *La décision du sens*. El enigma de este texto de Aristóteles consiste en el pasaje entre la posición ontológica de una ciencia del ser en tanto que ser y la posición esencial del principio de identidad como puro principio lógico. Este pasaje, en general, no es más transitado que el que va de la posición mujer a la posición hombre. Los autores del comentario muestran que Aristóteles pasa “a la fuerza” en el ardor de un estilo intermedio, el de la refutación de los sofistas. Entre la posición ontológica y la posición lógica no hay más que el médium de la refutación. Así, para cada posición comprometida en el amor, la *otra* posición no se deja alcanzar sino como una sofística que se trata de refutar. ¿Quién no conoce la agobiante fatiga de tales refutaciones, finalmente resumidas en el deplorable sintagma “tú no me comprendes”? Forma enervada, se diría, de la declaración de amor. Quien ama bien comprende mal.

No podría considerar una casualidad que tal comentario sobre Aristóteles, que amenizo aquí a mi manera, haya sido escrito por una mujer, Barbara Cassin, y por un hombre, Michel Narcy.

9. Posición femenina y humanidad

Aquí podría ir la palabra fin. Pero agregaré un *postscriptum* que me remonta a mis comienzos.

La existencia del amor hace aparecer retroactivamente que, en la disyunción, la posición mujer es singularmente portadora de la relación del amor a la humanidad. Humanidad concebida como yo lo hago: como la función $H(x)$ que hace un nudo implicatorio con los procedimientos de verdad, o sea la ciencia, la política, el arte y el amor.

Un lugar común trivial más, se nos dirá. Se dice: la posición “mu-

jer” es no pensar más que en el amor; la posición “mujer” es ser-para-el-amor.

Atravesemos valientemente el lugar común.

Se postulará axiomáticamente que la posición mujer es tal que la *sustracción* del amor la afecta de inhumanidad para sí misma. O incluso que la función $H(x)$ no es capaz de tener un valor sino porque el procedimiento genérico amoroso existe.

Este axioma significa que, para esta posición, la prescripción de humanidad no tiene un *valor* sino en tanto que la existencia del amor es atestiguada.

Observemos de paso que este atestiguamiento no toma necesariamente la forma de una experiencia del amor. Se puede ser “captado” por la existencia de un procedimiento de verdad desde un muy distinto ángulo que el de su experimentación. Ahí, entonces, hay que cuidarse de todo psicologismo: lo que importa no es la conciencia de amor, sino que sea administrada, para el término x , la prueba de su existencia.

Si hay un término x , virtualidad noumenal de lo humano, y sea cual fuere su sexo empírico, que no active la función de humanidad más que bajo la condición de una prueba semejante, nosotros postularemos que es mujer. Así, “mujer” es aquella (o aquel) para quien la sustracción del amor *desvaloriza* a $H(x)$ en sus otros tipos: la ciencia, la política, el arte. *A contrario*, la existencia del amor despliega virtualmente $H(x)$ en todos sus tipos, y primeramente en los más conexos, o cruzados. Lo que sin duda aclara —si se admite que es de un término x “feminizado” de lo que se trata en la escritura de novelistas, algo que debe examinarse— la excelencia de las mujeres en la novela.

Para la posición hombre no ocurre lo mismo: cada tipo de procedimiento da por sí valor a la función $H(x)$, sin tener en cuenta la existencia de los demás.

Llego así progresivamente a *definir* las palabras “hombre” y “mujer” desde el punto del inciso del amor en el anudamiento de los cuatro tipos de procedimientos de verdad. O llego incluso a establecer que, relacionada con la función de humanidad, la diferencia sexual no es pensable sino en el ejercicio del amor como criterio diferenciante.

¿Pero cómo podría ser de otro modo si el amor, y sólo él, hace verdad de la disyunción? El deseo no puede fundar al pensamiento del Dos, puesto que es cautivo de la prueba de ser-Uno que le impone el objeto.

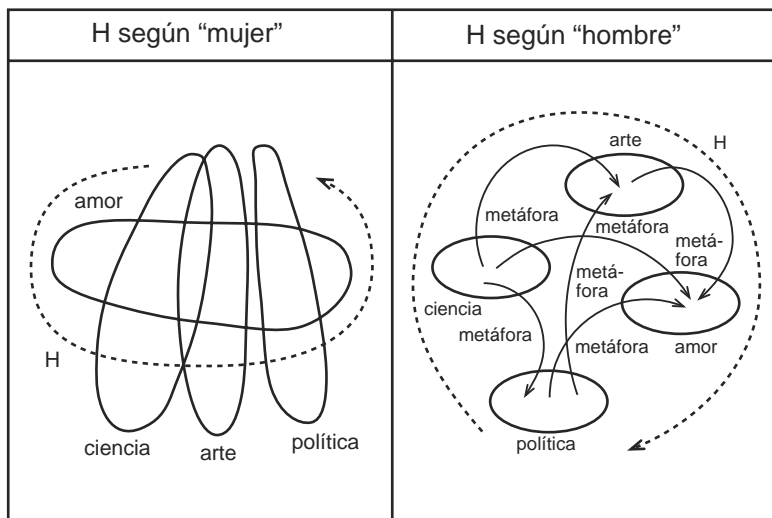
Se dirá también que el deseo es, sea cual fuere la sexuación, homo-sexual, mientras que el amor, por más gay que pueda ser, es principalmente hetero-sexual.

El paso del amor al deseo, cuya dificultad dialéctica señalé antes, es también: hacer pasar lo heterosexual del amor a lo homosexual del deseo.

En definitiva, y sin consideración del sexo de aquellos a quienes un encuentro amoroso destina a una verdad, no es más que en el campo del amor donde hay “hombre” y “mujer”.

Pero volvamos a la Humanidad. Si se admite que H es la composición virtual de los cuatro tipos de verdades, se anticipará que, para la posición mujer, el tipo “amor” *anuda los cuatro*, y que no es más que bajo su condición que H, la humanidad, *existe* como configuración general. Y que, para la posición hombre, cada tipo *metaforiza a los demás*, valiendo cada metáfora como afirmación inmanente, en cada tipo, de la humanidad H.

Se tendrían los dos esquemas siguientes:



Estos esquemas aclaran que la representación femenina de la humanidad sea a la vez condicional y anudada, lo que autoriza una percepción más íntegra y llegado el caso un derecho más abrupto a la inhumanidad. Mientras que la representación masculina es a la vez simbólica y separadora, lo que puede dar una considerable

indiferencia pero también una mayor capacidad de concluir.

¿Se trata de una concepción restringida de la femineidad? ¿El lugar común, incluso elaborado, reencuentra un esquema de dominación que se diría sumariamente así: el acceso a lo simbólico y a lo universal es más inmediato para el hombre? O, digamos, menos tributario de un encuentro.

Se podría objetar que el encuentro está en todas partes: *todo* procedimiento genérico es postacontecimental.

Pero eso no es lo esencial. Lo esencial es que el amor, lo he dicho, es el garante de lo universal, puesto que sólo él elucida la disyunción como simple ley de *una* situación. Que el valor de la función de humanidad $H(x)$ sea dependiente, para la posición mujer, de la existencia del amor, puede también decirse: la posición mujer exige para $H(x)$ una garantía de universalidad. Ella no anuda los componentes de H sino bajo tal condición. La posición mujer se sostiene, en su relación singular con el amor, de que esté claro que “para todo x , $H(x)$ ”, sean cuales fueren los efectos de la disyunción, o de las disyunciones (puesto que la sexual no es *quizá* la única).

Yo opero aquí una vuelta de tuerca suplementaria respecto de las fórmulas lacanianas de la sexuación. Muy esquemáticamente: Lacan parte de la función fálica $F(x)$. Asigna el cuantificador universal a la posición hombre (para-todo-hombre), y define la posición mujer mediante una combinación de lo existencial y de la negación, que viene de nuevo a decirnos de la mujer que ella es no-toda.

Esta posición es en muchos aspectos clásica. Hegel, al decir que la mujer es la ironía de la comunidad, señalaba justamente tal efecto de borde existencial por el cual una mujer mella el todo que los hombres se afanan por consolidar.

Pero esto es en el estricto efecto de ejercicio de la función $F(x)$. El resultado más claro de lo que acabo de decir es que *la función de humanidad $H(x)$ no coincide con la función $F(x)$* .

Respecto de la función $H(x)$, es en efecto la posición mujer la que sostiene la totalidad universal, y es la posición hombre la que diseña metafóricamente las virtualidades de composición-una de H .

El amor es lo que, al escindir $H(x)$ de $F(x)$, devuelve a las “mujeres”, en la extensión íntegra de los procedimientos de verdad, el cuantificador universal.

Esta página dejada en blanco al propósito.

Esta página dejada en blanco al propósito.

Intervengo ante ustedes como alguien que, al igual que el Extranjero de Elea en *El sofista*, ni analista, ni analizando, expatriado de un lugar memorable y precario, acude a su invitación para sobrellevar el rodeo suspicaz de su experiencia.

¿Voy a consumir aquí, como el Extranjero respecto de Parménides, algún parricidio especulativo? Lo que me expone a ello es que, autor de un *Manifiesto por la filosofía*, ocupo sin duda el lugar de un hijo de la filosofía misma; digamos, para ser breves, de un hijo de Platón, de un hijo del parricidio. Esta criminal herencia puede regir una repetición. Lo que me protege de ello es sin duda que yo me levanto contra la predicación contemporánea de un fin de la filosofía, que demando la modestia de un solo paso suplementario, y que así, siendo el parricida más bien hoy la moneda corriente del pensamiento, es el respeto filial lo que hace figura de singularidad.

Pero de hasta dónde me lleve o me transporte su cercanía es de lo que ustedes serán jueces.

El punto en donde se disponen filosofía y psicoanálisis es el de una ley de composibilidad, no dialéctica, entre un resentimiento cuya esencia es la seducción y un asentimiento cuya esencia es la reserva. No repetiré sus datos textuales y empíricos.

La pregunta que organiza este campo se enuncia así: ¿qué se puede suponer del sesgo por el cual una verdad toca al ser? Mi propósito es transformar esta pregunta en otra, más precisa, aunque en su fondo idéntica: ¿cuál es la localización del vacío? Porque estaremos de acuerdo, creo, en decir que es de su sutura con el vacío de lo que todo texto sostiene su pretensión de disponer otra cosa que una relación de realidades, u otra cosa que lo que Mallarmé llamaba el “universal reportaje”.

Nosotros estamos *a priori* de acuerdo en repudiar toda doctrina de la verdad en términos de adecuación entre la mente, o el enun-

¹ Este texto fue pronunciado en 1989, en las jornadas de la revista *Littoral* dedicadas al tema del asentimiento. Fue publicado el año siguiente en la revista, con las actas de esas jornadas.

ciado, y la cosa. No podemos por cierto —filósofo o analista no hacen aquí ningún reparto— contravenir el gran axioma del poeta: todo pensamiento lanza un golpe de suerte; por lo cual el pensamiento exhibe, entre él y la continuidad del lugar, el vacío de un gesto suspendido. A tal vacío Mallarmé lo llama, como ustedes saben, Azar. El Azar soporta lo que Lacan, en 1960, llamaba —la expresión es verdaderamente máxima— “el único enunciado absoluto”, pronunciado, decía él, por “quien corresponde”. Este enunciado, por supuesto, es que “ningún golpe de suerte en el significante abolirá nunca el azar”. Como este enunciado es absoluto, y es el único en serlo, ya que es pronunciado por quien tiene el derecho, Mallarmé, que él sea, a todo lo largo de lo que voy a decir, el enunciado que sostenga nuestro pacto. Aceptarán ustedes que lo traduzca yo así: el pensamiento no se autoriza más que del vacío que lo separa de las realidades.

Toda la pregunta es entonces: ¿Dónde se localiza el vacío? ¿Cuál es el punto del vacío? Si Mallarmé nos ordena y absolutiza la pregunta es porque se conforma con nombrar “lugar” a la localización. El vacío es la esencia del lugar, de todo lugar; de modo que una verdad —por ejemplo, en su lengua, una Constelación, fría de olvido y de desuso— sólo sobreviene en el espaciamiento de un lugar cualquiera. Una verdad se inscribe en lo negro del cielo si el no-lugar del golpe de suerte, separador e indecible, bloquea la repetición que hace que, en general, fuera del pensamiento y fuera del gesto, “nada haya tenido lugar más que el lugar”.

Y estaremos también de acuerdo en que filosofía y psicoanálisis no tienen ningún sentido, fuera del deseo de que tenga lugar alguna cosa distinta que el lugar.

Pero psicoanálisis y filosofía localizan el lugar. Son regímenes de la experiencia y del pensamiento que son específicos, uno y otro subsumidos por el enunciado absoluto de Mallarmé, uno y otro pensables no a partir del lugar en general sino de su lugar destinalmente fijado por su fundación, freudiana para uno, parmenidiana para la otra.

Ahora bien, esos lugares están inicialmente disyuntos. El lugar donde la filosofía localiza al vacío como condición del pensamiento es el ser, en tanto que ser. El lugar donde el psicoanálisis localiza el vacío es el Sujeto, *su* sujeto, tal como es desvanecido en la separación de los significantes donde procede la metonimia de su ser.

¿Hay entonces que concluir en la discordancia y en el *impasse*?

En el seminario del 8 de mayo de 1973, Lacan enuncia explícitamente que el lugar que funda la verdad es en el modo del vacío. Ese vacío es el gran Otro en tanto que agujero: “Hay ahí un agujero, y ese agujero se llama el Otro [...], el Otro en tanto que lugar donde la palabra, por estar depositada, [...] funda la verdad.”

Pero lo que nos importa es que esta localización es expuesta contra lo que Lacan atribuye a la filosofía: “Hay *ahí* un agujero”; ¿cuál es ese “ahí”? ¿Cuál es ese otro lugar donde viene exactamente el agujero fundador de la verdad? El ahí, u otro lugar, es un pensamiento supponible al pensar. Que haya un pensamiento supponible al pensar remite exactamente a la suposición de que el ser piensa. Puesto que si el pensar exige un lugar lleno de un pensamiento, es que el ser como tal piensa. Es en el lugar mismo de esta suposición de un ser lleno pensante donde Lacan localiza como agujero el fundamento de la verdad.

Ahora bien, esta suposición, este otro lugar que el gran Otro viene a agujerear, es exactamente el de la filosofía.

Cito: “Que el ser sea supuesto pensar, es lo que funda la tradición filosófica a partir de Parménides.”

Así, la filosofía establece el lugar de su vacío propio, señaladamente el ser, como autofundación del pensar, ahí donde el psicoanálisis establece el suyo propio, pero como descentramiento radical del boquete de donde se origina que una verdad pueda ser la causa de un Sujeto. La aparente identidad del lugar se desune, porque es en el punto de lo Mismo donde la filosofía localiza su vacío, cuando Parménides pronuncia que “lo mismo es a la vez pensar y ser”; la filosofía lo localiza en el lugar que está en el punto del Otro que el psicoanálisis le agujerea, puesto que desupone el pensamiento que la filosofía supone en el pensar. Agujero del Otro o apartamiento nulo de lo Mismo: estas instancias del vacío, cruzadas en cuanto al lugar, son inconmensurables.

No podemos consolarnos con que, inmediatamente, Lacan dé la razón a Heráclito contra Parménides, ya que Heráclito ha dicho que el ser ni se da ni se oculta, sino que significa. Porque, desde el interior de la filosofía, ese significar produce la tradición más alejada que hay del psicoanálisis, que es la tradición hermenéutica. Más vale mantener la discordancia que confundir la filosofía con la custodia interpretativa de los textos sagrados.

Si, abandonando el tema del pensamiento, nos inclinamos hacia el lado del acto, la situación no es mejor. Bajo el nombre de Kant,

la filosofía determina esta vez el vacío, el de la razón práctica, en la suposición del carácter puramente formal del Imperativo. La Ley es sin contenido, y es estar vaciada de toda referencia asignable lo que la constituye como mandato. Resulta de este punto fundamental que la filosofía supone el vacío *en* la significación. El sentido moral del acto es que su significación es universalmente presentable, originando sólo el vacío formal de la Ley esta universalidad de la significación.

Contra esta localización Lacan establece, en el seminario del 6 de julio de 1960, las tres grandes proposiciones de la Ética del psicoanálisis:

Primeramente, “la única cosa de la que se puede ser culpable es de haber cedido en lo que se refiere al propio deseo”.

En segundo lugar, el héroe ético es el que, siendo traicionado, no manifiesta ninguna tolerancia a la traición, porque toda tolerancia reparatoria ante la traición lo vuelve a lanzar obligatoriamente del lado del servicio de los bienes.

En tercer lugar, el Bien verdadero, el que no dispensa ningún servicio, es el que puede servir de precio para el acceso al deseo, es decir, como acceso a la metonimia de nuestro ser.

¿Dónde, pues, esas tres proposiciones localizan el vacío?

No se podría subestimar la importancia de la traición. Porque es ella la que vacía desde el sesgo del acto el punto donde se descubre el peligro del servicio de los bienes. El vacío es exactamente esa desviación, ese descubrimiento del servicio de los bienes, así como la traición abre su llaga, donde, para no ceder en nuestro deseo, debe pasar, al mayor costo, la metonimia de nuestro ser. Si ésta no pasa en ese vacío propio, que a la vez revela y corta la masividad reposante del servicio de los bienes, la metonimia de nuestro ser se articulará para siempre a tal servicio. Porque, como dice Lacan, “franqueado ese límite, no hay regreso”.

Una consecuencia muy importante de tal dispositivo es que, esta vez, el vacío no es supuesto en la significación, desde el sesgo de su universalidad. Es supuesto *bajo* las significaciones, en el reverso de las significaciones, como el deslizamiento, el escurrirse, el chorreo, el arroyo de nuestro ser, en lo impresentado que hace de doble de la cadena. Cito:

El arroyo donde se sitúa el deseo no es sólo la modulación de la cadena significante, sino lo que corre debajo, que es, hablando con propiedad, lo que

somos, y también lo que no somos, nuestro ser y nuestro no-ser —lo que en el acto es significado pasa de un significante al otro de la cadena bajo todas las significaciones.

Se dirá esta vez que desde el sesgo del acto la filosofía localiza al vacío en la universalidad formal de la significación, mientras que el psicoanálisis lo sitúa en el reverso, en el doblamiento del doble, de todas las significaciones. Y nosotros reencontramos en esta distancia nuestro problema inicial. Porque la universalidad del acto moral según Kant abre, bajo las especies del vacío, al ser mismo en tanto que ser, que tiene el nombre, en él, de suprasensible. Mientras que la ética según Lacan abre, en la singularidad de una respuesta al descubrimiento de la traición, a *nuestro* ser, a lo que, según sus propios términos, “somos, y también a lo que no somos, nuestro ser y nuestro no-ser”.

Localización del vacío en la significación y en la universalidad, o localización del vacío en el reverso de toda significación y en la singularidad de la ocurrencia. Localización del vacío como apertura a lo suprasensible, o localización del vacío como “arroyo” de nuestro ser: la discordia se desplaza y se agrava cuando se pasa de la razón pura a la razón práctica.

Si, ahora, examinamos la forma general de la cuestión de la verdad, encontraremos que la oposición concierne, después de Parménides o Platón y Kant, a Hegel y la dialéctica.

El punto común al psicoanálisis y a la filosofía es el de considerar como absolutamente intrincados la verdad y el error. Lacan lo dice con el más extremo rigor, en el seminario del 30 de junio de 1954: “Mientras la verdad no sea enteramente revelada, es decir, según toda probabilidad hasta el fin de los siglos, será su naturaleza propagarse bajo la forma de error.”

No se puede sino consentir en tal proposición.

Pero Lacan, en el mismo texto, va a escindir a partir de ahí, por una parte, lo que llama el discurso, del cual la filosofía depende, y singularmente la filosofía hegeliana, y por otra parte, la palabra, de la cual el psicoanálisis autoriza que esté en exceso sobre el discurso.

¿Cuál es la máxima del discurso, y por lo tanto de la filosofía? Es que, “en el discurso, la contradicción hace la separación entre la verdad y el error”. Digamos que el vacío de la diferencia entre verdad y error, una vez admitido que el segundo presenta a la primera, se localiza en lo negativo, en lo contradictorio explícito. O, como dice

Lacan, que “el error se demuestra como tal en que, en un momento dado, desemboca en una contradicción”. Lo que quiere también decir que la dialéctica filosófica localiza el vacío separador del error y de la verdad en el punto donde el ser en tanto que ser debería coincidir exactamente con el no-ser en tanto que no-ser. Ahí se tiene la nada del ser, como última prueba de la verdad tal como el error la expone.

Pero no ocurre lo mismo con el psicoanálisis. Elementalmente, esto se dice así: el inconsciente ignora el principio de contradicción. Más sutilmente, esto se dice:

La palabra verídica que se considera que revelamos mediante la interpretación obedece a otras leyes que el discurso sometido a esta condición de desplazarse en el error hasta el momento en que encuentra la contradicción. La palabra auténtica tiene otros modos, otros medios, que el discurso corriente.

Se sigue de ello que “la novedad freudiana es la revelación en el fenómeno de esos puntos subjetivos donde emerge una palabra que sobrepasa al sujeto discurrente”.

Si, por lo tanto, la filosofía dialéctica localiza el vacío en la contradicción, impulsada a ese punto puro tal en que el ser en tanto que ser no se puede sostener, el psicoanálisis lo localiza en el surgimiento excesivo de una palabra tal que en ella viene a romperse, a interrumpirse, el sujeto del discurso.

Localización del vacío en lo que exorbita al ser de su identidad en sí, o localización en el exceso sobre sí del sujeto, en lo roto del discurso y de la palabra: ustedes conciben la insistencia de la discordia.

Pero, después de todo, después de todo... Toda verdad hace pase de un *impasse*, y sin duda ocurrirá lo mismo con esta verdad que nosotros tratamos de decir, y que está en juego empíricamente en la comprobación de que ni el psicoanálisis ha interrumpido a la filosofía ni la filosofía pudo desconstruir al psicoanálisis.

Yo comenzaré por señalar en el texto de Lacan una difícil torsión, cuidándome, para no ser inmediatamente subsumido en las categorías del discurso, de no hablar de contradicción.

En el seminario del 20 de marzo de 1973 Lacan declara que si el análisis se sostiene de una presunción, o de un ideal, éste es el de que “puede constituirse de su experiencia un saber sobre la verdad”.

Pero, en el seminario del 15 de mayo del mismo año, en oposición expresa a Platón, declara muy lisa y llanamente que lo propio de su enseñanza es discernir las condiciones de este enunciado: “Hay una relación de ser que no puede saberse.” Lo que se dirá también: “Sobre lo que no puede ser demostrado, cualquier cosa sin embargo puede decirse de verdadero.”

Estas tesis, hay que convenir en ello, no son enlazables sin cierto ejercicio. Y quizá es ese enlace penoso el que hace decir a Lacan, inmediatamente después, que con la verdad no sabe cómo arreglárselas.

Pero ¿cómo puede advenir al saber una verdad cuyo todo su ser propio, o relación de ser, es algo que no puede saberse? Esta determinación de un saber de una verdad de lo insabido ¿no supone que bajo la fórmula “eso piensa” se dice finalmente que el ser piensa, lo que Lacan desechaba como la tara de las hipótesis inaugurales de la filosofía? Contra Platón, Lacan sostiene que el acceso, o relación, del ser, no es reductible a la Idea como saber que llena el ser, o saber del ser inmanente al ser. Pero, la excepción de una relación insabida, si desde el sesgo del psicoanálisis se da *en verdad*, ¿no reconduce al tope del saber, y por consiguiente a la Idea?

¿Hay ahí, y ésta sería la forma más aguda de la pregunta, Ideas del psicoanálisis?

Es a mi juicio a la luz, o a la sombra, de esta pregunta como Lacan, lo mismo que Platón, convoca a las matemáticas. Las matemáticas son desde siempre lo que hace las veces de la Idea como Idea, Idea como Idea a la cual Lacan da el nombre de matema.

En 1954, la palabra era la que se invocaba como exceso sobre el discurso hegeliano de la contradicción. En 1973, era expresamente la formalización matemática: “Respecto de una filosofía cuya punta es el discurso de Hegel, ¿no puede servirnos la formalización de la lógica matemática en el proceso analítico?”

Cabe destacar que, inmediatamente después de haber enunciado que “la formalización matemática es nuestra meta, nuestro ideal”, Lacan empalma el tema de que la médula de su enseñanza es que “yo hablo sin saberlo”.

Hay pues, podemos preverlo, un nexo íntimo entre tres términos, o funciones:

- primeramente, que la relación de ser no sea reductible al saber;
- en segundo lugar, que haya saber posible de la verdad de esa relación;

—en tercer lugar, que la matemática sea el lugar de la Idea.

Se supondrá pues que, esta vez, la localización del vacío no es otra que la sin-resto del matema: el matema vacía todo desecho en la transmisión de lo que de la experiencia toca a lo in-sabido de una verdad. El vacío, presentado en la literalización matemática, es lo que separa verdad y saber, cada vez que el psicoanálisis nos abre a algún saber de una verdad.

Platón se había equivocado, nos dice Lacan, al llenar al ser de saber. Pero el matema autoriza un llenado inacabable muy distinto: llenar del vacío mismo que los disyunta a lo in-sabido y al saber.

En tal sentido, habría saber de una verdad in-sabida, en el punto del vacío. Y, en consecuencia, el acceso al ser, al igual que en filosofía, estaría en la suposición de un vacío que no fijan sin resto, y por lo tanto sin pleno, más que las letras pequeñas de la formalización.

Esto supone que el ser sea distinguido de lo real, en tanto que lo real permanece como una función del sujeto. Esta distinción es operada desde el comienzo por Lacan. En el seminario del 30 de junio de 1954, hablando de las tres pasiones fundamentales, que son el amor, el odio y la ignorancia, Lacan declara que esas tres pasiones pueden inscribirse “sólo en la dimensión del ser, y no en la de lo real”. No variará sobre este punto, pese a las incesantes reelaboraciones de la categoría de real. El 26 de junio de 1973, dice incluso que “el ser como tal es el amor que viene a abordarlo”.

Filosofía y psicoanálisis pueden ser composibles, puesto que la doble condición paradójica de la matemática y del amor cruza sus localizaciones del vacío en el punto de disyunción de una verdad in-sabida y de un saber de esta verdad. Este punto, lo sostengo, es el de la Idea. Psicoanálisis y filosofía exigen, uno y otra, por último, que se mantenga la máxima infundada e infundable de Spinoza: “*habemus enim ideam veram*”. Nosotros tenemos, en efecto, pero como efecto de la nada, como localización del vacío, una idea verdadera. Al menos una.

Yo me sentiría autorizado por todo ello para concluir. Esta conclusión se sostiene en cinco tesis, que son tesis filosóficas, pero de las que se puede esperar que reglen entre nosotros un régimen durable de coexistencia pacífica.

Tesis I: Sólo la matemática tiene derecho a suponer que la localización del vacío se hace en el ser. No hay otra onto-logía que la matemática efectiva.

Tesis 2: Una verdad es un acceso al ser que no se demuestra, no se sabe, pero procede al infinito en el Azar de un trayecto. Una verdad es un indiscernible del lugar de donde ella procede.

Tesis 3: La inauguración del proceso de una verdad es exactamente lo que Lacan llama un “encuentro”, cuando dice que “el ser como tal es el amor que viene a abordarlo en el encuentro”. Es por lo demás, en *El banquete* de Platón, el *exaiphnes*, lo “súbito”. Es lo que yo nombro “acontecimiento”. El acontecimiento es indecible.

Tesis 4: El sujeto no es otra cosa, en su ser, que una verdad captada en su puro punto; una cantidad evanescente de verdad, un eclipse diferencial de su infinitud inacabable. Esta evanescencia es el entredós de la indecidibilidad del acontecimiento y la indiscernibilidad de la verdad.

Tesis 5: Filosofía y psicoanálisis tienen como borde común dos procedimientos que son exteriores, el uno y el otro, a una y a otro: la matemática, por una parte, y el amor, por la otra. El nudo de tales componentes de su borde externo es la localización del vacío en el nexa, o la relación, que se supondría que “sostienen conjuntamente” la Idea y la cosa, o el ser y el saber del ser. El amor efectúa el vacío del nexa, puesto que no hay relación sexual. La matemática lo efectúa puesto que lo agota en la pura literalización.

Si, finalmente, el borde común del psicoanálisis y la filosofía es la desvinculación, la localización del vacío en lo no relacionado de toda relación, entonces, acerca de la categoría subjetiva de ese vínculo o nexa permítaseme decir que su nombre, inesperado, es: “coraje”.

El 26 de junio de 1973, Lacan dice que “el amor no puede realizar sino lo que yo he llamado, por una suerte de poesía, para hacerme comprender, el coraje, respecto de este destino fatal”. Pero veinte años antes, el 19 de mayo de 1954, se planteaba esta pregunta: “¿Deberíamos impulsar la intervención analítica hacia diálogos fundamentales sobre la justicia y el coraje, en la gran tradición dialéctica?” Era casi, ustedes lo ven, el psicoanálisis para preparar un platonismo moderno. Y Lacan encontraba la cosa difícil, puesto que, decía, “el hombre contemporáneo se ha vuelto singularmente inhábil para abordar estos grandes temas”.

Esta falta de habilidad persiste, pero es también contra ella por lo que apelo al paso suplementario que la filosofía debe cumplir, anudando una vez más el ser, la verdad y el sujeto, y repudiando la cómoda apología de su fin. Si el borde común de nuestros esfuer-

zos, de práctica y de pensamiento, es el que yo he señalado, entonces podemos decirnos los unos a los otros, con toda claridad, esa única palabra cuya rudeza pacificante no es sino en apariencia anacrónica: ¡coraje!

SUJETO E INFINITO²

El texto de Lacan del que quiero partir se encuentra en la página 94 de la edición canónica del seminario *Encore*. Este texto me perturba desde hace mucho tiempo, y se trata, en todo lo que sigue, de explicar a partir de esa perturbación lo que yo puedo entender de las paradojas de lo que ahí se piensa.

He aquí el texto:

Del hecho de que se pueda escribir *no-toda x se inscribe en $\Phi(x)$* se deduce por implicación que hay una x que lo contradice. Esto es cierto con una sola condición, y es que, en el todo y en el no-todo en cuestión, se trate de lo finito. En cuanto a lo finito, no sólo hay implicación sino equivalencia. Basta que haya uno que contradiga la fórmula universalizante para que debamos abolirla y transformarla en particular. Este no-todo se convierte en el equivalente de lo que, en lógica aristotélica, se enuncia sobre el particular. Hay una excepción. Sólo que podemos tener que vérnoslas, por el contrario, con lo infinito. No es ya entonces por el lado de la extensión por donde debemos tomar el no-todo. Cuando digo que la mujer es no-toda y que a ello se debe que no puedo decir *la* mujer, es precisamente porque pongo en cuestión un goce que, respecto de todo lo que se da en la función $\Phi(x)$, es del orden de lo infinito.

Ahora bien, si lo que tenemos es un conjunto infinito, no sabríamos plantear que el no-todo implica la existencia de algo que se produce por una negación, por una contradicción. Podemos en rigor plantearlo como que tiene una existencia indeterminada. Sólo que, como sabemos por la extensión de la lógica matemática, que se califica precisamente de intuicionista, para plantear un “existe” es necesario también poder construirlo, es decir, saber dónde encontrar tal existencia.

Este texto no es marginal. Introduce en efecto, para que sean válidas las fórmulas de la sexuación, una condición fundamental, que es una condición de infinitud.

² Este texto es el de una conferencia pronunciada en Marsella, a invitación del doctor M. Dugnat, en el marco de un ciclo de formación. El título inicial era “Posición de lo infinito en la hendidura del sujeto” (inédito).

Las fórmulas de la sexuación componen la lógica de la que Lacan sostiene que en ella yace todo lo real de la diferencia de los sexos. Se parte de la función $\Phi(x)$, la cual expresa de modo indeterminado, como Lacan lo dice en el seminario *...ou pire*, que “para todo lo relativo al ser hablante la relación sexual plantea una pregunta”. Se sabe suficientemente que, para Lacan, esta pregunta es radical, porque dicha relación es propiamente sin ser. *No hay* relación sexual. ¿Y por qué? Porque el sentido verdadero de la función $\Phi(x)$, que formula o formaliza la pregunta de la relación, es que el acceso al goce sexual está, para el ser hablante, en el sesgo de la castración. Como lo dice también Lacan, en el mismo seminario: “ $\Phi(x)$, eso quiere decir la función que se llama castración”. Ahora bien, esta función de la castración, aunque todo ser hablante sea su argumento obligado desde que entra en juego el goce, opera de dos maneras formalmente diferentes. Esta diferencia formal se refiere a que la función puede ser, o no ser, cuando capta a un ser hablante, de un alcance absolutamente universal.

Sumariamente, se dirá lo siguiente: El enunciado “para todo x , $\Phi(x)$ ”, o sea el enunciado: es del sesgo del para todo, de lo universal, que el ser hablante está en la operación de la castración, adjunta la posición hombre. Mientras que el enunciado “no todo x $\Phi(x)$ ”, o sea el enunciado de una restricción, o de una sustracción parcial, a la operación de la función, adjunta la posición mujer. De ahí la célebre fórmula según la cual una mujer es no-toda. No toda, comprendemos, en el goce fálico, o sea aquel cuyo acceso supone el efecto de la función F, de la función de castración.

La dificultad puramente lógica, a la cual Lacan no cesa de querer sustraerse, es la siguiente. En la lógica de Aristóteles, la negación de un universal implica la afirmación de un particular. Si ustedes dicen “no todo hombre es mortal”, eso implica necesariamente “algún hombre es inmortal”.

La lógica moderna de los predicados ratifica el punto de vista de Aristóteles. Porque la negación de un enunciado universal equivale estrictamente a la afirmación de un enunciado existencial. Si ustedes postulan: “no para todo x $\Phi(x)$ ”, se demuestra que esto equivale a postular “existe x tal que $\text{no-}\Phi(x)$ ”.

Resulta de ello que, en lógica clásica, si una mujer se supone del enunciado “no todo x $\Phi(x)$ ”, esto quiere decir que ella se supone del enunciado “existe x tal que $\text{no-}\Phi(x)$ ”.

Ahora bien, Lacan no intenta en absoluto admitir que pueda

existir un x , por lo tanto un ser hablante, sustraído, radicalmente, a la función Φ . La castración es universal porque afecta el acceso al goce de todo ser hablante, sea cual fuere su posición, hombre o mujer. No existe pues ningún x cuyo acceso al goce se suponga de un $\text{no-}\Phi(x)$. Sería este x ni hombre ni mujer. Sería un ángel, y no es ciertamente por nada que se ha discutido al infinito sobre el modo, sexuado o no, que regiría la entrada de los ángeles en el goce, así fuera el de la contemplación de Dios. Lacan quiere que sus fórmulas de la sexuación sean compatibles con lo que yo propuse considerar como un axioma de la más alta importancia, el axioma número 1, y que se dice así: “No hay ángel.” Lo que quiere decir que la castración opera para todo ser hablante, y por consiguiente para todo ser pensante, y se supone aquí, conforme al derecho canónico, que los ángeles piensan. De ahí que ellos no son. Para el ángel, ese ser sustraído a la operación entera de la castración, el *cogito* se formula así: “Si pienso, no soy.”

Eso no tiene nada que pueda sorprendernos, puesto que Lacan, en numerosos pasajes, identifica pura y simplemente la castración con la acción del lenguaje. Por ejemplo, en *...ou pire*, vemos esto: “Lo que escribe $\Phi(x)$, [es] que no se puede ya disponer del conjunto de los significantes, y que está quizás ahí una primera aproximación a lo que es la castración.” La castración es que la lengua es no-toda, precisamente. Si, por lo tanto, la existencia de una mujer como no-toda quería decir que existe un x sustraído totalmente a la castración, se seguiría de ello que, insumisa a lo real de la lengua, esa mujer no hablaría.

Si “no-todo $x \Phi(x)$ ” equivale, como es el caso en lógica clásica, a “existe x tal que $\text{no-}\Phi(x)$ ”, entonces, una mujer es muda. Hay un dicho sobre las charlas inconsistentes que concluye: “Y entonces tu hija es muda.” Justamente. De lo que se trata en la inexistencia de la relación sexual, como bien sabemos, es que la mujer que allí se presenta no es tu hija. Hay pues que volver a la dificultad lógica: ¿a qué condiciones obedece el no-todo lacaniano para no tener que implicar el “existe al menos un tal que no”?

La perturbación de que soy presa tiene entonces una causa muy clara. Y es que Lacan, para resolver su problema, utiliza dos vías que son indubitadamente incompatibles entre sí.

La primera vía consiste en decir que la lógica subyacente a las fórmulas de la sexuación no es la lógica clásica, sino una variante de la lógica intuicionista.

La segunda, apoyándose sobre la teoría de los conjuntos de Cantor, introduce, fuera del campo de la función Φ , el abismo de lo infinito actual.

Pero el intuicionismo se define, entre otras cosas, por un rechazo categórico de lo infinito actual. Nuevo y grave problema.

Las dos vías son mencionadas en el texto de *Encore* que nos ocupa. El primer párrafo invoca explícitamente lo infinito del goce femenino, o sea esa parte del goce sustraída a la operación de la función Φ . El segundo se apoya sobre el intuicionismo para exigir que toda existencia sea construida, lo que, entre paréntesis, excluye que un infinito actual cualquiera pueda existir.

Pero examinemos una después de la otra estas dos soluciones inapareables.

Lo que conduce a Lacan por los parajes de la lógica intuicionista es el contenido de sentido de la fórmula que define la posición mujer, o sea “no-todo $x \Phi(x)$ ”. Lacan explica, en efecto, que no se trata de tomar esta fórmula en extensión. Ella no quiere decir que algunos —o más bien algunas— son sustraídas a la acción de la función Φ . Ella significa que no es del punto del todo que una mujer soporta su efecto. La fórmula indica pues sólo una sustracción-a, o una mella-de, tal efecto. Resulta de ello que no es posible extraer de la fórmula negativa, o sustractiva, “no-todo $x \Phi(x)$ ”, una afirmación existencial del tipo “existe x tal que $\text{no-}\Phi(x)$ ”. Lacan es sobre este punto absolutamente explícito en *...ou pire*:

¿Qué es no-todas? Es muy precisamente lo que merece ser interrogado como estructura. Porque contrariamente —está ahí el punto muy importante— a la función de la particular negativa, a saber que “hay algunos que no son”, es imposible extraer del “no-todas” esta afirmación. Es al “no-todas” a lo que está reservado indicar que alguna parte, y nada más, ella tiene en relación con la función fálica.

Este texto es muy claro: el no-toda, lejos de que se pueda extraer de él la afirmación de que existe una que no está bajo el efecto de la castración, indica por el contrario un modo particular de este efecto, a saber que él está en “alguna parte” y no por todas partes. El por-todo de la posición hombre es también un por-todas-partes. El alguna parte, y no por todas partes, de la posición mujer, se dice: no-toda.

El punto lógico esencial es que, entonces, de esta negación apa-

rente de lo universal que es el no-todo, no se puede deducir una afirmación existencial negativa. No es verdad que de “no-todo $x \Phi(x)$ ” se siga “existe x tal que $\text{no-}\Phi(x)$ ”.

Ahora bien, tal es la posición intuicionista. En lógica pura, esta posición viene a ser finalmente un manejo restringido de los poderes de la negación. Es así como los intuicionistas rechazan el principio del tercero excluido, no admiten el principio p o no p . Asimismo, no admiten la equivalencia entre la doble negación y la afirmación: según ellos no se puede concluir de la verdad de $\text{no-no-}p$, la verdad de p . Además, ellos no admiten que la negación de una universal sea equivalente a la afirmación de una existencial negativa. Para un intuicionista, por consiguiente, del enunciado “no para todo $x \Phi(x)$ ”, no hay ninguna razón para concluir que “existe x tal que $\text{no-}\Phi(x)$ ”. En lo que el intuicionismo coincide perfectamente con el voto de Lacan.

Pero ¿de dónde viene esta suspicacia de los intuicionistas hacia los poderes demostrativos de la negación? A mi juicio procede de dos determinaciones principales.

La primera, volveremos sobre ella, es el rechazo de lo infinito actual, considerado como el efecto de una negación incontrolada, y sin concepto claro, de lo finito.

La segunda es el rechazo del razonamiento por el absurdo. Cuando se quiere demostrar el enunciado p por el absurdo, se supone $\text{no-}p$, y se extrae una consecuencia contradictoria. Resulta de ello que $\text{no-}p$ es imposible. En lógica clásica, si $\text{no-}p$ es falso, se sigue de ello que $\text{no-no-}p$ es verdadero. Y en consecuencia, puesto que $\text{no-no-}p$ equivale a p , queda demostrado p . Un intuicionista va a rechazar esta conclusión puesto que, para él, $\text{no-no-}p$ no equivale a p . Pero, sobre todo, el intuicionista dirá: quiero una demostración directa de p , que me muestre por etapas la verdad de p , y no el rodeo ficticio y sin pensamiento verdadero que me hace caminar a partir de $\text{no-}p$.

Sólo que ninguna de estas dos determinaciones es verdaderamente aceptada por Lacan. El uso del razonamiento por el absurdo, él no sólo se lo autoriza, sino que se podría mostrar que el absurdo mismo de un enfoque semejante está en todo momento implicado en el síntoma y en su interpretación. Y, como vamos a ver, Lacan recurrió igualmente, al menos en apariencia, a lo infinito actual de Cantor, a los famosos aleph, que examina e interpreta, mientras que no son para los intuicionistas sino ficciones sin contenido de pensamiento.

Es por lo demás imposible mantener durante mucho tiempo la convicción de que Lacan piensa dentro de los parámetros de la lógica intuicionista. Y ello por la simple razón de que la matemática real no es, nunca ha sido, intuicionista, al tener demasiada necesidad, para lograr resultados esenciales, de lo infinito actual y del razonamiento por el absurdo. Ahora bien, a esta matemática Lacan le rinde, especialmente en *...ou pire* y en *Encore*, homenajes particularmente radicales. Es preciso recordar que dice en *...ou pire* cosas como la siguiente: “No hay enseñanza más que la matemática, el resto es broma.” Y en *Encore* se encuentra esto: “La formalización matemática es nuestra meta, nuestro ideal.” Por lo tanto no pienso que Lacan, por feliz que pueda sentirse ante una coincidencia entre el juego de sus fórmulas de la sexuación y las prohibiciones intuicionistas, haya estado verdaderamente dispuesto a conformar su pensamiento a tales prohibiciones.

La verdadera solución del problema está del lado de lo infinito. ¿Pero el texto de *Encore* del que hemos partido nos lo esclarece verdaderamente?

Lacan comienza por decir que el “no-todo”, si el campo donde opera es finito, volverá en efecto al “existe un tal que no”, y por lo tanto a la desuniversalización de la castración. Lacan admite pues, en lo finito, la lógica clásica. En lo que verificamos que, al menos para lo finito, no es intuicionista.

Hay por lo tanto que postular que el campo donde opera el no-todo es infinito, puesto que la afirmación de que existe un ángel es insostenible. ¿Pero qué es ese campo? Es el del goce femenino. Hay pues que admitir que existe lo infinito en el goce femenino. Este infinito es tal que lo que se encuentra afectado en él, o barrado, por la función de castración, es “alguna parte”, y no por todas partes. En consecuencia, un goce permanece que es propiamente lo demás infinito de esa alguna parte, alguna parte que, ante lo infinito, fracasa en estar por todas partes. Por supuesto, dado que la castración se sostiene de que la lengua no está disponible sino de manera finita, ese goce que es del orden de lo infinito, y que desborda al toque fálico, es propiamente mudo. Donde volvemos a encontrar a la niña de hace un rato. Es en una mujer el goce de la niña muda lo que sustrae a esa mujer al todo de la castración, lo que ahí, por así decir, no-todiza. Digamos que una niña, que ella es, “no-todiza” infinitamente a una mujer en la escisión de su goce.

¿Pero estamos al final de nuestras penas? ¿No hay que concluir,

tratándose por ejemplo de esta niña muda que habita infinitamente el goce finito de una mujer, que ella al menos, ella sin embargo, ella mientras tanto, existe verdaderamente sustraída a la función Φ ? ¿El goce suplementario de una mujer, el goce femenino, no atestigua silenciosamente una ek-sistencia al efecto de la castración? ¿Lo infinito, en la circunstancia, no soporta en sí mismo, en el no-todo que es el no-por-todo, una negación situada del alguna parte donde opera parcialmente la universalidad de la función de castración? ¿Después de todo, Lacan mismo no llega a decirnos, en ...*ou pire*, y eso es después de todo lo peor, que una mujer es incastrable?

Volveremos entonces a la inferencia, a partir del no-todo, de la existencia de una negación angélica de la castración. ¿Una niña muda es un ángel? Ahí está la cuestión. Lacan, comentando *Hamlet*, postula que *girl is Phallus*. Nosotros estamos a las puertas de saber si, en los arcanos infinitos del goce femenino, no es supuesto que *girl is angel*. Lo que, por encadenamiento, daría *phallus is angel*, manera como cualquier otra de resolver la punzante cuestión del sexo de los ángeles: no lo tienen porque lo son.

No es a lo que Lacan quiere llegar. De ahí el pasaje más embrollado de nuestro texto, que dice:

Ahora bien, desde que ustedes tienen que vérselas con un conjunto infinito, no podrían postular que el no-todo conlleva la existencia de alguna cosa que se produzca de una negación, de una contradicción. Ustedes pueden en rigor postularlo como de una existencia indeterminada.

Bien se ve que Lacan lucha todavía, con la energía de la desesperación, contra toda consecuencia existencial del no-todo. Contra lo que en suma de una mujer en la cruz, que como vemos es una cruzada de su goce, permite concluir en la existencia de al menos un ángel. ¿Pero qué pudo querer decir Lacan? ¿Cómo lo infinito es aquí condición última de la universalidad de la castración, a despecho del no-todo?

Cerquemos la dificultad. Cuando Lacan nos explica que lo infinito del campo del goce objeta la negación, quiere decir, pienso, esto: existe ahí goce fálico, tal como es determinado de manera siempre finita por el efecto ineluctable de la función Φ . Este goce es alguna parte, lo que quiere también decir que es topológicamente determinado como circunscrito, en recorte, lo cual es otra manera de nombrar su finitud. Y después hay otro goce, por el que la posición

mujer se soporta del no-todo. Pero como esta alteridad es del orden de lo infinito *no se la puede suponer de una existencia que negaría la castración*. Ella es, como lo enuncia Lacan, demasiado indeterminada para eso. El goce fálico, circunscrito y finito, se sostiene del por-todo, hay un contorno [*pourtour*] de su por-todo [*pour-tout*]. Pero el suplemento femenino no es finito, no complementa al primer goce como un conjunto determinado. Es sin contorno: no hay contorno del no-todo. Y he aquí por qué no incluye ninguna existencia que procedería de la negación del primer goce.

Lacan define en *...ou pire* el no-toda, como “la que no está contenida en la función fálica sin no obstante ser su negación”. Tenemos aquí una diferencia o una exterioridad que no es una negación. Lo infinito sólo permite este esguince a la lógica hegeliana. A la relación de los dos goces lo infinito le prohíbe ser dialéctica, ser una unidad de contrarios, y finalmente ser una relación. Lo infinito es aquí una potencia de disimetría. La relación imposible del por-todo del hombre y del no-todo femenino se inscribe en la división del goce: ninguno puede realizarse como negación del otro, puesto que en verdad lo infinito no es en absoluto la negación de lo finito. Es su determinación *inaccesible*.

Este adjetivo es fundamental a la vez en teoría de los conjuntos y en la lógica de las fórmulas de la sexuación. El goce del no-todo femenino es propiamente la infinitud inaccesible donde se determina el goce castrado.

Finalmente, postularíamos esto: si el no-todo femenino permanece compatible con la universalidad funcional de la castración, y si está en no-relación con el por-todo masculino, es que lo infinito no autoriza la determinación, por negación, de una existencia. Lo infinito es sólo una función de inaccesibilidad. Así el goce femenino, o segundo goce, no tiene por símbolo el contorno de un conjunto infinito, dejado como deuda por la sustracción del goce fálico. El goce femenino es un punto de inaccesibilidad *para* el goce fálico. O incluso: el segundo goce es el silencio indeterminado donde procede en lo finito la articulación del goce fálico, de tal suerte que el primero es como el primer cardinal infinito, ω , para los números enteros: aquello en lo cual y hacia lo cual insisten, mas siempre inconmensurables con él.

Pero por eso comenzamos a ver más claro sobre la razón por la cual, contrariamente a nosotros, Lacan no ve contradicción entre el recurso a lo infinito y el recurso a la lógica intuicionista. Lacan no

tiene necesidad para su propósito de la *existencia* de un conjunto infinito. Le basta que opere *para lo finito* un punto inaccesible. La definición de lo infinito como inaccesible para operaciones dadas en lo finito es ciertamente la más aceptable para un intuicionista. No hace aparecer la existencia actual de lo infinito, sino sólo su virtualidad negativa en lo finito. Lo infinito no es un conjunto, sino un punto virtual sustraído a la acción de lo finito. Esto explica bastante bien que el goce femenino tenga finalmente la estructura de una ficción: la ficción de lo inaccesible. De ahí el vínculo orgánico entre tal goce y Dios.

Lacan, finalmente, permanece precantoriano. No admite verdaderamente —nuestro texto nos dice esta denegación— que lo infinito pueda soportar un juicio de existencia, o un efecto real de separación. Este rechazo clásico de lo infinito actual es explícito en *...ou pire*. Ahí Lacan declara esto:

La teoría de los conjuntos [...] desemboca en lo que ella llama lo no-enumerable [...] pero que al traducirlo a mi vocabulario yo llamo, no lo no-enumerable, objeto que no vacilaría en calificar de mítico, sino la imposibilidad de enumerar.

Lo vemos: en el caso del continuo, lo infinito actual es decididamente considerado por Lacan como un objeto imaginario. Él se atiene a la función de lo imposible, en sí misma remitida a las operaciones, a la enumeración. Aquí se confirma que no hay para Lacan concepto de lo infinito más que en términos de inaccesibilidad operatoria. Y es la razón por la cual lo infinito no soporta ningún juicio de existencia, existencia que sería, si se forzara su alcance, la existencia de un mito. Un ángel, por ejemplo, un existente sustraído en su integridad a la castración.

La pregunta deviene entonces: ¿qué es precisamente lo inaccesible?

En teoría de los conjuntos se conocen dos grandes operaciones que permiten construir un nuevo conjunto a partir de un conjunto dado.

La primera operación es el pasaje al conjunto de las partes. Sea E el conjunto de partida. La operación da un nuevo conjunto, que se escribe $P(E)$, cuyos *elementos* son las *partes* del conjunto de partida. Y $P(E)$ se llama naturalmente el conjunto de las partes de E .

La segunda operación es la unión de E , que se escribe $U(E)$. Los

elementos de $U(E)$ son esta vez los elementos de los elementos de E . Se puede decir que $U(E)$ disemina E , que dispersa sus elementos, y reúne enseguida esta dispersión.

Lo inaccesible se define entonces simplemente. En términos generales, un conjunto I — I por infinito— es inaccesible si no se lo puede construir por el uso, repetido tantas veces como se quiera, de las dos operaciones de pasaje a las partes y de unión, a partir de los conjuntos que son más pequeños que él.

Lo que digo aquí no es ni preciso ni riguroso, puesto que en particular no doy ninguna luz sobre lo que es un conjunto más pequeño que otro. Pero se trata de ir a lo esencial, que se sostiene en dos puntos: para hablar de inaccesibilidad se necesita primero un dominio de partida, una colección de conjuntos, a partir de los cuales se procede. Y se requieren enseguida operaciones. Un conjunto I es entonces inaccesible *respecto del dominio de partida*, precisión importante, si el uso repetido de las operaciones, aplicadas a los conjuntos del dominio de partida, no permite construir ese conjunto I . En otras palabras, es el caso en que, suponiendo que E es un conjunto del dominio de partida, la utilización repetida de las operaciones del tipo $P(E)$ o $U(E)$ no tiene nunca al conjunto I como resultado. Ningún acceso se abre a I a partir del dominio de partida y de las operaciones, y esta imposibilidad del acceso operatorio define la inaccesibilidad.

El ejemplo clásico es el del conjunto cardinal ω , el más pequeño conjunto infinito que sea pensable, respecto del dominio de los números enteros naturales. Supongamos n un número entero, por lo tanto un conjunto finito. Se muestra fácilmente que el conjunto de las partes de n , o sea $P(n)$, es el número entero 2^n . Seguimos evidentemente en lo finito. En cuanto a la unión de n , $U(n)$, es aún peor, puesto que es igual al número $n-1$, más pequeño que el término de partida. Queda así claro que no hay ninguna posibilidad de construir un conjunto infinito, así fuera el más pequeño de ellos, que es ω , partiendo de números enteros y repitiendo las operaciones de pasaje a las partes y de unión. El conjunto ω es pues inaccesible respecto del dominio total de los números enteros finitos. Aunque los números enteros sean indefinidamente tendidos hacia ω como hacia su límite, y aunque insistan en sucederse de algún modo *en* ω , no deja de ser cierto que lo infinito es aquí lo inaccesible propio de la insistencia sucesiva de los números.

Que el más pequeño cardinal infinito, ω , esté fuera del alcance

de todo procedimiento operatorio aplicable a los números enteros finitos tiene una consecuencia fundamental: puesto que la existencia ω no puede ser construida, u operatoriamente establecida, tal existencia no puede sino ser *decidida*, por el sesgo de esa forma de la decisión propia de las matemáticas que es un axioma. Se tratará aquí del axioma de lo infinito, que enuncia sin mediación operatoria que ω existe. Lo inaccesible no tiene otra existencia que la axiomática.

Esto autoriza un paréntesis. ¿De que el goce femenino sea del orden de lo infinito no resulta que, más bien que tener la estructura de una ficción, tiene la de un axioma? Una mujer tendría, como condición de su goce, que decidir lo inaccesible en cuanto a su existencia. Esta dimensión axiomática del goce segundo no contradice en absoluto su carácter indecible. Ciertamente el axioma enuncia algo, pero la decisión de ese enunciado, el gesto por el cual es inscrito, no son en absoluto enunciados en el axioma mismo. El axioma no dice su dimensión axiomática, y por lo tanto la decisión que él es permanece tácita. Silenciosamente, una mujer habría decidido, en el elemento infinito de su goce, que respecto del goce primero, o fálico, existe un punto inaccesible que suplementa su efecto, y que la determina como no-toda respecto de la función Φ . Es propiamente esta decisión muda lo que haría para siempre de barrera a que exista una relación sexual. Puesto que la posición hombre y la posición mujer, convocadas al lugar del goce, permanecerían separadas por todo el espesor sin espesor, ni siquiera de un axioma, sino de la dimensión axiomática, y por lo tanto instituyente, de tal axioma. Dejo aquí este paréntesis.

Cuando Lacan, en *...ou pire*, intenta precisar la identificación que él opera entre “infinito” e “inaccesible”, retoma el ejemplo clásico de ω . Él indica que las operaciones fracasan en construirlo. Es, dice, “precisamente lo que falta y por lo que, a nivel del aleph cero, se reproduce esta falla que llamo inaccesibilidad”. Y encadena: “No hay propiamente ningún número —por más que lo utilicemos para hacer la adición indefinida con todos, incluso con todos sus sucesores, y aunque lo llevemos a un exponente tan grande como se quiera— que acceda al aleph.”

Lo que debe aquí requerirnos es la mención de una falla, de lo inaccesible como falla. La imagen parece, en efecto, discordante. Puesto que es más bien como suplemento o límite de efecto de una repetición operatoria como surge la virtualidad de lo inaccesible.

Por cierto, en el punto de lo inaccesible, se ve que falta la actividad operatoria. Pero esta desaparición no abre ninguna falla en esta actividad. Lo inaccesible viene sólo a pasar más allá —y, una vez más, se requiere aquí una decisión explícita— de la repetición impotente de las operaciones lícitas. Lo inaccesible es sobrepasamiento, franqueamiento de una ley, y no abertura en esa ley misma, o en el campo real sobre el cual ella es establecida, por el abismo de una falla.

Es necesario pues interrogarnos sobre dónde Lacan ha fallado, para que le falle esta falla. Es a lo que responde el extracto de *...ou pire* que voy a examinar. Texto asombroso, si es que se puede llamar texto a semejantes transcripciones:

[Voy a hablarles] de lo que puedo decir, en cuanto a lo que se refiere a los enteros, concerniente a una propiedad que sería la de la accesibilidad. Definámosla como lo que hace que un número sea accesible al poder ser producido ya sea como suma o bien como potenciación de números que son más pequeños que él. A este título, el comienzo de los números se confirma no siendo accesible, y muy precisamente hasta 2. La cosa nos interesa muy especialmente en cuanto a ese 2, puesto que de la relación del 1 con el 0 he subrayado suficientemente que el 1 se engendra de lo que el 0 marque la falta. Con 0 y 1, ya sea que ustedes los adicionen o les pongan el uno al otro, incluso el uno a él mismo, en una relación exponencial, nunca el 2 se alcanza. La prueba de que el número 2, en el sentido en que acabo de postularlo, pueda engendrarse de una suma o una potenciación de números más pequeños, se revela negativa: no hay 2 que se engendre por medio del 1 y del 0.

Un señalamiento de Gödel es aquí esclarecedor, y es muy precisamente que el aleph cero, ω , a saber lo infinito actual, es lo que se encuentra realizando el mismo caso, mientras que para todo lo que se refiere a los números enteros a partir de 2 —comiencese con 3: 3 se hace con 2 y 1, 4 puede hacerse con un 2 elevado a su propia potencia, y así sucesivamente— no hay un número que no pueda realizarse por una de esas dos operaciones a partir de los números más pequeños que él. Es precisamente lo que falta y por lo que, a nivel del aleph cero, se reproduce esta falla que llamo inaccesibilidad.

Lo que fascina en este texto es el entusiasmo con que el error se convierte en un principio de organización de lo pensable.

Lacan comienza por suponer un dominio operatorio, los números enteros, y operaciones: la adición y la potenciación. Es por el fra-

caso de tales operaciones en establecer la existencia de tal o cual número a partir de números más pequeños por lo que se determina la inaccesibilidad.

Pero lo que asombra es que el ejemplo que sirve de hilo conductor para este verídico pensamiento de lo inaccesible es el número 2. El majestuoso ω no es —aunque Gödel no pueda ser llamado en nuestro auxilio— sino una repetición de lo que se da ya, en su integridad, en el simple número 2.

La consecuencia sorprendente es la siguiente: 2 es infinito. En efecto, el único verdadero concepto de lo infinito es lo inaccesible, y el número 2 es, según Lacan, inaccesible.

Que Lacan no sea manifiestamente muy tacaño sobre los medios para llegar a ese resultado nos indica que espera de él beneficios considerables. Y son considerables.

Si, en efecto, es ya *entre* el 1 y el 2 donde se da lo inaccesible, entonces es verdadero que existe en la estructura una falla. Falla entre el 1 y el 2 y, por lo tanto, lo comprendemos bien, falla entre S 1 y S 2, la diferencia signifiante donde inauguralmente el sujeto viene a representarse para caer. Pero si es en el punto mismo de la separación de los significantes donde se da lo inaccesible, entonces el goce femenino permanece homogéneo respecto de la estructuración primordial del deseo. Más precisamente, si lo inaccesible se da en la falla que de 1 se dirige sin alcanzarlo hacia 2, lo infinito convocado para dar razón de la diferencia de los sexos permanece conmensurable con la estructura fundamental finita del deseo, y por consiguiente del sujeto, tal como es articulado en la cadena signifiante.

De todo esto resultaría una consecuencia notable, que enuncio asumiendo mis propios riesgos y peligros. Lacan no se aventuraría aquí, aunque ella derive de la inaccesibilidad de 2: el segundo goce, el goce femenino, no suponiéndose más que de lo infinito como inaccesible, sería goce del sujeto puro, del sujeto escindido como tal, puesto que es en el punto de la falla entre sus significantes primordiales donde se establece lo inaccesible. El carácter indecible de este goce no sería otro que el siempre tácito eclipse del sujeto en el intervalo de lo que lo representa. A la pregunta punzante: “¿qué quiere una mujer?”, podría responderse: gozar de la forma pura, de la forma desnuda de ese sujeto que ella es. Y su pareja no serviría sino para poner en juego la ley finita, la función de contorno, cuyo rebasamiento es lo inaccesible.

Aún es necesario que 2 sea inaccesible. Pero no lo es. No lo es ni según las operaciones de la teoría de los conjuntos ni según las que propone Lacan, que son variantes de las primeras.

En teoría de los conjuntos, se demuestra fácilmente que 2 es exactamente el conjunto de las partes de 1, $2 = P(1)$. El número 2 es pues accesible a partir de los números más pequeños que él.

Según la definición de Lacan, que admite las sumas, 2 es también accesible. Por lo que se sabe, tenemos la ecuación $2 = 1 + 1!$ La aserción según la cual, de acuerdo con los propios términos de Lacan, “la prueba de que el número 2, en el sentido en que acabo de postularlo, pueda engendrarse de una suma o una potenciación de números más pequeños, resulta negativa”, contradice la aritmética elemental de modo provocativo.

No se trata por supuesto aquí de ganarle la partida a Lacan. Se trata de tomar la medida del síntoma que la provocación por el error constituye, y de proponer su interpretación.

Este síntoma nos reconduce primero a lo que ya indiqué: detenido en la separación entre 1 y 2, lo infinito como inaccesible permanece compatible con la lógica finita de la cadena, de la sucesión de significantes.

Pero, más profundamente, la prisa en concluir que toma al error como vehículo de una suposición más profunda en cuanto a la verdad deriva en que lo infinito, si no es determinado más que a partir del campo operatorio, si hace economía de un axioma de existencia, debe poder, en cierto sentido, ser pensado como una modalidad de lo finito.

La estricta definición de lo infinito por lo inaccesible, necesaria, recordémoslo, para que el segundo goce no induzca una existencia sustraída en su integridad a la castración, necesaria por lo tanto para que el no todo no sostenga la excepción angélica, tal definición es desde el principio restringida. Ella prepara la significativa declaración de que, como el ejemplo fundamental aunque erróneo del 2 lo muestra, lo infinito, en tanto que inaccesible, es también finito.

Donde se confirma que Lacan no es cantoriano. Hasta en la lógica del goce, la real existencia de lo infinito actual más que servirle le estorba. Lacan no convoca lo infinito sino para revocarlo. Lo infinito debe seguir siendo esa ficción operatoria, que señala el abismo o la falla donde el sujeto se constituye pero que no es sino su esclarecimiento segundo. Véase este importante señalamiento en *...ou pire*: “Lo que se constituye a partir del 1 y del 0 como inaccesibili-

dad del 2 no se revela más que en el nivel del aleph cero, es decir de lo infinito actual.”

Es cierto, hace mención de lo infinito actual. Pero su actualidad no es puesta en juego como tal, puesto que ω no es invocado más que para dilucidar, para revelar al pensamiento un infinito de inaccesibilidad ya enteramente efectivo en la finitud del 2.

¿De qué nos serviría cargarnos, a propósito de lo infinito, con el peso de un juicio de existencia real, si su efecto íntegro es pensable desde el primer segmento de la serie de los números finitos? Basta que ω sea, como decía Leibniz de los indivisibles, una “ficción útil”, puesto que no es, en su esencia posible, sino la repetición del cero o del dos.

Finalmente, la restricción del concepto de lo infinito —tal como está comprometido en el pensamiento del goce femenino— a la mera inaccesibilidad, y la aplicación de tal concepto a la finitud del 2, convergen hacia la determinación precantorianiana de lo infinito como letra imaginaria. La doctrina lacaniana del sujeto es esencialmente finita, hasta el punto de que lo infinito mismo debe hacer la prueba de que su existencia no rebasa la de lo finito.

Lacan es nuestro contemporáneo si se admite que el siglo xx, superado el anuncio de la muerte de Dios, es una meditación de la finitud.

Pero esto es, justamente, lo que yo no admito. Más allá de la finitud, que la filosofía contemporánea declara en todos sus estados, el siglo xx ha sido secretamente gobernado por la invención radical que está unida al nombre de Cantor, que laicizó lo infinito mediante una literalización cuya audacia, perforación inaudita del velo religioso del sentido, nos establece en el pensamiento todavía por venir que resume una sola frase: toda situación, por más que un número es su real, es esencialmente infinita.

De ahí viene que Lacan —cuando con su habitual genio siente que no se puede librar de la cuestión de la diferencia de los sexos sin un recurso a lo infinito, pero que al mismo tiempo norma ese recurso mediante la finitud misma— deba finalmente tropezar sintomáticamente, y pagar el precio de alguna inconsistencia, aquí puntualizada en la pseudo-inaccesibilidad del 2.

Y esto no es un azar, porque ¿quién no ve que el 2 es ciertamente una numeración que tiene efecto de real por el hecho de que hay, y es una contingencia que nos funda, dos sexos, y no uno, ni tres, ni una infinidad?

Esta audacia restringida, que no se establece en los parajes de Cantor sino para hacerla servir a la simple renovación de la finitud, a la modernidad de la finitud, como nosotros lo sugerimos, es la raíz del compañerismo entre la lógica lacaniana del significante y la lógica intuicionista.

Pero el intuicionismo no es más que una guerra de retardo, por lo demás no desprovista de eficacia, librada en la lógica, contra los efectos incalculables de esa real estocada final a Dios que es la literalización y la efectividad matemática de lo infinito en la obra de Cantor y de sus sucesores.

Limitada por la connivencia con esta defensiva, la empresa de Lacan va hasta el fondo al sostener que el goce femenino no es infinito sino como una ficción útil para mantener al pensamiento finito del sujeto; al afirmar que es, por así decir, una oscura claridad lanzada en su punto más paradójico sobre la estructura finita del deseo. Esta identidad profunda entre lo finito y la no-relación sexual, y por lo tanto entre lo finito y lo infinito del segundo goce, Lacan la confiesa en *...ou pire*. Habla del punto por donde el goce constitutivo del ser hablante se desmarca del goce sexual, y prosigue diciendo que de ese desmarque “no se puede hacer más que un catálogo precisamente a partir del discurso analítico en la lista perfectamente finita de las pulsiones. Su finitud es conexas con la imposibilidad que se demuestra en el cuestionamiento verdadero de la relación sexual como tal”. Está claro en este texto que la mediación infinita del goce femenino, que parece garantizar la imposibilidad de relación sexual, se revela a fin de cuentas como una consolidación de la finitud pulsional. Es pues cierto que la invocación de Cantor, por respetuosa que sea, no es nunca para Lacan más que el soporte de un rodeo que reconduce al suelo firme y, creo yo, moderno, de la finitud.

Pero Cantor y la proclamación moderna del infinito matemático como letra real no pueden ser rodeos. Son más bien la vuelta que nos juega la verdad, cuando los saberes se enganchan, hasta la abyección, al delirio arcaico de la finitud.

Todo está, pues, por retomarse, en las mismas vías sin embargo donde Lacan nos introduce. Este retomar es verdaderamente otra historia. Yo no doy aquí más que su programa teórico.

Queda como experiencia que la función fálica rige el reparto sexuado de los goces, y que ese reparto toca al orden de lo infinito.

Sin embargo, lo infinito de inaccesibilidad no basta. Hace falta

descubrir su fuerza afirmativa, siempre alojada en alguna decisión axiomática.

Ahora bien, este reconocimiento pleno, impulsado hasta su existencia actual, de lo infinito, modifica el dispositivo lacaniano sobre dos puntos decisivos.

El primero consiste en que no es posible dar cuenta de la diferencia de los sexos, tal como el amor hace verdad de ella, a partir de la sola función fálica. Una segunda función se requiere, la función genérica, o función de humanidad.³ Y, respecto de esta función, los cuantificadores, el universal y el existencial, el por-todo y el no-todo, no son distribuidos como lo son para la función Φ , la cual conserva toda su importancia en el registro singular que es el suyo, el del goce. Pero ese registro debe duplicarse con otro, el de la verdad disyuntiva, cuya lógica, o si se quiere cuyas fórmulas, a despecho de Lacan, son irreductibles a las fórmulas de la sexuación en su presentación primera.

El segundo punto es que el Dos, la numericidad 2, es sin ninguna duda el operador crucial del devenir infinito de una verdad amorosa, y por lo tanto de una verdad sobre la diferencia de los sexos. Este operador no es sin embargo inaccesible a partir de lo que lo precede. Su accesibilidad numérica no basta tampoco para constituirlo en el campo del amor. Hace falta una operación particular: lo Dos surge por *efracción* de lo Uno, efracción que lleva enseguida, sin mediación, a lo infinito.

Doy por sentado que no se me tomará a mal de manera tan elíptica. No desearía sino acompañar a Lacan, nuestro maestro, hasta el punto, que en un sentido él nos indica, donde es necesario, para serle fiel, pasar más allá.

Es de Lacan de quien hemos aprendido la calma en el pensamiento, hasta el punto de su impasse mismo. Él apaciguó el *pathos* dialéctico o fenomenológico. Inició la virtud del matema fuera de su campo usual de ejercicio. Es en este sentido en el que es nuestro maestro, aquel de que habla Mallarmé:

*...el maestro ha sobre sus pasos
apaciguado del edén la inquieta maravilla*

³ Para un esbozo de los atributos de la función de humanidad, y su diferencia -respecto de los sexos- con la función fálica, véase el texto de este libro titulado "¿Qué es el amor?".

Del edén de pensamiento que Lacan abrió para nosotros no nos dejaremos expulsar. Pero sabremos también, y es lo que este texto intenta, inquietar su maravilla.

A partir de los años setenta Lacan, que tan a menudo citó y comentó a algunos filósofos (Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Kierkegaard, Heidegger, en lo esencial), declara la *antifilosofía*, y concluye con una de las conexiones del discurso del analista.

¿Qué quiere decir “antifilosofía”?

Lacan enuncia con toda claridad que la filosofía no es más que una instancia del discurso del maestro, a la que se opone la ética del discurso del analista.

Tratándose del pensamiento sobre el ser, del que algunos textos de madurez dejan creer que acepta al menos su vecindad (más tarde hablará sarcásticamente de la “vergonzología” [*hontologie*], es necesario sin embargo recordar que, desde 1955, lo opone formalmente a la empresa de Freud: “el mundo freudiano no es un mundo de cosas, no es un mundo del ser, es un mundo del deseo en tanto que tal”. Enunciado completado más tarde, y en un estilo más ontológico, o vergonzológico [*hontologique*], por éste: “El *yo* no es un ser, es un supuesto de lo que habla, soledad que de una ruptura del ser deja huella.” Observemos también que el recurso a los paradigmas matemáticos está expresamente dirigido contra el estilo del discurso filosófico, por ejemplo, en 1973: “¿Respecto de una filosofía cuya punta es el discurso de Hegel, la formalización de la lógica matemática no puede servirnos en el proceso analítico?” Se podrían multiplicar los ejemplos. Todo indica que no basta a Lacan distinguir psicoanálisis y filosofía, lo que mi estricta voluntad de delimitación de la filosofía en sí misma le reconocería enseguida. Hace falta también que el psicoanálisis sea aquello a partir de lo cual la filosofía se deje *juzgar*, en la ilusión que prodiga, y de la que no es del todo seguro que tenga a los ojos de Lacan un brillante porvenir, mu-

⁴ Este texto es una versión, abreviada y un poco modificada, de mi intervención en el coloquio “Lacan con los filósofos”, organizado en 1990 por el Colegio Internacional de Filosofía. La primera versión apareció en las actas del coloquio (Albin Michel, 1991; en español, *Lacan con los filósofos*, México, Siglo XXI, 1997), con el título “Lacan y Platón: ¿el matema es una idea?”. Lo retomo teniendo en cuenta la importancia del tema de la antifilosofía.

cho menos seguro, en todo caso, que lo que puede serlo tratándose de la otra ilusión, la religiosa, para Lacan infinitamente más tenaz, y ello por razones de estructura.

Es para dilucidar lo que ocurre con la antifilosofía de Lacan para lo que resulta preciso sin ninguna duda convocar al síntoma Platón.

El síntoma Platón vale universalmente para lo que se refiere a la posición de nuestros contemporáneos respecto de la filosofía.

Si situamos a Nietzsche en los lindes de lo contemporáneo, se sabe que su diagnóstico es que el siglo debe curar, y comienza a curar, de la enfermedad Platón. Este diagnóstico es después de todo antifilosófico. El “nosotros, libres espíritus” de Nietzsche designa a quienes se alejan de la jurisdicción filosófico-cristiana elaborada originariamente por Platón.

Sobre este punto, como sobre muchos otros, todo indica que Nietzsche ha visto bien —lo que no quiere decir que ha visto lo verdadero. El siglo XX en su integridad fue antiplatónico. La hermenéutica de Heidegger, la analítica gramatical anglosajona y el marxismo oficial (o, si se quiere, el fascismo, la sofística parlamentaria de Stalin, es decir, todo lo que el siglo XX propuso en cuanto a la forma del estado) tienen como único rasgo común, y es lo que lo hace síntoma, considerar al platonismo como obsoleto, incluso como el dispositivo de pensamiento del que se trata de salir *finalmente*.

En este sentido el siglo XX declaró, con las consecuencias que se conocen, que curaría de la enfermedad Platón, generalmente denominada “metafísica”.

Entonces preguntamos: ¿*dónde* se ubica Lacan dentro del siglo XX? ¿En qué lo alcanzó el síntoma Platón? Esta pregunta rige el estatus acordado por Lacan a la antifilosofía.

La captación de Lacan por el síntoma Platón parece en primer lugar, es necesario decirlo, muy extendida.

Se la reconoce primeramente en que Lacan, como todos los que se aprestan a juzgar a la filosofía, o a la metafísica, atribuyen al significativo Platón la carga del origen. El origen, se entiende, de un espacio de pensamiento del que hacen todos los esfuerzos por salir.

Este origen es de método: cuadricula en cierta manera la página de nuestro pensamiento. En 1954, Lacan declara: “Tomemos a Platón como origen, en el sentido en que se habla del origen de las coordenadas.” Llegará a decir en 1960 que del Bien Supremo es “el amigo Platón quien nos ha forjado el espejismo”. Amistad que se puede considerar aquí sospechosa. Desde un sesgo más neutro, co-

mo veremos, sólo que se trata esta vez de Sócrates (como veremos el matiz importa, y mucho), dijo este año de 1990 que “Sócrates inaugura ese nuevo ser-en-el-mundo que yo llamo aquí una subjetividad”. Detengámonos aquí, puesto que nos basta que Sócrates-Platón sea fundador del orden en que nosotros sostenemos nuestros problemas, de la clave de la Ética y del tema del Sujeto. Es mucho, y es un poco demasiado.

Porque, asegurada esta envidiable postura, aparece pronto que no es sino aquello a lo cual la invención freudiana está en condiciones de oponerse, creación que suspende la jurisdicción platónica.

Lacan no duda, y aquí el síntoma de la modernidad insiste, en formular una oposición global, una oposición que concierne y disjunta a orientaciones fundamentales en el pensamiento, entre Platón, o lo que se origina en Platón, y el verdadero sentido de la invención freudiana. Citemos esta fórmula ejemplar, que es de 1955, Se trata de oponer la rememoración psicoanalítica a la reminiscencia platónica, y Lacan declara: “Es uno de los modos en que se distinguen la teoría platónica y la teoría freudiana.” Uno de los modos: nos vemos aquí situados ante teoría contra teoría, y Freud contra Platón.

Mirados más de cerca, los reproches de Lacan contra el platonismo se distribuyen en toda la extensión del campo filosófico, y al identificar tal extensión basta, para dar sentido a la noción de antifilosofía, con lo que desde el origen en efecto fue balizado por Platón.

Estos reproches, en efecto, tocan a la vez:

—El proceso del saber, llamémosles reproches gnoseológicos:

—La cuestión del bien decir y del Bien a secas, llamémosles reproches éticos;

—Por último, la relación del saber con el ser, bajo la forma de la verdad; llamémosles reproches ontológicos.

Comenzaremos por el examen de lo que se juega en estos tres órdenes.

Se sabe suficientemente todo lo que Lacan debe a Saussure, y cómo, según él, el descubrimiento de Freud sólo se elucida si se pone en evidencia que entre el significante y el significado no hay ninguna relación. Puesto que desde esa no-relación algo del sujeto de la enunciación se sustrae a lo que del enunciado lo dispone como uno-que-es. Ahora bien, es Platón el que se tomará como ejemplo de un error radical sobre este punto. En 1973 Lacan dice en efecto:

El *Cratilo* del llamado Platón está hecho del esfuerzo de mostrar que debe haber una relación, y que el significante quiere decir, por sí mismo, alguna cosa. Esta tentativa, que podríamos denominar, desde donde estamos, desesperada, está marcada por el fracaso, puesto que de otro discurso, del discurso científico [...] viene esto: que el significante sólo se postula de no tener ninguna relación con el significado.

Encontraremos otras apariciones de esta idea de un descrédito científico, o más bien galileano, que afecta al “llamado Platón” de manera irreversible.

Pero ¿este proceso se desarrolla sin ambigüedad? Lacan es el primero en reconocer el genio propiamente cómico que resplandece en los diálogos de Platón. ¿Hay que tomar al pie de la letra las etimologías pasmosas del *Cratilo*? ¿La estrategia de Platón es la de salvar a toda costa la significación del significante? El enunciado central de este diálogo es más bien consumado cuando Sócrates declara que nosotros, los filósofos, partimos de las cosas, y no de las palabras. Esto de que la etimología no es sino vector de comedia intelectual es una tesis profunda sobre lo *serio* de la lengua, opuesta a la superficie lúdica a la cual la sofística de todos los tiempos quiere reducirla. Que la lengua pueda enganchar a la cosa misma, y que sea en el punto de este enganche donde haya que situar al pensamiento filosófico, es lo que apasiona a Platón.

Ahora bien, Lacan, por otra parte, da crédito a Platón, aunque sólo sea en nombre de Sócrates, por esta pasión, y lo hace desde un doble sesgo.

El primero es el de validar en el deseo del filósofo lo que en él se descifra de científicidad al menos ideal. Véase esta declaración de 1960:

Sócrates exigía que aquello con lo cual nosotros tenemos esa relación inocente que se llama *doxa* no nos conforme, sino que nos preguntemos por qué, que no nos consideremos satisfechos sino con esa verdad asegurada que llama *episteme*, ciencia, con el saber que da cuenta de sus razones. Es esto, nos dice Platón, lo que era el asunto del *philosophiein* de Sócrates.

La ciencia, agrega Lacan, es lo que complace a Sócrates. En lo que el filósofo instaura *además*, hasta en la figura de su deseo, aquello de lo que el porvenir, bajo las especies de Ferdinand de Saussure, parece condenarlo.

El otro sesgo concierne a lo que yo decía del enunciado del *Cratilo*: la pasión filosófica por la cosa misma. Lacan señala con preferencia su punto central, por lo que se juega ahí de la relación del Sujeto con la presuposición temible de su goce, la cosa, *das Ding*. Cito, también en 1960:

En una breve digresión de la carta VII, Platón nos dice lo que se busca por toda la operación dialéctica: es simplemente lo mismo de lo que debí valerme el año pasado en nuestra charla sobre la ética, y que llamé “la Cosa”, aquí *to pragma*. Entiéndase si se quiere el gran asunto, la realidad última, aquella de la que depende el pensamiento mismo que ahí se afronta, que lo discute, y que no es, por así decir, más que una de las formas de practicarlo. Es *to pragma*, la cosa, la praxis esencial. La *teoría* es en sí misma el ejercicio del poder de *to pragma*, el gran asunto.

Donde se ve que una carga de origen reconocido, y de poder de anticipación, viene a compensar el veredicto propiamente positivista que afectaría a Platón por haber ignorado las transformaciones posibles del discurso de la ciencia.

Más rigurosa es la condena de la doctrina platónica de la reminiscencia, y de lo que constituye su armazón ontológica, es decir, el tema de la participación de los entes en el ser suprasensible de las Ideas.

En lo esencial, Lacan ve en la reminiscencia un juego de espejos que reconduce el pensamiento al infinito, en la repetición y los dobles de lo imaginario, y que debe suponer un siempre-ya-ahí para normar el vértigo de tales similitudes. Véase por ejemplo lo que se dijo en 1955:

Platón no puede concebir la encarnación de las ideas de otro modo que en una serie de reflejos indefinidos. Todo lo que se produce y lo que es reconocido está en la imagen de la idea. La imagen existente en sí no es, a su turno, más que imagen de una idea existente en sí, no es sino una imagen respecto de otra imagen. Sólo hay reminiscencia.

Este estatus propiamente imaginario de la reminiscencia la bloquea simultáneamente más allá de la verdadera repetición y más acá del poder creador de lo simbólico. Lo que autoriza a Lacan, por una parte, a oponer Platón a Kierkegaard, cuando observa, en 1953, “toda la distancia que hay entre la reminiscencia que Platón es llevado

a suponer en todo acontecimiento de la idea y el agotamiento del ser que se consume en la repetición de Kierkegaard”, y por otra parte, a oponer a la esterilidad imaginaria de las similitudes de reminiscencia la verdadera capacidad de comienzo detentada por el símbolo; estamos de nuevo en 1955, y Lacan declara, inmediatamente después, lo que dice sobre la reminiscencia: “Cuando hablamos del orden simbólico, hay comienzos absolutos, hay creación.”

Así, la doctrina platónica de la reminiscencia, cautiva del remitir al infinito de lo imaginario y de una pre-donación ilusoria, es destituida simultáneamente por un verdadero concepto del automatismo de repetición, y por la potencia de comienzo inmanente del símbolo.

En segundo plano, lo que es más grave, aunque latente, existe la identificación de la Idea platónica como esquema recapitulador de la errancia imaginaria con los arquetipos de Jung, lo que no es, aceptémoslo, una aproximación agradable.

Podríamos ciertamente preguntarnos si el remitir a lo infinito del que Lacan nos habla no es señalado por Platón mismo en la anticipación que hace del argumento del tercer hombre y en todas las aporías con las que acompaña la teoría de la reminiscencia. Después de todo, en su presentación desplegada, la reminiscencia se presenta más como un mito que remite a los ciclos de la existencia que como un concepto cuya operación está reglada. La inmensa construcción que es *La república* economiza toda mención de la reminiscencia hasta el mito terminal de Er el Panfiliano, que no hace ahí otra alusión más que a título de ser lo que vuelve de entre los muertos.

Evidentemente, se podría sostener que la ocurrencia del mito es precisamente en Platón el signo de que el imaginario mantiene al pensamiento bajo la ley de las puras semejanzas, de las analogías sin concepto. ¿El arquetipo de Jung no es constantemente adosado a los mitos? Sí, se podría. Pero, precisamente, ésa no es la opinión de Lacan mismo sobre el recurso de Platón a los mitos. Él indica muy justamente que la ocurrencia del mito es siempre, en los diálogos, el resultado de un cálculo que localiza con precisión el punto en que volver a llevar todo efecto de verdad a las solas consistencias del significante parece aventurado. Dice en 1960: “A través de toda la obra platónica vemos surgir mitos en el momento en que es necesario para suplantar con la hiancia lo que no puede ser asegurado dialécticamente.”

Así, para Lacan, el mito es menos el signo de lo imaginario que el complemento obligado, cuando la comprensión conceptual abre la falla de su incompletitud, del estilo argumentativo.

Sería, por lo demás, una buena aproximación a la obra de Lacan mismo hacer un relevamiento si no de los mitos, al menos de las fábulas, que, así como en Platón, vienen a sustituir en puntos precisos del discurso la consecución significativa tomada en falta.

Lo que me parece limitar más gravemente la crítica de la reminiscencia por Lacan es que no toma en cuenta, en el remitir a lo infinito que supone de lo existente en las ideas y de las ideas entre sí, esa función fundamental de *punto de detención* que Platón llama el Bien. Si liberamos en efecto al Bien de Platón del desecho teológico donde los siglos lo han sumergido, vemos que todo su oficio es designar el punto de alteridad radical de donde todo reenvío y toda relación se encontrarían suspendidos. El Bien hace el oficio en Platón de lugar del Otro, es decir, de lo que, excentrado, sitúa la palabra bajo la ley de la verdad. Es por eso por lo que Platón declara del Bien que no es una Idea, que no es siquiera *ousía*, esa *ousía* que no traducen ni sustancia ni esencia, puesto que habría más bien que decir: lo que del ente está expuesto a la Idea. El Bien es ese lugar donde la idea procede por lo que se expone, sustraída en consecuencia a la idea y a la exposición, y por lo tanto a la *usía*. Es en este sentido en el que Platón puede decir (*La república*, 508e) que el bien es “lo que prodiga la verdad a los conocientes y la capacidad al conocimiento”. Lo que prodiga no es prodigado. Para Lacan esto se dice: no hay Otro del Otro. Para Platón, esto se dice: el Bien no es ni Idea ni lo que del ente se expone a la idea.

En suma, si la reminiscencia no es lo que Lacan dice de ella, es porque lo infinito de la captación imaginaria se encuentra refrenado en un punto de exceso, el Bien, todo cuyo oficio es significarnos que no hay verdad de la verdad.

Haremos la misma objeción, en sustancia, a la severa crítica que Lacan hace del tema de la participación. Esta crítica por lo demás esta marcada por un rasgo cuyo alcance veremos más adelante. Lacan hace como si Platón no creyera ni un solo instante en lo que expone, como si los desarrollos sobre la participación de lo sensible en lo inteligible no fueran más que una especie de burla platónica, una farsa para discípulos de cortos alcances. Véase esta declaración de 1961:

La idea de la participación de cualquier cosa que sea en esta suerte de esencia intemporal que es la idea platónica pone a la luz su ficción y su engaño y hasta un punto tal en *Fedón*, que es verdaderamente imposible no decirse

que no tenemos ninguna razón para pensar que Platón vive menos que nosotros ese engaño.

Que la participación sea un engaño es posible, salvo suponiendo que no es cuestión más que de esto: ¿qué precio debe pagar el pensamiento para introducir, con lo simbólico, la tesis “existe lo Uno”, ahí donde manifiestamente no me es presentado sino lo múltiple? Que todos esos caballos dependan del Caballo, es necesario nombrarlo, como participación o de otro modo, de donde resulta que sea así.

Es conocida la historia de ese cínico que decía que él veía al caballo pero nunca la caballeidad. No se va lejos por esta vía y no es ciertamente la vía donde Lacan se compromete. Puesto que para que la verdad esté a salvo, le hace falta nada menos que la radical trascendencia del Gran Otro, en cuya suma todo el deseo humano participa, encontrar a la vez, como perteneciéndole, los significados que la articulan, y como ente ahí incluido, al objeto que la causa.

Ya sea que Platón haya abandonado progresivamente la participación, como lo sugiere Robin, o bien que ella sólo haya completado su aparato, como lo dice Festugière, no se puede en todo caso sostener que tal señalamiento del modo en el cual lo Uno adviene a lo múltiple sea su última palabra. Esta última palabra hay más bien que buscarla en la doctrina de los géneros supremos y de sus mixtos, desplegada en *El sofista* y el *Filebo*, y en ese manual definitivo de los embrollos de lo Uno que constituye el *Parménides*.

Lacan tiene conciencia de que finalmente en Platón las paradojas de lo Uno no podrían resolverse en la primera imagen que de él da la participación. Estas paradojas existen en número de dos, una y otra mencionadas por Lacan.

En primer lugar, lo Uno platónico se fragmenta no sólo en lo múltiple sensible a lo que se considera que debe ligar, sino en sí mismo, así sustraído dialécticamente a la unidad de su propio Uno. Lacan observará en 1973 que “hay tantos Unos como se quiera —que se caracterizan por no parecerse en nada (véase la primera hipótesis de *Parménides*)”.

Enseguida, lo Uno platónico, así como el Bien era más allá de la *ousía*, superándola con mucho, dice Platón, en prestigio y en potencia, lo Uno es más allá del ser, incompatible con el ser. Para hablar como Lacan, ciertamente, hay lo Uno, pero de ello no se sigue en absoluto que lo Uno es. Ese no ser de lo Uno lo separa de sí, y lo li-

ga al Otro en una torsión constitutiva que sólo el acontecimiento puede soportar. De este Uno paradójico, lo Uno que no es, lo Uno que es lo Otro como tal, Lacan sabe que hay que asignarle el origen en el pensamiento a Platón. Lo dice claramente en *L'étourdit*: “Es la lógica del Éteros lo que está por hacer partir, siendo subrayable que ahí desemboca el *Parménides*, a partir de la incompatibilidad de lo Uno con el Ser.”

¿Qué concluir? Sólo que, sobre este punto, la antifilosofía, manejada con lúcida conciencia, y la perpetua invención abierta a lo que la suscita, de lo que Lacan siempre dio prueba, pone en estado lastimoso, *volens nolens*, al antiplatonismo cuya sombría novedad el siglo XX creyó poner en evidencia.

No debe tomarse a la ligera que Lacan llegue a proclamar, en el seminario *...ou pire*, que “Platón es lacaniano”. Enunciado que compensa con maña el reconocimiento de que Lacan no es platónico, y el de una afinidad en cuanto a la doctrina de lo Uno que esclarece el hecho de que, a veinticuatro siglos de distancia, lo que no es poco, la discusión entre ellos nunca haya podido cesar –salvo con la muerte.

Pero como desde todas partes, en compensación de los horrores del siglo XX por esta separación temporal, se nos convoca a la ética, vocablo que en 1955 Lacan, me parece, honró ante todo el mundo, y con fines menos aleatorios, veamos lo que se enuncia al respecto de Platón.

Platón, como cabe esperar, fija ante los ojos de Lacan esta postura obligada del filósofo, que es también una impostura, y que resulta de lo que se sostiene, en tanto que sujeto y para los otros, en el discurso del maestro. Hay sobre ese asunto en el seminario de 1960 una fórmula pintoresca, y que no es inalienable.

Platón, dice Lacan, es un maestro, uno verdadero: un maestro del tiempo en que la ciudad se descompone, arrebatado por los vientos democráticos, preludio de los tiempos de las grandes confluencias imperiales. Es una especie de Sade más divertido.

Sobre este “Sade más divertido” puedo imaginar que, suponiendo que Platón haya tenido los parámetros anacrónicos de su comprensión, lo habría dejado un poco pensativo.

Sin embargo la posición del maestro no es unívocamente cuestionable; lejos de ello. Es incluso a partir de su potencia como Lacan

intenta discriminar a la ciencia moderna, la galileana, de lo que los griegos llaman “ciencia”, *episteme*. Así, en 1964, Lacan enuncia que “lo que distingue a la ciencia moderna de la ciencia dentro de los lindes de lo que se discute en el *Tehtetos*, es que, cuando la ciencia se eleva, siempre está presente un maestro”. Se podría pues creer que la ausencia de maestro signa la modernidad. Sin embargo, Lacan concluye, apareando a fin de cuentas a Freud y Platón: “Sin ninguna duda, Freud es un maestro.” La maestría no es griega, o pregalileana, por sí misma. Ella se conjunta a toda ciencia “que se eleva”, signa los comienzos, antiguos y modernos.

Dicho esto, el punto polémico permanece, contra ese Sade tomado por el genio cómico. Pero su rasgo más importante reside en aquello con lo cual hace contraste, y que es la figura de Sócrates. Todo un tramo de la crítica de Platón por Lacan no es posible sin haberlo antes distinguido radicalmente de lo que es sin embargo su ficción central, el personaje (o la persona, ahí está todo el problema) de Sócrates.

Lacan no es por cierto el primero en dedicarse a la operación de este reparto. Hegel, Kierkegaard, Nietzsche y muchos otros lo han precedido. Pero en él este reparto se opera según la canónica de los discursos. Discurso del maestro para Platón y para Sócrates, mediante un giro histórico sorprendente, discurso del analista. Lo que entre paréntesis indica hasta qué punto, para Lacan, la capacidad de sostener el discurso del analista es distinguida de toda referencia no sólo a las instituciones y profesiones, sino incluso de la invención teórica de Freud. Porque, fuera de Freud, yo creo que el único analista con el que Lacan podía identificarse era Sócrates.

Lacan llega incluso a demandar, desde 1953, que se compruebe “en Sócrates y su deseo el enigma intacto del psicoanalista”. Tal es su fórmula. Y más aún, en 1960, testimonio de su voluntad casi ingenua de convencernos de que *El banquete* no es una ficción de Platón, sino una especie de relato real, dispone como imperativo de lectura “tomar *El banquete* como una suerte de informe de sesiones psicoanalíticas”.

Anuncio sin demora que, reacio a la partición, verteré sin dañar el crédito de Platón, del que Sócrates es a mi juicio una ficción dilucidatoria, todas las razones que hacen reconocer en Sócrates al primer analista histórico.

Estas razones son principalmente dos.

La primera es que Sócrates se presenta como sujeto supuesto sa-

ber sobre el amor. Lacan martillea que aquello en lo que se apoya Sócrates es una ignorancia sobre todas las cosas salvo sobre el eros. Esta suposición primera de un saber acerca del eros es lo que exige de parte de todos un amor de transferencia por Sócrates. Lacan, en sesiones sorprendentes del seminario sobre la transferencia, muestra cómo la relación transferencial de Alcibíades hacia Sócrates, hacia su tesoro, *agalma*, del que Sócrates es detentador, y que es propiamente lo que él sabe del amor, es interpretada y desviada por Sócrates hacia Agatón. La imposibilidad analítica de Sócrates hace aquí maravillas, al establecer que lo que Alcibíades le demanda no podría tenerlo más que reconociendo, en Agatón, el brillo de su carencia.

La segunda razón que funda la capacidad de analista de Sócrates —y ahí verdaderamente es sin ninguna duda de Platón de quien se trata— es la estricta implicación de la verdad en el universo del discurso. Sócrates-Platón es el que hace advenir en la historia, más allá de los sofistas, y contra ellos, el hecho de que lo que está en juego en la lógica del significante, en tanto que consistente y ligada, es la posición de la verdad. Entre muchos otros, citemos este desarrollo de 1960:

Lo que Sócrates llama ciencia es lo que se impone necesariamente a toda interlocución en función de una cierta manipulación, de una cierta coherencia interna ligada, o que él cree ligada, únicamente a la pura y simple referencia al significante.

Lacan subraya que Sócrates, sobre este punto en posición de origen, no es un humanista, no es aquel que devuelve el hombre al hombre. Señala con razón que la fórmula “*el hombre es la medida de todas las cosas*” es sofística, y no socrática. La fórmula de Sócrates, nos dice Lacan, es más bien “*devolver la verdad al discurso*”.

Se ve hasta qué punto no es sino sustrayendo a Sócrates de Platón, aislando esta ficción operatoria del tejido filosófico donde ella opera, como Lacan puede mantener con Platón la distancia irónica que impone el discurso del maestro.

La verdad es sin duda, más bien, que la posición del discurso del analista, tanto sobre el amor como sobre la primacía de la consistencia significante, Platón es apto para ocuparla lo mismo que la de maestro. La enseñanza preciosa para nosotros, desde el momento en que hagamos una conjunción de lo que Lacan separa para sus pro-

prios fines, es que la filosofía es siempre diagonal a los cuatro discursos. Ella retiene simultáneamente, composibilita como ejercicio del pensamiento, la conminación del maestro, la interrupción proferidora de lo histérico, el raciocinio científico de la universidad y la sustracción del analista. Es en este sentido en el que los diálogos de Platón fundan la filosofía, mediante el libre juego que establecen, al abrigo de la forma literaria, entre regímenes dispares del discurso.

Pero esta plasticidad de la filosofía es también lo que le permite enseñar mediante el *impasse*. La aporía platónica acompaña la atopía de sus discursos. Esta atopía, Lacan la señala como lo propio de Sócrates, en el elogio que hace de él Alcibíades. Se siente que Lacan se identifica con esta diagonal de los vínculos. ¿Pero no es ella el sitio mismo del filósofo, tal como Platón enumera sus condiciones en un texto singular del libro VI de *La república*? Platón nos dice en efecto que, para que haya un filósofo, hacen falta circunstancias excéntricas, yo diría deslocalizantes, que enumera así: el exilio, el nacimiento en una pequeña ciudad desconocida, venir de un oficio común y pasar a la filosofía mediante un movimiento propio inexplicable, ser enfermo, o de una salud precaria, o disponer de un signo demoníaco interior. Nada, en suma, menos “normal” que el filósofo. Por eso, si es un maestro, lo es anormalmente, en la retracción y la denegación de la disposición oficial de las cosas y de los discursos. Esto sólo se lo permite el atajo subversivo de los registros del discurso, y ser, bajo la ley sistemática del concepto, el que profiere e interrumpe, el que raciocina y el que se calla.

¿Quiere decir que de oficio se reconocerá al filósofo una disposición ética? No es, se sabe, la posición de Lacan. Siempre presa del tema de la disyunción entre Sócrates y Platón, imputa a este último una especie de sentimentalismo moral, una *Schwärmerei*, que lo hace ceder sobre la exigencia pura de la consistencia significativa, y de lo que ella implica de frente a frente con la vida. A diferencia de Sócrates, Platón no tendría la impassibilidad del analista, y ésta es la razón por la cual, en términos éticos, Aristóteles es superior a él. Véanse estos enunciados de 1960:

Lo que llamo *Schwärmerei* de Platón es haber proyectado sobre lo que llamo el vacío impenetrable la idea del bien supremo. Para reunir nuestra experiencia, he procedido en parte a lo que se puede llamar la conversión aristotélica respecto de Platón, que sin ninguna duda en el plano ético es para nosotros superado.

Dije hace un rato lo suficiente sobre la función del Bien para que ustedes comprendan mi reticencia a admitir esta constatación de una irremediable superación de Platón en el orden de la Ética. Puesto que la doble función del Bien, la de punto de detención excentrado en la recurrencia de lo real, y la de prohibición lanzada sobre toda verdad de la verdad, no podría convocarnos a un sentimentalismo supersticioso. Lo que Platón pone en escena es más bien del orden de la apelación a un arrancamiento, a una conversión, a una ruptura aventurada con la dimensión serial de toda situación instalada. Nosotros llamamos verdad filosófica, escribe en el libro VII de *La república*, al retorno del alma de una suerte de día oscuro hacia el día verdadero, o al ascenso hacia lo que del ente es su faz expuesta a la Idea.

Este “retorno”, leo ahí, es para el sujeto —lo que Lacan declaraba excluido por la teoría de la reminiscencia— un comienzo absoluto. Es cierto que desviarse de semejante retorno, acomodarse al día oscuro, prosperar en el orden establecido, o en lo que Lacan nombra el servicio de los bienes, son cosas que están en el fundamento de toda ruindad. Si la ética es no consentir a lo ruin que yace en nuestra simple apropiación de lo que se presenta, entonces la “verdadera filosofía” en el sentido de Platón, la del retorno, es por sí misma, siempre, una proposición ética.

Agreguemos que lo que rige la posibilidad de semejante retorno no es el Bien supremo concebido como proyección imaginaria en el vacío impenetrable. Es más bien, y Platón lo sabe perfectamente, aunque no sea más que después de la muerte de Sócrates, la convocatoria de tal vacío por las paradojas de lo Uno, paradojas que yo nombro por mi parte las del ultra-Uno, o sea un acontecimiento, un encuentro, una precipitación incalculable de lo que adviene. Ahora bien, de este ultra-Uno que requiere nuestra conversión es Platón quien emprendió la investigación sistemática, ya en *La república*, cuando subraya que el Bien no se deja pensar y nombrar sino en una lengua metafórica extraída del vacío donde el pensamiento se le enfrenta, pero mucho más aún en *El sofista* o en *Parménides*.

Es que sin duda Lacan identifica demasiado sobre este punto a Platón y Parménides, a despecho del parricidio de *El sofista*, homicidio del padre que habría podido evitar. Esto nos lleva a las puertas de la dimensión propiamente ontológica del litigio.

En 1973, Lacan hace el reproche a Parménides de haber fundado la tradición filosófica sobre la suposición de que el ser piensa. Y

es cierto que un fragmento de Parménides dice que “lo mismo es a la vez pensar y ser”. Ahora bien, en la representación que tiene de la Idea platónica, Lacan discierne la búsqueda de una especie de nivelación del saber y del ser, de equivalencia entre los dos. Siempre en 1973: “En Platón, la forma no se sabe ya lo que dice. Ella es real, en el sentido de que sostiene al ser en su copa, pero colmada. Ella es el saber del ser.”

Así, para Lacan, la filosofía insiste en considerar al ser en la copa [*coupe*, que también significa “corte”] del saber, insiste en desear, para fundar su dominio, que el ser esté a nivel, hasta el tope, del saber. Y es lo que la Idea platónica, que es el ser real de un saber hipostasiado, realiza.

Ahora bien, para Lacan, el descubrimiento de Freud consiste en que hay ser fuera del saber, y que entre el pensamiento y el ser hay una discordancia, una falla, donde se despliega el efecto de sujeto como tal. Él lo dirá así, inmediatamente después del pasaje sobre Platón: “Hay relación de ser que no se puede saber. Es aquello sobre cuya estructura interrogo en mi enseñanza.”

La oposición es clara. Ella excluye en apariencia que el psicoanálisis pueda estar bajo el signo de la Idea.

Se podría discutir una vez más la interpretación lacaniana. Y es que los géneros supremos de *El sofista*, especialmente la Idea del Otro, atestiguan que es también en la posición del no-ser como tal como se establece la intelección. Las ideas no pueden ser el simple esquema de una completación del ser por el saber, puesto que son mixtas, de lo cual la clave está en lo que, por la posición del Otro, afecta, infecta al ser, con una parte paradójica de no-ser. Es también el sentido mismo de la conclusión aporética del *Parménides*: si se quiere plegar sólo al saber la figura decisiva de lo Uno, se desembarcará en la conclusión nihilista insostenible de que nada es, ni lo Uno ni los otros respecto de lo Uno. Es decir que, para Platón, se requiere otra vía, que asuma que en efecto, para retomar los términos de Lacan, hay relación de ser que no se puede saber. Digamos que hace falta ahí una experiencia, una ocurrencia, cuyo azar es irreductible a lo que se sabe. Y no carece de importancia observar que en esos dos diálogos fundamentales no es Sócrates quien habla sino el Extranjero de Elea, o el viejo Parménides, que es improbablemente ficcionado en la desaprobación, incluso en el des-ser de su propio pensamiento.

Pero lo que me retendrá más es la suposición de que, en el pun-

to mismo en que Lacan se aleja de la Idea, es el matema lo que entra en escena.

En *L'étourdit*, Lacan retoma el tema de una superación de Platón debida a los estrictos desarrollos del discurso de la ciencia. Se trata esta vez del descubrimiento por Gödel de fórmulas del lenguaje de la aritmética formalizada del primer orden, que, aunque semánticamente verdaderas, son indecidibles en ese cálculo. A él le parece que esta indecidibilidad estructural refuta lo que Platón supone en el *Menón*, a saber que las ideas matemáticas son innatas, como Sócrates lo experimenta con un esclavo respecto del problema de la duplicación del cuadrado. Porque si la matemática existe en la forma de la Idea eterna, inscrita como tal en la parte dianoética de nuestra alma, es necesario que ella sea siempre *decidida*. Lo que el teorema de Gödel prohíbe, al parecer, sostener. Hay pues ahí, dice Lacan, “progreso sobre lo que del *Menón* resta cuestionar acerca de lo que es enseñable”.

Sin embargo, este progreso se paga como siempre con una pérdida que concierne, en un universo reglado por la ciencia, al poco de fe que se puede acordar a la opinión verdadera. Puesto que, continúa Lacan, “la opinión verdadera de la que en el *Menón* hace sentido Platón no tiene para nosotros más que ausencia [*ab-sens*] de significación, lo que se confirma con la referencia a la de nuestros bienpensantes”. Típico, dicho sea de paso, de las declaraciones violentas con las que Lacan, ese maestro rebelde que solía acribillar lo poco de consistencia de nuestra época.

Lacan se propone remediar esta pérdida —que es, hay que subrayarlo, la consecuencia de que la ciencia no sostiene ya la Idea en el sentido de Platón— mediante, dice él, “un matema que nuestra topología nos suministra”. Al menos presenta este recurso como una tentativa.

Ahora bien, ¿quién no sabe que la matemática es en Platón mismo una condición indispensable para remediar, desde el sesgo de la Idea, la pérdida de verdad a la que nos exponen los sofistas? ¿La dimensión más platonizante de Lacan no sería la constancia en él de la referencia a lo que, por no tener ninguna relación con la realidad, es más apto para abrir a lo real, cuyo único paradigma disponible es para ambos la matemática?

Por cierto, lo que se podría llamar la *colocación* de la matemática en sus aparatos de pensamiento respectivos disyunta una vez más a Platón y Lacan. Para Platón, como se sabe, el pensamiento matemático, o *dianoia*, no es más que el vestíbulo de la dialéctica. Es *meta-*

xu, entredós, a media distancia de la *doxa* y del verdadero *episteme*. Para Lacan, en contrapartida, el tipo de acceso a lo real que abre lo lógico-matemático está, para el discurso analítico, en posición de ideal improbable y supremo. Lo dice con fuerza en el seminario 20, decididamente un texto inagotable: “La formalización matemática es nuestra meta, nuestro ideal. ¿Por qué? Porque sólo ella es matemática, es decir, capaz de transmitirse íntegramente.”

Se puede pues decir que para Platón la matemática es propedéutica, mientras que para Lacan el matema es normativo.

Observamos además diferencias en cuanto a lo que es acentuado y descartado en la matemática por uno y por otro.

En Lacan la matemática es recibida como formalización, es decir como potencia de la letra. Es desde este punto de vista que tiene sentido el enunciado particularmente radical que se encuentra en ese mismo seminario: “sólo la matematización alcanza a un real, y por eso ella es compatible con nuestro discurso, el discurso analítico”. Sólo la matematización. La expresión es muy fuerte. Y subrayaremos que, de la posición oficial que ella ocupaba según vimos hace un rato, respecto de lo simbólico, o respecto de la transmisión, la matemática pasa esta vez, respecto de lo real, a una posición de compatibilidad. La matematización es a la vez, para el discurso analítico, el ideal disponible de una transmisión integral, y ese real como *impasse* de la formalización con el cual lo que de real adviene al sujeto de un análisis puede y debe coexistir.

Para Platón, la fuerza de la matemática es también que ella accede a lo real, real al cual Platón da el nombre de inteligible, y al que, como Lacan, distingue de la realidad, a la que nombra sensible. Pero no es la formalización lo que constituye ese poder. Ahora bien, este funcionamiento axiomático violenta al pensamiento, tiene algo de coercitivo y de ciego. Es por eso por lo que sólo el remontarse dialéctico al principio puede disponer a la matemática en el esclarecimiento de su propio poder.

¿Una concepción formalizante moderna se opone aquí a una concepción hipotético-deductiva clásica? Eso sería sin duda desconocer la función del axioma en Lacan, llevado hasta el punto de que se puede sostener que, para él, el Sujeto es menos el efecto de una causa que la consecuencia de un axioma. Eso sería al mismo tiempo desconocer la función de la letra y del matema en Platón, función de la que se ve que el acto es la única salida para las paradojas de lo Uno. Y este Uno supernumerario que contiene en sí el vacío que

convoca, y que yo llamo acontecimiento, ¿no es al fin reductible a la letra que lo nombra? ¿No es, respecto del alfabeto establecido de las situaciones, esa letra de más, desprovista de toda significación, pero con la cual otras palabras, y significaciones inauditas, son en adelante posibles, al precio de una obligada fidelidad con lo que adviene? Letra cuya inscripción en demasía, y sólo ella, justifica que el filósofo pueda ser, como Platón lo indica en el libro v de *La república*, “aquel cuya vida es un despertar [*upar*] y no un sueño [*onar*]”.

Alejémonos un poco de la presión de los textos; veamos las cosas un poco más de lejos, incluso aunque, como lo sostiene Lucrecio, la verdad vista de lejos es siempre melancólica. ¿Quién, en la historia de nuestro pensamiento, ha tratado de casar, en una disposición única, la intensidad subjetiva de la que sólo el amor es pródigo con la severa transmisión por el matema? Sí, ¿quiénes, si no Platón y Lacan, se han arriesgado a sostener a la vez que el proceso de la verdad no puede cumplirse sin alguna transferencia cuya demanda de amor es la clave y que no puede transmitirse sin algún matema cuyo axioma es la forma? ¿Quiénes pueden escribir sobre la puerta de su escuela, puesto que ambos las fundaron —y que, bajo el nombre de Escuela de la Causa Freudiana, la de Lacan continúa, y hay que deseárselo al menos la duración de la Academia—, sin prever quién será su Damascio,* sí, quiénes pueden escribir la doble máxima de que nadie entre aquí si no es geómetra, o lógico, o topólogo, y de que nadie entre aquí si duda en sostener, en los efectos radicales de un encuentro, la intensidad atópica, asocial, de la desvinculación amorosa? Platón y Lacan al menos han trabajado ambos, y sobre bordes diferentes, en el señalamiento de ese extraño complejo de condiciones para el pensamiento que reúne oscuramente la locura de la pasión y la beatitud de la demostración.

En el momento de concluir me viene la idea de que esta relación retorcida y compartida de Lacan y Platón, que sin embargo exceptúa a Lacan de la *doxa* antiplatónica, encuentra su síntoma, que a continuación interpreto, en la extraña convicción repetida, donde se mantiene Lacan, de que Platón nos ha ocultado su pensamiento más de lo que lo ha expuesto. Hemos visto ya que a propósito del *Fedón* Lacan insinuaba que Platón embaucaba a sus discípulos sobre el tema hueco de la participación. Hay un texto aún más singular,

* Damascio (nacido alrededor del año 470) perteneció a la llamada escuela ateniense del neoplatonismo, pero, a diferencia de sus precursores, negó la posibilidad de establecer racionalmente la jerarquía de los seres a partir de lo Uno. [T.]

donde Lacan declara que toda la construcción política de *La república* —que es, dice él, una especie de criadero de caballos bien mantenido—, Platón también nos la expone con un sentimiento de su horror absoluto. Esa ciudad perfecta sólo sería una ironía desahogada sobre lo que Platón abomina, con una abominación evidente, y que es, dice Lacan, la de todos. Es llevar demasiado lejos la imagen de un Platón que oculta su pensamiento real detrás de su pensamiento explicitado. Pero tal es la posición de Lacan. Después de una conversación con Kojève, Lacan informa que su certidumbre común es que Platón oculta lo que piensa, por lo que se siente autorizado a demandar cierta indulgencia: “No deberán resentirse conmigo si no les doy la última palabra de Platón, puesto que esa última palabra Platón está muy decidido a no decírnosla.”

¿Este Platón simulador no es, después de la separación de la ficción Sócrates y de su maestro, un segundo medio para mantener sobre la filosofía propósitos ambiguos? ¿Cómo decidir, si *La república* entera es una impostura irónica, que se habla de lo que piensa Platón, o de lo que im-piensa, que se habla de la filosofía o de su contraria, la sofística? A pesar de lo cual, atribuyendo sólo a Sócrates la posición del discurso analítico, se dice sin decirlo que la filosofía ha sabido anticiparlo.

Postularemos pues que la antifilosofía, como lo prueba lo que se dice sobre Platón, es un dispositivo de duplicidad. Sin que haya ahí un juicio. Puesto que tal duplicidad es una operación. Puesto que debe constituirse como figura independiente del pensamiento y del acto, el psicoanálisis, así como la política, o la poesía, o el amor, o la ciencia, debe distanciarse explícitamente de la filosofía. Puesto que toca al sujeto, al ser, a la verdad, a la ética, el psicoanálisis debe atravesar y mellar a la filosofía. En su disposición lacaniana, el psicoanálisis está siempre atravesando por lo menos al amor y la matemática, que son uno y otra, en tanto que procedimientos genéricos, condiciones de la filosofía. Lacan no deja escapar todo lo que se abre de acceso a tales condiciones desde el sesgo de la filosofía, o sea, por así decir, del *otro costado* de tales procedimientos. Otro costado, entiendo, para quien como él, y tal cual lo ha repetido, extrae todo de su experiencia clínica.

La antifilosofía señala la ambigüedad de sus dos relaciones, una de distancia, la otra de traspaso. Sócrates y Platón, Platón el simulador y Platón el sincero, distribuyen, en la alternancia del elogio y de la reprobación, las dos funciones inmanentes de la antifilosofía,

funciones que se contraponen, y cuya contraposición se lee en que ese “anti”, función de distancia, sostiene también la afirmación de “filosofía”, función de traspaso.

Lacan dice en alguna parte, estoy seguro, sin haber esta vez encontrado dónde, que si hay quienes creen que el análisis es la continuación de los diálogos platónicos, se equivocan. Y que conste, porque me importa tanto como a él que el psicoanálisis sea severamente discriminado de la filosofía. Pero él se pregunta también, y ahí yo sé perfectamente dónde, en el seminario del 19 de mayo de 1954, si “nosotros deberíamos llevar la intervención analítica hacia diálogos fundamentales sobre la justicia y el coraje, en la gran tradición dialéctica”. Que conste también. Son esta vez los diálogos platónicos los que continúan el análisis, o lo concluyen. Torsión del esquema antifilosófico.

Señalaremos que la palabra “coraje”, entre su examen en el *Lachès* y su discreta insistencia en Lacan, es por sí sola una razón suficiente para haber intentado aquí el apareamiento de dos nombres, Platón, Lacan; puesto que hace falta sin duda un poco de coraje en el pensamiento para sostenerse, y ése es mi intento, en el cruce de lo que esos dos nombres han recubierto de esencial para mí. Cruce en torsión, sin unidad de plan, entre la antifilosofía y la filosofía. Cruce que subsume en el fondo un solo imperativo, que podría formularse así: Trata de sostenerte en el punto donde al menos una verdad procede. Tú advendrás ahí como ese sujeto del que tal verdad es la materia del ser. No es que sea del ser de donde tú vienes, sino, por el contrario, de lo que ha surgido, acontecimiento o transer. Surgimiento cuyo haber-tenido-lugar no será verificado más que en tanto que por tu actividad fiel habrá tenido lugar.

O también, y para concluir: acepta permanecer, suspendido y laborioso, sin ceder, entre la indecidibilidad del acontecimiento y la indiscernibilidad de la verdad.

Esta página dejada en blanco al propósito.

LA ESCRITURA DE LO GENÉRICO

Esta página dejada en blanco al propósito.

1. *El imperativo y su destinación*

El abordaje: versos de *mirliton*, una “*mirlitonnade*”* escrita por Beckett hacia 1976. *Mirlitonnade* bastante singular, cuando se ve que acopla a Mirliton y Heráclito El Oscuro:

Flujo causa
que toda cosa
aún siendo,
cada cosa,
luego ésa,
incluso ésa,
aún siéndolo
no lo es.
Hablémoslo.

Hablar será siempre en Beckett un imperativo, pero un imperativo para el equilibrio o la indecidibilidad de cada cosa. La cosa no es retirada, es mostrable, es *esa cosa*, que sin embargo, una vez determinada, oscila según su flujo entre el ser y el no-ser. Se puede entonces decir que la escritura, el “hablémoslo”, se sostiene en el lugar de una decisión en cuanto al ser de la cosa, decisión de la que bien se ve —aunque no sea más que porque conviene ahí la forma de la “*mirlitonada*”— que no será nunca relevada por una dialéctica. Que la cosa pueda mantenerse simultáneamente en el lugar donde ella es y en el lugar donde ella no es se da en la imagen del flujo, pero ese flujo no es nunca la síntesis del ser y del no-ser, no se confunde con el Devenir hegeliano.

La escritura va a establecerse en el punto en que la cosa, al bor-

¹ Este texto fue pronunciado en 1989, en el marco de las Conferencias del Perroquet. Se publicó como fascículo de esas conferencias y es hoy inhallable. Debe tomarse en cuenta que después Samuel Beckett falleció. Y que *Worstward Ho* fue traducido al francés, admirablemente, por Édith Fournier, bajo el título *Cap au pire*, Minuit, 1991.

de de su desaparición, requerida por el no ser de su flujo, es expuesta a la pregunta indecible de su estabilidad. Tal es precisamente la razón por la cual, no estando nunca destinada por lo que es inmovilizado en su ser, la escritura se presentará, respecto de la incertidumbre de la cosa, bajo las especies de un imperativo.

Lo que este interminable imperativo debe tratar, si es en toda generalidad el astil de oscilación entre el ser y el no ser, la balanza y la pesada de la cosa, se transforma también en cierto número de *preguntas*.

El pensamiento de Lacan organizó la Crítica en torno de tres preguntas: ¿qué puedo saber?; ¿qué debo hacer?; ¿qué puedo esperar? Hay también tres preguntas en Beckett, tomadas en una analogía irónica que caracteriza su relación con la filosofía. Se encuentran claras estas tres preguntas en los *Textos para nada*. Veamos esta variante:

¿Adónde iría si pudiera irme? ¿Qué sería si pudiera ser? ¿Qué diría si tuviera una voz?

La triplicidad interrogatoria descansa sobre *ir, ser y decir*. Tal es la triple instancia de un “yo” transversal a las preguntas, sujeto captado en el intervalo del ir, del ser y del decir. Hasta 1960, y un poco más allá, en lo que es la parte más conocida de la obra de Beckett, el “personaje” será, en todas partes y siempre, el hombre de un trayecto (ir), el hombre de una inmovilidad (ser) y el hombre de un monólogo (decir).

Podemos luego, captados por este triplete de situaciones elementales del sujeto, subrayar lo que yo llamaría la tendencia fundamental de Beckett a lo *genérico*. Se entenderá por este deseo “genérico” la reducción de la complejidad de la experiencia a algunas funciones fundamentales, el tratamiento mediante la escritura sólo de aquello que constituye una determinación esencial. Escribir es para Beckett un acto reglado por un severo principio de economía. Requiere sustraer, y cada vez más, todo lo que haga la figura de la ornamentación circunstancial, todo lo que es un divertimento lateral, para exhibir, para *desatar* las raras funciones a las cuales la escritura puede y debe atenerse si tiene por destino decir la humanidad genérica. Inicialmente, al comienzo de esta prodigiosa indagación sobre la humanidad que es el arte de Beckett, lo cierto es que tales funciones son en número de tres: ir, ser y decir.

La sustracción de los ornamentos tiene su metáfora interna en las “novelas” de Beckett: los personajes, que *realizan* la ficción de la escritura genérica, pierden, a todo lo largo del texto, sus predicados inesenciales, hábitos, objetos, posesiones, partes de cuerpos y fragmentos de lenguaje. Beckett hace la lista de lo que debe ser perdido para que advengan las funciones genéricas. Y no deja de cubrir a esos ornamentos y posesiones vanas de epítetos desagradables, señalando así que no es sino perdiendo y disipando esas calamidades laterales como se puede aprehender la esencia de la humanidad genérica. Véase, por ejemplo, una de las listas en *Fragmentos de teatro, II*:

Trabajo, familia, tercera patria, historias de nalgas, arte y naturaleza, fuero interno, salud, alojamiento, Dios y los hombres, otros tantos desastres.

La sustracción de los “desastres” produce en la prosa un dispositivo ficcional de despojamiento. Es, creo, muy importante relacionar este dispositivo con su función de pensamiento, puesto que ha sido demasiado a menudo interpretado, mediante una toma al pie de la letra de lo que no es más que una figuración, como un signo de que, para Beckett, la humanidad es una devastación trágica, un desamparo absurdo. ¡Permítaseme decir que es ése un punto de vista de propietario, para quien las posesiones son la única prueba del ser y del sentido! En realidad, cuando Beckett nos presenta un sujeto en el colmo de su despojamiento, se trata de que ha *logrado* perder, *volens nolens*, en los avatares de la experiencia, todas las ornamentaciones circunstanciales desastrosas.

Hay que repudiar las interpretaciones de Beckett que pasan a través de la mundanidad “nihilista” del vagabundo metafísico. Aquello de lo que Beckett nos habla es mucho más *pensado* que esa desesperación de salón. Muy cercano a Pascal, Beckett se propone sustraer la figura de humanidad a todo lo que la aleja, de modo de poder examinar la articulación íntima de sus funciones.

El dispositivo ficcional del desnudamiento es ante todo un operador de *presentación*, progresivamente depurado, de los “personajes”. Es también, en la carne de la prosa, un proceso absolutamente flagrante que va, entre los primeros escritos de Beckett y los últimos, hacia una especie de quiebre *que somete la prosa a un poema encubierto*. Y es finalmente un estrechamiento de la metafórica en torno a un *stock* o repertorio finito de términos, cuya combinación y recurrencia organizan finalmente el conjunto del pensamiento.

El texto de Beckett se orienta poco a poco hacia una economía que yo denominaría naturalmente antigua, o categorial. Ya hemos visto que las funciones primitivas son el movimiento, el reposo y el logos. Si nos apercebimos, y cómo no percibirlo, de que a partir de 1960 el centro de gravedad se convierte en la cuestión de lo Mismo y de lo Otro, y más particularmente en la cuestión de la existencia, real o potencial, de lo Otro, se sostendrá que lo que es tramado en el recorrido de la obra son los cinco géneros supremos de *El sofista* de Platón. Estos géneros son los conceptos latentes para captar la existencia genérica de la humanidad, y subtienden el despojamiento prosódico como aquello a partir de lo cual un pensamiento de nuestro deseo es posible. Se dirá que esos géneros supremos: el Movimiento, el Reposo, lo Mismo, lo Otro, el Logos, variantes desfazadas de la proposición platónica, constituyen las señales, o los términos primitivos, para una axiomática de la humanidad como tal.

A partir de esos términos axiomáticos se puede aprehender cuáles son las preguntas propias de la obra de Beckett, aquellas que organizan la ficción de una humanidad que trata y exhibe una reducción funcional orientada hacia la esencia, o la Idea.

Me resigno a no tratar mas que cuatro de estas preguntas. La obra de Beckett es una suma, a la vez teológica y a-teológica (no se puede agotar aquí su disposición). Esas cuatro preguntas son:

1] La del *lugar del ser*, o más precisamente la de la ficción de su verdad. ¿Cómo una verdad del ser entra en la ficción de su lugar?

2] La del *sujeto*, que para Beckett es esencialmente una cuestión de identidad. ¿Mediante qué procesos el sujeto puede esperar llegar a una identificación de sí mismo?

3] La de “*lo que pasa*”, la de “lo que adviene”. ¿Cómo pensar ese suplemento del ser inmóvil que es el acontecimiento? Tal problema está para Beckett estrechamente empalmado al de las capacidades del lenguaje. ¿Es posible *nombrar* lo que pasa o adviene, *en tanto* que adviene?

4] La de la *existencia del Dos*, o la de la virtualidad del Otro. Ésta es la pregunta que anuda interminablemente toda la obra de Beckett. ¿Existe la posibilidad de un Dos efectivo, que estaría en exceso sobre el solipsismo? Diremos también que se trata de la pregunta sobre el amor.

2. *Lo negro gris como lugar del ser*

Puesto que la axiomática originaria es la de la errancia, la de la inmovilidad y la de la voz, ¿se puede captar a partir de este triplete una verdad cualquiera de lo que es, en tanto que es? El operador de verdad no es nunca cualquiera. Para Beckett, que es un artista, tal operador es un dispositivo de ficciones, y, en tal dispositivo, la pregunta se convierte en la de un lugar. ¿Hay un lugar del ser presentable en el dispositivo ficcionante de modo que se vuelva transmisible el ser mismo de ese lugar del ser?

Si consideramos el conjunto de la obra de Beckett, comprobamos que hay en realidad una especie de trenzado de dos localizaciones ontológicas, localizaciones que tienen la apariencia de ser opuestas una respecto de la otra.

La primera localización es una clausura: disponer de un lugar cerrado, de modo que el conjunto de los rasgos del lugar del ser sean enumerables y exactamente nombrables. La meta es que el “lo que se ve” sea coextensivo al “lo que se dice”, bajo el signo de lo cerrado. Es por supuesto el caso de la pieza donde están encerrados los personajes de *Fin de partida*, y es también la habitación donde Malone muere (o no muere) o la casa de Monsieur Knott en *Watt*. Es también la arena cilíndrica de *El despoblador*. En el texto que se llama *Verse* Beckett escribe esto:

Lugar cerrado, todo lo que hace falta saber para decir es sabido.

Tal es exactamente la ambición del dispositivo de ficción respecto de la pregunta del lugar del ser, cuando este dispositivo es el de la clausura: una estricta reversibilidad entre la visión y la dicción, en el registro del saber. Se necesita aquí una localización particularmente ascética.

Pero hay un muy distinto dispositivo, que es por el contrario un espacio abierto, geográfico, un espacio de recorrido, y de variedad de recorridos. Es por ejemplo el campo, llanuras, colinas y bosques, donde Molloy desarrolla la búsqueda de su madre, y Moran la búsqueda de Molloy. Son también la ciudad y las calles de *El expulsado*, e incluso, tendiendo hacia una abstracción uniforme, el subterráneo de lodo negro donde, en *Cómo es*, reptan las larvas de la humanidad esencial. Son, más aún, los bellos cerros escoceses o irlandeses cubiertos de flores, donde deambula en la felicidad la vieja pareja de *Basta*.

En esos espacios de errancia como en los lugares cerrados, la tendencia de Beckett es llegar a la supresión de todo ornamento descriptivo. Se desembocará en la imagen filtrada de la tierra y del cielo, lugar de errancia, por cierto, pero lugar que en sí mismo es como una inmóvil simplicidad. En el texto que se llama *Sin* se encuentra una depuración última del lugar del trayecto, o del espacio posible para todo moverse:

Cielo gris sin nube ni un ruido nada que se mueva tierra arena gris ceniza. Pequeño cuerpo mismo gris que la tierra el cielo las ruinas sólo en pie. Gris ceniza a la redonda tierra cielo confundidos lejanos sin fin.

Al término de su depuración ficcional se podría llamar al lugar del ser (o al dispositivo que comprueba la pregunta del ser en la forma del lugar) un “negro gris”. Esto podría bastar.

¿Qué es el negro gris? Es un negro tal que ninguna luz es supponible en contraste; es el negro incontrastado. Este negro es suficientemente gris para que ninguna luz pueda serle opuesta como su Otro. Abstractamente, el lugar del ser es ficcionado como un negro suficientemente gris para ser antidialéctico, separado de toda contradicción con la luz. El negro gris es un negro que debe ser recibido en su disposición propia y que no está en pareja con nada.

En este negro gris que localiza al pensamiento del ser se opera una progresiva fusión de la clausura y del espacio abierto, o errante. La poética de Beckett va poco a poco —es una conquista de su prosa— a fusionar lo cerrado y lo abierto en el negro gris, por lo que se vuelve imposible saber si está destinado al movimiento o a la inmovilidad. La figura que va y la que permanece en reposo van a superponerse en el lugar del ser. Esta superposición se realiza en *Cómo es*, donde el viaje y la fijeza son dos figuras fundamentales de la humanidad genérica que sin embargo están *en el mismo lugar*, mientras que la errancia y la clausura siguen siendo metáforas de localización muy disyuntas entre *Molloy*, que es la novela del trayecto, y *Malone muere*, que es el lugar del decir fijado en su punto de muerte.

Este lugar final y único, el negro gris antidialéctico, no podría depender de ideas claras y distintas. La pregunta del ser, captada en su localización, no se deja distinguir o separar por una articulación ideal. Hay en *Molloy* un enunciado anticartesiano perentorio:

Yo lo creo, sí, yo creo que todo lo que es falso se deja reducir más, en nociones claras y distintas, distintas de todas las demás nociones.

El criterio cartesiano de la evidencia es aquí puesto de cabeza, y se ve por qué: si el negro gris localiza al ser, llegar a la verdad del ser exige que se piense lo in-separado, lo in-distinto. Lo que en contrapartida separa y distingue, por ejemplo lo que separa lo negro de la luz, constituye más bien el lugar del no-ser y de lo falso.

La localización mediante el negro gris implica finalmente que el ser del ser no se deja decir como singularidad aislable sino únicamente *como vacío*. Cuando opera la ficción que fusiona el negro de la errancia y el negro de la inmovilidad, nos apercebimos de que eso que tal lugar del ser presenta como forma del ser puede nombrarse la nada, o el vacío, y no tiene otro nombre.

Esta máxima, que de la localización del ser en el negro gris llega al vacío como nombre de *eso* que es localizado, es en el fondo establecida desde *Malone muere*. La voz de Malone comienza por advertirnos que se trata de una frase terrible, una de esas frases que “*pueden apes- tar toda una lengua*”. Esa frase es: “Nada es más real que nada.”

El enunciado cardinal sobre el ser apesta toda la lengua con su inconcebible verdad. Habrá luego muchas variantes, pero la más absoluta se encuentra en el texto inglés no traducido por Beckett *Worstward Ho*, cuyo título yo traduciría por algo así como *En vue du lieu pire*. En este texto se encuentra por ejemplo esto (traduzco bajo mi exclusiva responsabilidad):

Tout sauf un vide. Non. Vide aussi. Inempirable vide. Jamais moins. Jamais plus. Jamais depuis que dit jamais non dit jamais pas tenaillé d'être révolu.

[Todo salvo un vacío. No. Vacío también. Impeorable vacío. Nunca menos. Nunca más. Nunca desde que dicho nunca no dicho nunca no atenaceado por ser caduco.]

Tal es el punto último que el funcionamiento fusionado del lugar del ser nos permite atestiguar: el ser como vacío inexiste en la lengua, sustraído como está a todo *grado*. Pero es precisamente por estar sustraído a la lengua que lo dispone entre sus dos primeras categorías, el movimiento y el reposo, y la tercera, la palabra, o el logos.

Que el ser en tanto que ser sea sustraído a la lengua, Beckett lo dice de muchas maneras, pero sobre todo quizá mediante la equiva-

lencia siempre posible entre “dicho” y “mal dicho”, *said* y *missaid*. Esta equivalencia no es una oposición entre el bien decir y el mal decir; es más bien lo mal dicho como esencia del decir, pronuncia que el ser inexistente en la lengua, y que, en consecuencia, como dice Molloy, “todo lenguaje es un alejamiento del lenguaje”.

El efecto principal de esta convicción es el de escindir el ser y la existencia. La existencia es aquello de lo que es posible hablar, mientras que el ser de la existencia permanece sustraído a la red de las significaciones, e inexistente en la lengua.

Aunque no sea desplegada en su verdadero operador ficcional (el negro gris) sino bastante tarde, esta escisión del ser y de la existencia respecto de la lengua es, en Beckett, muy antigua. En *Primer amor*, que es de 1945, se encuentra ya esto:

Siempre hablé, hablaré siempre de cosas que nunca existieron, o que han existido si ustedes quieren, y que existirán probablemente siempre, pero no por la existencia que yo les preste.

Esta fina separación entre la cosa que no existe y la misma que, en tanto que captada por la palabra, existe siempre con *otra* existencia, nos hace encontrar el equilibrio de la mirlitonada literaria: el “hablémoslo” debe operar en el lugar del ser, en el lugar del negro gris, que mantiene una distinción indecible entre la existencia y el ser de la existencia.

El enunciado más claro sobre esta cuestión se encuentra tal vez en *Watt*. Siguiendo una tradición ontológica que Beckett retoma por su cuenta, se puede llamar “Presencia” al ser en tanto que él inexistente en la lengua, y más generalmente a lo que del ser permanece impresentado en lo existente. Si el ser se presenta en el lugar negro gris donde la existencia se indistingue, se establecerá que esta Presencia no es ni una ilusión, lo que sería la tesis escéptica, ni una comprensión verdadera y decible, lo que sería la tesis dogmática, sino una certidumbre sin concepto. Veamos lo que dice al respecto Beckett:

De esta presencia no diré sino esto, sin tratar de saber de dónde viene, adónde ha partido: que a mi juicio no era una ilusión, en tanto que duró, esta presencia fuera, esta presencia dentro, esta presencia entre, de lo que no existió. Dicho esto que me las corten si llego a comprender que ella bien podía ser otra.

Este texto nos dice tres cosas. Primeramente, la presencia, que es donación de ser de lo que no está en posición de existir, no es una ilusión. En segundo lugar, ella está distribuida a la vez dentro y fuera, pero sin duda su lugar de elección es más bien “entre”, el intervalo. Y en tercer lugar, es imposible decir de ella algo más que su sustracción a la existencia, y, en consecuencia, la presencia no induce ningún sentido. Este imposible es, por lo demás, también una prohibición, como lo sugiere con crudeza el vocabulario de la castración.

Bien se comprende por qué Beckett no podría tener una idea clara y distinta de la presencia. No podría tenerla porque lo que nos queda de ella es un puro nombre propio, el vacío (*void*) o la nada (*nothing*). Ese nombre es el astil —la barra horizontal de cuyos extremos penden los platillos— de la balanza heraclitiana; propone, bajo su ausencia de sentido, un ser verdadero, que no es una ilusión, pero también un no-ser, puesto que a lo que nos remite es a la inexistencia del ser, que es propiamente su donación indecible.

Si no hubiera más que el dispositivo ficcional del negro gris, cuyas virtudes hemos agotado, hay que convenir en que estaríamos muy cerca de las teologías negativas, señalamiento frecuentemente hecho a propósito de Beckett. Pero hay un más acá de la localización del ser, algo que no puede reducirse al ser de lo inexistente, y que es la reflexión como tal, el *cogito*. Puesto que aquel *para quien* hay el negro gris, y la presencia indecible, no cesa de reflexionar y de frasear, la localización, y su *impasse*.

En cierto sentido, ese movimiento que va del vacío al *cogito*, a despecho de los enunciados anticartesianos que cité (sobre el criterio de evidencia), es muy cartesiano, y sabemos que en efecto Beckett se ha nutrido de Descartes. El reenvío al *cogito* es explícito en numerosos textos, y es argumentado de modo enteramente racional, aunque en la ironía de tal racionalidad, en el argumento de *Film*.

Film es un film, en efecto, un film cuyo único personaje es representado por Buster Keaton. Se trata de un hombre —un objeto O, dice Beckett— que huye puesto que es perseguido por un ojo, cuyo nombre es Œ . El film es la historia de la persecución de O por Œ , y no nos damos cuenta sino al final de la identidad de perseguido y perseguidor, del ojo y el hombre. Cuando Beckett publica el guión, lo introduce mediante un texto titulado *Esse est percipi* donde se encuentra esto:

Autopercibido subsiste el ser sustraído a toda percepción ajena, animal, humana, divina.

La búsqueda del no-ser por supresión de toda percepción ajena fracasa por la insuprimible percepción de sí mismo.

Es el argumento del *cogito*, con ese matiz irónico de que a la búsqueda de la verdad la sustituye la del no-ser, y de que, por una inversión de los valores, “la insuprimible percepción de sí mismo”, que para Descartes es una victoria primera de la certidumbre, aparece aquí como un fracaso. ¿Fracaso de qué, exactamente? Y bien, de la extensión al Todo, comprendido el sujeto, de la forma general del ser, que es el vacío. El *cogito* fracasa en esta extensión: hay un existente cuyo ser *no puede* inexistir, y es el sujeto del *cogito*.

Nos vemos así en los dominios de la segunda pregunta, después de la del lugar del ser: la pregunta del sujeto tal como es tomado en la clausura del *cogito*, que es también la de la enunciación suplicada por el imperativo del enunciado.

3. Del sujeto solipsista como tortura

El dispositivo ficcional que trata de la clausura del *cogito* organiza la parte más conocida de la obra de Beckett. Este dispositivo es el de la voz inmóvil, el de la voz que un cuerpo *tiene como residencia*. Este cuerpo está mutilado y cautivo, reducido a no ser sino la localización fija de la voz. Está encadenado, inmovilizado sobre una cama de hospital, o colocado en una jarra que sirve de publicidad a un restaurante frente a los mataderos. Un “yo” doblemente encerrado, en la fijeza del cuerpo y en la persistencia sin eco ni respuesta de la voz, se obstina interminablemente en encontrar el camino de su identificación.

¿Qué es, para esta voz insistente del *cogito*, identificarse? Es producir con gran cantidad de enunciados, de fábulas, de ficciones narrativas y de conceptos, el punto puro y silencioso de la enunciación misma. Claro, este punto puro de la enunciación, este “yo” siempre anterior, o supuesto, siendo eso por lo cual la voz y los enunciados son posibles, siendo el lugar de ser de la voz, está él mismo sustraído a toda nominación. El reto obstinado de la voz solipsista, o voz del *cogito*, es alcanzar ese silencio originario cuya enunciación es su ser, y que es la condición subjetiva de los enunciados. Para identifi-

carse hace falta entrar en *ese* silencio del que toda palabra se sostiene. Tal será la esperanza del “héroe” de *El innombrable*:

Yo creía por momentos que ésa sería mi recompensa por haber tan valientemente hablado: entrar aún vivo en el silencio.

Esta entrada en el silencio, que mantiene a la muerte a distancia (“aún vivo”), Maurice Blanchot la describió perfectamente como un hartazgo de escritura que a la vez efectúa su punto de enunciación y quiere capturarlo, significarlo.

Beckett va evidentemente a comprobar que este punto de identificación —el ser silencioso de toda palabra— es inaccesible en cualquier enunciado que sea. Sería demasiado simple creer que esta inaccesibilidad resulte de una paradoja formal: necesidad de que sea innombrable la condición de ser de toda nominación. La figura de lo imposible, o de lo innombrable, es más retorcida; fusiona dos determinaciones que la prosa de Beckett liga con una insistencia sin esperanza.

La primera es que las condiciones de esta operación, las condiciones del *cogito* en el solo recurso de su captura por una voz fijada, son exactamente *insoportables*, cargadas como están de angustia y de mortal extenuación.

La segunda es que al examinarlo de cerca uno se da cuenta de que el *cogito* es una situación mucho más compleja que la simple reflexión. Compromete, en efecto, tres términos, y no dos. El esquema de *Film*, el ojo y el objeto, es insuficiente.

En lo que concierne a las condiciones del *cogito*, o de un pensamiento del pensamiento, ellas son terriblemente constreñidas, puesto que la palabra no es nunca suficientemente machacante, o móvil, pero tampoco es nunca suficientemente insistente, o inmóvil. Habría que encontrar un régimen de voz que esté simultáneamente en el colmo de la vehemencia y de lo múltiple vociferante, y en la moderación, el casi-nada, el borde del hálito. La voz no llega a tener ese punto de equilibrio y se le escapa lo innombrable, que estaría justo en la cesura de los dos registros contrarios.

Es que, para lograrlo, haría falta una violencia interior, una obstinación superyoica, capaces de someter, en sentido propio, al sujeto del *cogito* a la pregunta, a la tortura. Haría falta que la confesión de su silencio le fuera *arrancada*. Beckett subraya que si el “yo pienso” quiere marcar su propio ser-pensante, si el pensamiento quiere

captarse como pensamiento del pensamiento, entonces comienza el reino del terror. Lo que no deja de evocar la famosa carta en que Mallarmé, en un contexto paroxístico de crisis y de angustia, declara: “Mi pensamiento está pensado, y yo estoy perfectamente muerto.” Beckett subraya el sufrimiento más que la muerte:

Yo [se trata del héroe de *El innumerable*], yo no pienso, si está ahí ese enloquecimiento vertiginoso como de un avispero que se ahúma, más que superado cierto grado de terror.

El “yo pienso” supone el terror, que sólo constriñe la voz al sub tenderse hacia sí misma para replegarse, tanto como sea posible, hacia su punto de enunciación. Al igual que todo terror, se da también como imperativo sin concepto, impone un machacar sin tregua y sin salida. Este imperativo indiferente a toda posibilidad, este mandato terrorista de tener que sostener lo que no puede ser sostenido, concluye *El innumerable*:

Hay que continuar, no puedo continuar, voy a continuar.

Siendo lo que hace falta exactamente lo que es imposible, la continuación del machaqueo de la voz es también la de una intolerable tortura. A todo lo largo de *El innumerable*, las lágrimas corren sobre el rostro del que habla.

Semejante heroísmo del *cogito* señala una *impasse*. Justo después de *El innumerable* vienen los *Textos para nada*, que ocupan exactamente el lugar del morir: lugar donde se acentúa la tentación de abandonar el imperativo de escribir, de descansar de la tortura del *cogito*. Es el momento en que la relación entre “hay que continuar” y “no puedo continuar” es tan tensa que el escritor no está ya seguro de poder soportarla.

Los *Textos para nada* proceden de manera más teórica, están menos comprometidos en los terribles dispositivos ficcionales del sujeto solipsista. El principal descubrimiento que es ahí consignado es que el *cogito*, además de que sus condiciones son torturantes e insostenibles, es finalmente sin finalidad, puesto que la identificación es imposible. La conminación que el “yo” se dirige en cuanto a la nominación de su silencio fundador es sin objeto: el *cogito*, en efecto, no es una reflexión, un Dos —la pareja del enunciado y de la enunciación—, sino que designa una triplicidad. Hay tres instancias

del “yo”, que no se puede esperar reconducir a lo Uno salvo bajo condiciones de extenuación total, de disipación de todo sujeto.

El texto fundamental es sobre este punto el duodécimo texto *para nada*, uno de los textos más densos y más puramente teóricos de Beckett. Veamos un pasaje, que procede a la descomposición analítica del cogito:

...uno que habla diciendo, hablando. ¿Quién habla, y de qué?; y uno que escucha, mudo, sin comprender, lejos de todos [...]. Y ese otro [...] que divaga así a fuerza de yo proveer y de él desprovisto [...] He ahí un lindo trío, y decir que todo eso no hace más que uno y que ese uno no hace sino nada, y que esa nada no vale nada.

¿Cuál es la distribución de este infernal trío?

1] Está primeramente el sujeto de la enunciación, el Quién habla, sujeto de enunciación supuestamente reflexivo, o capaz de preguntar también “¿Quién habla?”, de enunciar la pregunta sobre sí mismo. Es ese sujeto que el héroe de *El innombrable* busca identificar bajo el terror.

2] Está a continuación el sujeto de la pasividad, que escucha sin comprender, que está “alejado” porque es como el reverso, la materia oscura del que habla, el ser pasivo del sujeto de la enunciación.

3] Está finalmente el sujeto que soporta la pregunta de la identificación, aquel que, mediante la enunciación y la pasividad, hace insistir la pregunta de lo que es, y que, para hacerlo, se somete a la tortura.

El sujeto está así dividido entre el sujeto de la enunciación, el sujeto de la pasividad y el sujeto interrogante. El tercero es en el fondo aquel para quien la *relación* de los dos primeros, la relación entre enunciación y pasividad, es una pregunta.

Enunciación, recepción pasiva, pregunta. Tal es el “lindo trío” del sujeto de Beckett. Y, si se los quiere conjuntar, contarlos a los tres por Uno, no se encuentra más que el vacío del ser, una nada que no vale nada. ¿Por qué no vale nada? Porque el vacío del ser no pretende ser la pregunta de su ser. Mientras que, en el caso del sujeto, nosotros tenemos esa divagación aterradoramente de la pregunta que, si bien se resuelve en el puro y simple vacío, hará de la tortura identificante una amarga bufonada. Toda pregunta induce un régimen de valores (¿qué *vale* la respuesta?), y si, finalmente, sólo se reencuentra lo que había *antes de toda pregunta*, o sea el ser como negro gris, el valor inducido es nulo.

Evidentemente, se podría pensar que no hay más que abandonar toda pregunta. ¿El reposo, la serenidad, el fin de la pregunta torturante de la identidad, no residen acaso en una pura y simple coincidencia con el lugar del ser, con el negro gris incuestionable? ¿Por qué querer el silencio del punto de enunciación más bien que el silencio tal como *es* desde siempre, en la identidad antidialéctica del ser? ¿El sujeto no puede incorporarse al lugar donde toda pregunta está ausente, y abandonar, desafectar, la vía sin salida de su identidad?

Y bien, no, no puede. La pregunta, puesto que es una de las instancias del triplete subjetivo, insiste sin apelación. Beckett dirá expresamente, en *Mal visto mal dicho*, que es imposible incorporarse a un lugar, o un tiempo, donde la pregunta esté abolida:

¿Hubo alguna vez un tiempo donde ya no fuese cuestión de preguntas? Muertas-nacidas hasta la última. Antes. Tan pronto concebidas. Antes. Donde ya no fuese cuestión de responder. De no poder. De no poder no querer saber. De no poder. No. Nunca. Un sueño. Ésa es la respuesta.

La idea de una desarticulación del trío subjetivo mediante la supresión de su instancia cuestionante es insoportable. No es posible incorporarse a la paz inmemorial del negro gris: jamás hubo un tiempo, o un lugar, donde las preguntas fueran “muertas-nacidas hasta la última”.

Estamos totalmente en el *impasse*. El *cogito* es insoportable, literalmente, pero es también ineluctable. El solipsismo librado al proceso de identificación es interminable y vano, no puede ya sostener la escritura, pero el lugar del ser no puede tampoco acogernos. Es por eso que los textos del Beckett de esta época son textos *para nada*. Nos dicen la nada de la tentativa en curso con una extraordinaria lucidez. Hacen la constatación no ya de que no hay más que nada (Beckett no será *jamás* nihilista), sino de que la escritura no tiene ya más nada que hacer valer. Estos textos nos dicen la verdad de una situación, la de Beckett a fines de los años cincuenta: lo que escribió hasta ese presente *no puede continuar*. Es imposible continuar alternando sin mediación ninguna la neutralidad del negro gris del ser y la tortura interminable del *cogito* solipsista. La escritura no puede ya sostener esta alternancia.

Sin embargo Beckett continúa. Salvo que se imagine que se trata de una simple obsesión, o de un servilismo ante un imperativo cu-

ya vacuidad se ha reconocido, hay que preguntarse *por dónde* pasó esta continuación. Ha pasado, estoy seguro, por una verdadera mutación artística e intelectual, y más precisamente por una modificación de *la orientación en el pensamiento*.

4. *La mutación de la obra de Beckett después de 1960*

No es cierto que la empresa de Beckett se haya desarrollado linealmente a partir de sus parámetros iniciales. Es absolutamente erróneo sostener que se hundió, como lo dice la crítica de opinión, cada vez más en la “desesperación”, el “nihilismo”, la derrota del sentido.

Beckett, en el médium de la prosa, trata *problemas*, y su obra no es de ningún modo *la expresión* de una metafísica espontánea. Cuando tales problemas se revelan tomados en un dispositivo de prosa que no permite resolverlos Beckett desplaza, transforma, incluso destruye, ese dispositivo y las ficciones que le corresponden.

Es sin ninguna duda lo que ocurre a fines de los años cincuenta, después de *Textos para nada*. Se puede tomar *Cómo es*, libro finalmente poco conocido, como señal de una situación fundamental en la manera mediante la cual Beckett ficciona su pensamiento. Este texto rompe con el cara a cara del *cogito* supliciente y de la neutralidad del negro gris del ser. Trata de apoyarse en categorías absolutamente diferentes, que son la de “lo-que-pasa”, presente desde el comienzo, pero aquí modificada, y sobre todo la de la alteridad, la del encuentro, la de la figura del Otro, que fisura y desplaza el encierro solipsista.

Para permanecer adecuado a las categorías de pensamiento, el montaje literario también va a sufrir transformaciones profundas. La forma canónica de las ficciones del “primer” Beckett alterna, como vimos, trayectos, o errancia, y fijeza, o monólogos forzados. Ella va a ser progresivamente remplazada por lo que me gustaría llamar *el poema figural de las posturas del sujeto*. La prosa no va ya a poder sostener sus funciones “novelescas” usuales, descripción y narración, incluso reducidas a su hueso (el negro gris que no describe más que el ser, la pura errancia que sólo se relata a sí misma). Es esta deposición de las funciones ficcionales de la prosa lo que me lleva a hablar de poema. Y la apuesta de esta poética no será ya, en cuanto al sujeto, la pregunta de su identidad, tal como el monólogo

de *El innumerable* quería al supliciar su esfuerzo. Se tratará más bien de las *ocurrencias* del sujeto, de sus posiciones posibles, del inventario de sus figuras. Más bien que en la inagotable y vana reflexión ficcional de sí, el sujeto va a ser puntualizado en la variedad de sus disposiciones frente a encuentros, frente a “lo-que-pasa”, frente a todo lo que suplementa al ser en la sorpresa instantánea de un Otro.

Para seguir la discontinuidad de las figuras del sujeto, que se opone al machaqueo de lo Mismo tal como es presa de su propia palabra, la prosa va a segmentarse y a adoptar como unidad musical el párrafo. La aprehensión en pensamiento del sujeto va a hacerse en una trama temática: recurrencias, repeticiones de los mismos enunciados en contextos que se mueven lentamente, recuentos, meandros, etcétera.

Esta evolución es, creo, típica de lo que yo intento pensar bajo el nombre de escritura de lo genérico. Puesto que es de una verdad genérica de la Humanidad de lo que se trata, el modelo narrativo, incluso llevado al rasgo más puro del trayecto, es insuficiente, y lo es también el monólogo “interior” solipsista, incluso el productor de ficciones y de fábulas. Ni la técnica de *Molloy* ni la de *Malone muere*, todavía muy próximas a los procedimientos de Kafka, pliegan suficientemente la prosa a lo que hay de indiscernible en una verdad genérica.

Para captar las intrincaciones lagunares del sujeto, eso en lo que se dispersa, el triplete monólogo/diálogo/relato debe ser destituido. Al mismo tiempo, no se podría hablar de poema en sentido estricto: las operaciones del poema, siempre afirmativas, no ficcionan nada. Diría más bien que la prosa, en su segmentación por párrafos, va a ser gobernada por un *poema latente*. Tal poema mantiene juntos los datos del texto, sin ser él mismo dado. Lo que aparece en la superficie del texto son las recurrencias temáticas y su movimiento lento. Este movimiento es en profundidad reglado, o unificado, mediante una matriz poética inaparente.

El poema latente está más o menos próximo a la superficie del texto. Está por ejemplo casi dado en *Sans* y muy soterrado en *Imaginación muerta imagina*. En todos los casos hay una especie de subversión de la prosa y de su destino de ficción mediante el poema, sin que el texto *entre* en el poema. Es esta subversión sin transgresión lo que Beckett pone a punto, con muchos arrepentimientos, a partir de 1960, como único régimen de prosa adecuado a la intención genérica.

Desde un punto de vista más abstracto, la evolución de Beckett se va a dar entre un programa de lo Uno —obstinación en un trayecto o soliloquio interminable— y una pregnancia del tema del Dos, que abre hacia lo infinito. Este descubrimiento último de lo múltiple dará lugar a combinaciones e hipótesis que se emparentan con una cosmología y que son captadas en su objetividad literal, o dadas no como suposiciones sino como situaciones. Tales situaciones permitirán que se *enumeren* las venturas y desventuras del sujeto.

En torno de la pregunta del Otro, este nuevo proyecto oscila entre constataciones de fracaso y esclarecimientos victoriosos. Se puede sostener que en *Días felices*, en *Basta* o en *Mal visto mal dicho*, la inflexión positiva predomina, bajo el significante de una “felicidad” que su toque irónico no puede abolir. Por el contrario, en *Compañía*, que concluye con la palabra “solo”, hay una desconstrucción final de lo que en el camino, en lo sublime de la noche, no habrá sido sino la ficción de un Dos. Pero esta oscilación es en sí misma un principio de apertura. En realidad, la segunda parte de la obra de Beckett *se abre al azar*, que sostiene de modo indiferente el éxito y el fracaso, el encuentro y el no encuentro, la alteridad y la soledad. El azar es lo que cura parcialmente a Beckett del esquema secreto de la predestinación, muy manifiesto en *Watt* y *Cómo es*.

De esta ruptura con el esquema de la predestinación, de esta apertura a la posibilidad azarosa de que no haya sólo lo que hay, se encuentran por cierto huellas en la parte más antigua de la obra de Beckett, huellas ligadas a la exposición sorda del esquema mismo. Pienso por ejemplo en el momento en que Molloy declara: “Se es lo que se es, en parte al menos.” Este “en parte” concede un punto de no identidad al sí mismo, donde se aloja el peligro de una libertad. Esta concesión prepara el juicio de *Basta*: “Tierra ingrata, pero no del todo.” Hay una melladura del ser, una sustracción a la indiferente ingratitud del negro gris. O, para utilizar un concepto de Lacan, hay no-todo, tanto en la coincidencia de sí mismo con sí mismo, que la palabra se extenúa en situar, como en la ingratitud de la tierra.

¿Cuál es esa brecha en el todo del ser y del sí mismo? ¿Qué es lo que se mantiene ahí, y que es simultáneamente el no-todo del sujeto y la gracia de un suplemento a la monotonía del ser? Es la pregunta del acontecimiento, de “lo-que-pasa”. No se trata ya de preguntar: “¿Qué es el ser tal como es?”, ni de preguntar: “¿El sujeto presa de la palabra puede incorporarse a su identidad silenciosa?” Se pregunta: “¿Pasa algo?”, y más precisamente: “¿Puede nombrar-

se un surgir, un advenimiento incalculable, que destotalice al ser, y arranque al sujeto a la predestinación de su identidad?”

5. *Acontecimiento, significación, nominación*

La interrogación sobre lo que pasa, y sobre la posibilidad de un pensamiento del acontecimiento *en tanto que sobreviene*, anima textos muy viejos de Beckett. Es central en *Watt*, que data de los años cuarenta. Pero ha sido en gran parte obliterada por las obras que hicieron conocer a Beckett, y que son, en lo esencial, además de *Esperando a Godot*, la trilogía de *Molloy*, *Malone muere* y *El innombrable*. Se ha considerado de esas obras que precisamente en ellas no pasaba al fin nada, más que la espera de un acontecimiento. Godot no llegará. Godot no es otra cosa que la promesa de su llegada. Y, en ese sentido, el acontecimiento es como la mujer en Claudel: una promesa que no puede ser mantenida.

En *Watt*, por el contrario, encontramos el problema fundamental de lo que el héroe llama “incidentes”, y que son bien reales.

Watt dispone un lugar estructural alegórico, que es la casa de Monsieur Knott (Señor Nudo, Señor Anudado). Ese lugar es inmemorial e invariante, es el ser como Todo y como Ley:

...a la casa de Monsieur Knott nada podía ser agregado, nada sustraído, tal como ella era entonces, tal como ella había sido al comienzo, y tal como permanecería hasta el fin, bajo todas las relaciones esenciales, y ello porque aquí a cada instante toda presencia significativa, y aquí toda presencia era significativa, incluso si no se podía decir de qué, implicaba esa misma presencia en todo instante.

La casa de Monsieur Knott anuda la presencia y la significación de manera tan apretada que ningún mellamiento de su ser, mediante suplemento o por sustracción, es pensable. Todo lo que se puede hacer es reflexionar la Ley de la invariancia del lugar del ser: ¿Cómo funciona la casa en el tiempo? ¿Dónde se encuentra Monsieur Knott, en ese momento presente? ¿En el jardín o en los pisos? Preguntas relativas al puro saber, a la ciencia del lugar, que racionalizan una especie de “esperando a Monsieur Knott”.

Pero además de la ley del lugar y de su dudosa ciencia existe, y eso es lo que va a suscitar la pasión de Watt como pensador, el problema

de los incidentes. De tales incidentes Beckett dirá, fórmula fundamental, que son “brillantes de claridad formal y con contenido impenetrable”. ¿Qué son estos incidentes? Entre los más subrayables, citamos la visita de un afinador de pianos y de su hijo, o la colocación ante la puerta de marmitas con desechos destinados a perros cuya proveniencia es en sí misma una pregunta “impenetrable”.

Lo que solicita al pensamiento es la contradicción entre la brillantez formal del incidente, su aislamiento, su estatus de excepción, y la opacidad de su contenido. Watt se desvive haciendo hipótesis sobre dicho contenido; es entonces verdaderamente cuando su pensamiento se despierta. No es aquí cuestión de un *cogito* bajo la coacción torturante de la voz, sino de cálculos y computaciones destinados a llevar al contenido de los incidentes a la altura de lo brillante de su forma.

En *Watt* hay sin embargo un límite a esta investigación, límite que Beckett no franqueará sino más tarde: las hipótesis sobre los incidentes *quedan cautivas de una problemática de la significación*. Estamos aún en una tentativa de tipo hermenéutico, donde lo que está en juego es, mediante una interpretación bien conducida, ajustar el incidente al universo establecido de las significaciones. Véase el pasaje donde es dispuesta la jerarquía de las posibilidades que se presentan a Watt como intérprete de los incidentes o hermeneuta:

...la significación atribuida a este orden de incidentes por Watt, en sus relaciones, era tan pronto la significación original perdida y después recuperada como una significación completamente distinta que la significación original, o una significación desplegada, en un plazo más o menos largo, y con más o menos dificultad, desde la original ausencia de significación.

El hermeneuta tiene tres posibilidades: si supone que hay una significación del incidente, puede encontrarla o proponerse otra absolutamente diferente. Si supone que no hay significación, puede hacerle surgir una. Por supuesto, sólo la tercera hipótesis, que plantea que el incidente está desprovisto de toda significación, y que por consiguiente está *separado* del universo cerrado del sentido (la casa de Monsieur Knott), despierta duraderamente (“en un plazo más o menos largo”) al pensamiento, le demanda un trabajo (“con más o menos dificultad”). Sin embargo, si no se trata más que de ello, si el intérprete es un *donador de sentido*, permanecemos prisioneros de la significación como ley, como imperativo. El intérprete no crea

nada más que un ajuste del incidente a aquello de lo que en su origen se separaba: el universo establecido de las significaciones, la casa de Monsieur Knott. En *Watt* tenemos la posibilidad de que pase cualquier cosa, pero lo-que-pase, captado y reducido por el hermenauta, no es preservado en su carácter de suplemento, o de mellamiento.

En la pieza de teatro *Fin de partida* Beckett va a disociar lo-que-pasa de todo juramento de fidelidad, incluso inventado, respecto de las significaciones. Va a plantear que no por el hecho de que haya acontecimiento estamos bajo el imperativo del descubrimiento de su sentido:

HAMM: ¿Qué pasa?

CLOV: Algo sigue su curso.

HAMM: ¿Clov?

CLOV: ¿Qué es?

HAMM: ¿No estamos significando algo?

CLOV: ¿Significando? ¿Nosotros, significar? ¡Ah, eso sí que está bueno!

Beckett va finalmente a remplazar la hermenéutica inicial, que intenta enganchar el acontecimiento a la red de las significaciones, por una operación muy diferente, que es una *nominación*. Respecto de una suplementación azarosa del ser, la nominación no busca ningún sentido; ella se propone extraer del vacío mismo de lo que adviene un nombre inventado. A la interpretación sucede una poética nominal que no tiene otro fin que el de *fijar* el incidente, el de preservar en la lengua un rastro de su separación.

La poética de la nominación es central en *Mal vu mal dit*, y eso desde el título. ¿Puesto que qué quiere decir “mal visto”? “Mal visto” quiere decir que lo que adviene está necesariamente fuera de las leyes de visibilidad del lugar del ser. Lo que pasa *verdaderamente* no podría ser bien visto (incluido el sentido moral de la expresión), porque lo bien visto es siempre lo que está encuadrado en el negro gris del ser, y no puede por consiguiente tener la capacidad de aislamiento y de sorpresa del acontecimiento-incidente. ¿Y qué quiere decir “mal dicho”? El bien decir es justamente el orden de las significaciones establecidas. Ahora bien, si nosotros llegamos a producir el nombre de lo que ocurre en tanto que ocurre, el nombre de lo mal visto, ese nombre no podría ser cautivo de las significaciones atadas a la monotonía del lugar. Está por consiguiente en el registro

de lo mal dicho. “Mal vu mal dit” designa el acuerdo posible entre lo que, “mal visto”, es sustraído a lo visible, y lo que, “mal dicho”, es sustraído a las significaciones. Se trata pues del acuerdo entre un acontecimiento y la poética de su nombre.

Veamos un pasaje decisivo sobre este punto:

Durante la inspección de pronto un ruido. Haciendo sin que ella se interrumpa que el espíritu se despierte. ¿Cómo explicarlo? ¿Y sin ir hasta ahí cómo decirlo? Lejos tras el ojo la búsqueda se inicia. Mientras que el acontecimiento palidece. Sea cual fuere. Pero he aquí que en su rescate de repente se renueva. De golpe el nombre común poco común de derrumbe. Reforzado poco después si no debilitado por lo inusual lánguido. Un derrumbe lánguido. Dos. Lejos del ojo con su tortura y todo siempre una luz de esperanza. Por gracia de esos modestos comienzos.

El texto, en el fondo, habla por sí mismo. “La inspección” concuerda con la visibilidad, es lo bien visto, por lo demás presentado como una tortura. Durante esta torturante sumisión a la ley del lugar, en la clásica manera repentina de la suplementación por un acontecimiento, un ruido. Este ruido está fuera de lugar, está aislado en su claridad formal, es in-visible, mal visto. Todo el problema es inventar un nombre que le convenga, rechazando Beckett de paso la hipótesis, en apariencia más ambiciosa, en realidad menos libre, de una explicación que sería un bien decir de lo mal visto.

Que el nombre del acontecimiento-ruido sea una poética invención Beckett va a significarlo mediante la alianza paradójica de “derrumbe” y de “lánguido”, uno “poco común”, el otro “inusual”. Esta nominación surge del vacío de la lengua, como un mal decir adecuado a lo mal visto del ruido.

Lo que resulta todavía más importante es que, una vez enunciado “el derrumbe lánguido” como nombre de lo repentino del ruido, como reto poético sobre lo mal visto, entonces, y sólo entonces, hay “una luz de esperanza”.

¿De qué esperanza se trata? De la esperanza de una verdad. Verdad que vendrá como inciso del negro gris, suspendido a la nominación de un acontecimiento que en sí mismo se va a eclipsar. Momento de gracia, la “gracia de esos modestos comienzos”. No existe ningún otro comienzo para una verdad que el que acuerda un nombre poético, un nombre sin significación, a un suplemento separable que, por oscuro que sea, por mal visto que se lo diga, no

por ello deja de ser, sustraído al negro gris del ser, “brillante de claridad formal”.

Así se encuentra abierto el campo de la verdad, que es en su origen separable del campo de la alteridad. La nominación tiene a su cuidado un rastro de un Otro-que-el-ser, que es también un Otro-que-sí-mismo.

De ahí que el sujeto se des-clausure de su encierro y entre en el peligro de lo Otro, de sus ocurrencias, de sus figuras. Lo hace bajo el signo de esa esperanza abierta por la alteridad ontológica, la brecha en el ser que cristaliza lo repentino del acontecimiento, el brillo de lo mal visto.

6. Figuras del sujeto y fórmulas de la sexuación

La fabulación de las figuras del sujeto va a ocupar duraderamente a Beckett en los textos posteriores a 1960. Los montajes más significativos son el —muy estructuralista— de *El despoblador*, publicado en 1970, y el de *Cómo es*.

En los dos casos, la ficción dispone un lugar abstracto, que no connota ninguna figura establecida de lo sensible. Éstos no son ya los bosques o las flores de la errancia, ni la clausura de una habitación de hospicio. El espacio es homogéneo, reglado, sometido a parámetros estrictos, por lo que se presiente que podría haber ahí una ciencia exacta. Tales lugares codificados evocan una cosmología portátil pero también el infierno de Dante. Su desnudez permite concentrar la atención sobre las disposiciones figurales del sujeto.

En *El despoblador*, el lugar es un gran cilindro de caucho donde leyes rigurosas, empíricamente observables pero conceptualmente desconocidas, reglan las variaciones de luz, los sonidos y las temperaturas. Un cosmos simple, depurado, reducido al conjunto de un encierro y de una legalidad. Ahí adentro hay toda una pequeña población de gente afanada en obedecer a un imperativo único: buscar su despoblador. Este imperativo obstinado no es ya, como en *El innumerable*, el de la identificación; no se trata ya de decirse o de reunirse en el punto puro del silencio. El imperativo es buscar al otro, o más precisamente buscar *su* otro. Es el comienzo absoluto de la fábula: “Estancia donde cuerpos van buscando cada uno su despoblador.”

El despoblador es el que, puesto que es *su* despoblador, los sin-

gulariza, los arranca al estatus anónimo de quien no tiene otro ser que perderse en la población de los buscadores. Ser “despoblado” es advenir a sí mismo en el encuentro de su otro.

La búsqueda del otro es constante y variada. Se corre un poco por todas partes en el cilindro, se sube por las escalas para saber si el despoblador no estaría en uno de los nichos instalados a diferentes alturas, un ejercicio muy complicado cuyos avatares Beckett describe minuciosamente. Pero, a fin de cuentas, se pueden distinguir cuatro figuras de la búsqueda, y por consiguiente cuatro figuras del sujeto, cuatro posturas posibles para “cada uno” que busca su despoblador.

Grosso modo, hay dos criterios para la tipología de las figuras.

El primer criterio opone a los que buscan y los que han renunciado a buscar. Los que viven aún bajo el único imperativo y los que han cedido a este imperativo, lo que viene a ser lo mismo que ceder a su deseo, puesto que no existe ningún otro deseo que el de encontrar a su despoblador. A estos buscadores que fallan Beckett los llama los *vencidos*. Estar vencido no es nunca ser vencido *por* el otro; es renunciar a él.

El segundo criterio se origina en las categorías platónicas de reposo y de movimiento cuya importancia para el pensamiento de Beckett mencioné. Hay buscadores que circulan sin detenerse, hay otros que se detienen a veces, y hay quienes se detienen a menudo, e incluso hay algunos que no se mueven ya.

De modo que finalmente tenemos cuatro especies de sujetos:

1] Los buscadores que circulan sin tregua, a los que se podría llamar nómadas, y que son los vivientes “iniciales”, por ejemplo los bebés. Los bebés no cesan de circular, por cierto sobre el cuerpo de su madre, pero sin detención alguna. Las madres están también en esta categoría; no pueden inmovilizarse ni un solo instante.

2] Los buscadores que se detienen a veces, que “descansan”.

3] Los buscadores que están definitivamente inmóviles, o muy largo tiempo inmóviles, pero que —y esto es muy importante— continúan buscando con los ojos a su despoblador. Nada en ellos se mueve, más que los ojos, que vuelven sin cesar en todas direcciones.

4] Los no buscadores, los vencidos.

Quienes están constantemente o muy prolongadamente inmóviles se llaman los sedentarios. El cruzamiento del criterio del imperativo (buscar) y del movimiento distingue fundamentalmente dos figuras “extremosas”, que son los vivientes absolutamente noma-

das, por una parte, y los vencidos, por otra. Entre estas dos figuras existe el sedentarismo parcial o total.

El principio subyacente de esta distribución de figuras es el siguiente: puesto que la ley del deseo es la búsqueda del otro, esta búsqueda no puede nunca interrumpirse, salvo en esa aproximación de la muerte que es irreversible. El momento en que se cede al imperativo es *sin retorno*. El que cesa de circular entra en la sedentariación, y después en la figura del vencido.

Esto si se toman las cosas por el costado de la vida, por el del imperativo del despoblador. Puesto que de tomarlas por el otro costado, el del sedentarismo, existen posibilidades diversas. Se puede circular entre la inmovilidad parcial y la inmovilidad total. Se puede incluso producir ese milagro, que contiene todo el optimismo paradójico de Beckett: el retorno (raro, casi nunca, pero hay casos) de un vencido a la arena de la búsqueda. Hay un montaje en torsión: ceder sobre el imperativo es irreversible, pero el *resultado* (o el castigo) de esta derrota, que es la inmovilidad apática, no es irreversible. O incluso: la irreversibilidad es una ley de opción, del momento; no regla un estado de cosas. Captada en sus consecuencias, en sus figuras, y no en su puro momento, la irreversibilidad no es irreversible.

Las máximas del sujeto se enuncian pues así: ceder es irreversible, pero existen *todas* las posibilidades ahí mismo donde nada las prueba, en el interior de las figuras de la sedentaridad. Beckett lo dice en un pasaje extraordinariamente condensado, muy abstracto y muy profundo en cuanto al vínculo entre un imperativo y el campo de posibles donde ese imperativo se ejerce:

...en el cilindro lo poco posible ahí donde no está no es sólo más y en el menor menos la nada toda entera si esta noción se mantiene.

El menor desfallecimiento es total (porque menos = nada), pero ningún posible es aniquilado (porque no-posible = provisionalmente más posible).

La ética del cilindro no conoce ninguna condena *eterna* pero tampoco ningún acomodo con el imperativo del Otro. Una figura del sujeto es que *distribuye* las dos vertientes de esta ética.

La descripción de las figuras del sujeto se hace según otro montaje ficcional en *Cómo es*, montaje que nos va a conducir más cerca del problema esencial del Dos.

Por cierto, Beckett mantiene que hay cuatro figuras. Hay siempre

cuatro figuras, no se puede salir de ese cuatro: el problema es saber cuáles son *nombrales*.

Una observación al pasar: es conocida la tesis de Lacan sobre que de la verdad poco se puede decir. Una verdad no podría decirse de modo entero, sólo puede ser medio-dicha. Tratándose de la verdad de las figuras subjetivas, la proporción anunciada por Beckett es un poco diferente. Porque de las cuatro figuras no se pueden nombrar más que tres, de modo que en esa materia es a los tres cuartos de la verdad que se eleva el decir:

...estando la voz así hecha yo alego que de nuestra vida total no dice más que tres cuartos...

Las cuatro posturas figurales del sujeto en *Comment c'est son*:

1] Errar en lo negro con su bolsa.

2] Encontrar a alguien en posición activa y derribarlo hacia lo negro. Es la posición llamada "del verdugo".

3] Ser abandonados inmóviles en lo negro puro por aquel a quien se ha encontrado.

4] Ser encontrados por alguien en posición pasiva (nos derriba mientras estamos inmóviles en lo negro). Es la posición denominada "de la víctima". Es esta cuarta figura que la voz no alcanza a decir lo que conlleva el axioma de los tres cuartos en cuanto a la relación entre la verdad y la palabra.

Tales son las figuras genéricas de todo lo que puede ocurrir a un miembro de la humanidad. Un punto muy importante es que estas figuras son igualitarias. No hay en este dispositivo ninguna jerarquía particular, nada que indique que tal o cual de las cuatro figuras debe ser deseada, preferida, o distribuida de modo diferente que las otras. Las palabras "verdugo" y "víctima" no deben inducirnos a error sobre este punto. Beckett se toma, por lo demás, el cuidado de advertirnos que hay en tales denominaciones convencionales algo de exagerado, de falsamente patético. Veremos además que la posición de víctima, así como la de verdugo, designa todo lo que puede existir en la vida en materia de felicidad. No, las figuras son sólo los avatares genéricos de la existencia; se equivalen entre sí, y esta básica igualdad de destino autoriza el siguiente enunciado destacable: "En todo caso estamos bajo la justicia, nunca escuché decir lo contrario." La justicia aquí evocada, que es un juicio sobre el ser colectivo, no se relaciona evidentemente con ninguna especie de

finalidad. Sólo concierne a la igualdad ontológica intrínseca de las figuras del sujeto.

En esta tipología se puede asimismo agrupar por una parte a las figuras de la soledad y por otra a las figuras del Dos.

Las figuras del Dos son el verdugo y la víctima, posturas consecutivas al azar de un encuentro en lo negro, y que se anudan en la extorsión de la palabra, en la suscitación violenta de un relato. Es “la vida en el amor estoico”.

Las dos figuras de la soledad son: errar en lo negro con la bolsa y estar inmóvil puesto que se ha sido abandonado.

La bolsa es muy importante. En realidad, soporta la mejor prueba que conozca de la existencia de Dios: todo viajero encuentra su bolsa más o menos llena de latas de conserva, y para explicar este punto Dios es la hipótesis más breve, ya que todas las demás, cuyo inventario intenta Beckett, son extraordinariamente más complicadas.

Observemos que el viaje y la inmovilidad, como figuras de la soledad, son los resultados de una separación. El viaje es el de una víctima que abandona a su verdugo, y la inmovilidad en lo negro concierne a un verdugo abandonado. Es claro que tales figuras son sexuadas de modo latente. Las palabras “hombre” y “mujer” no son pronunciadas por Beckett, justamente porque remiten demasiado cómodamente a un Dos estructural, permanente. Ahora bien, el Dos de la víctima y del verdugo, de sus viajes y de sus inmovilidades, suspendido al azar del encuentro, no realiza ninguna realidad preexistente.

En realidad, las figuras de la soledad son sexuadas a través de dos grandes teoremas existenciales cuya evidencia trama *Cómo es*:

—primer teorema: sólo una mujer viaja;

—segundo teorema: cualquiera que esté inmóvil en lo negro es un hombre.

Dejo tales teoremas a la meditación de ustedes. Lo que hace falta ver bien es que esta doctrina de los sexos, que enuncia que la errancia *define* a una mujer, y que si se encuentra un mortal inmóvil en lo negro necesariamente es un hombre, esta sexuación, por consiguiente, no es en absoluto empírica o biológica. Los sexos se distribuyen *como resultado* a partir de un encuentro donde se anudan en el “amor estoico” la posición activa, denominada “del verdugo”, y la posición pasiva, denominada “de la víctima”. Los sexos *advienen* cuando un mortal, reptando en lo negro, encuentra a otro mortal que repta en

lo negro, como todo el mundo, con su bolsa llena de latas de conserva. Hay evidentemente cada vez menos latas, pero se encontrará un día otra bolsa; Dios vela por que no cesemos de reptar.

Pero posición activa y posición pasiva no son tampoco la palabra final de la sexuación. Para aclarar el fondo, hay que examinar en sí mismo el pensamiento terminal de Beckett, el que establece como verdad la potencia del Dos.

7. *El amor y su numericidad: Uno, Dos, el Infinito*

Un punto sigue sin cambios a través de todas las variaciones de la fábula en Beckett: el amor se origina en el puro encuentro; nada lo destina, o predestina, más que el azar de dos trayectos. Antes de ese azar sólo hay soledades. Ningún Dos preexiste al encuentro, en particular ninguna dualidad de sexos. Aunque la diferencia de sexos es pensable, no lo es sino desde el punto del encuentro, en el proceso del amor, sin que se pueda presuponer que una diferencia primera condicione u oriente al encuentro. El encuentro es la potencia originaria del Dos, por consiguiente del amor, y esta potencia a la que nada precede en su orden propio es prácticamente sin medida. En particular, no es commensurable ni con la potencia del sentimiento ni con la potencia deseante y sexual del cuerpo. Tal exceso sin medida del encuentro es afirmado desde los años treinta en *Murphy*:

...encontrarse tal como yo lo entiendo, eso supera todo lo que puede el sentimiento, por potente que sea, y todo lo que sabe el cuerpo, sea cual fuere su ciencia.

Beckett no reducirá nunca el amor a la mezcla de sentimentalismo y de sexualidad que la opinión dispone bajo esa palabra. El amor *en verdad* (y no según la opinión) depende de un acontecimiento puro, el encuentro, cuya fuerza excede radicalmente al sentimentalismo y la sexualidad.

El encuentro es fundador del Dos como tal. En la figura del amor, tal como lo origina el encuentro, el Dos *sobreviene*, comprendido el Dos de los sexos o de las figuras sexuadas. El amor no es de ninguna manera (ésa sería su versión romántica, que Beckett no se cansa de ridiculizar) lo que hace Uno de un Dos previo; el amor no es nunca una

fusión ni una efusión. Es condición, a menudo laboriosa, para que el Dos pueda existir como Dos. Por ejemplo, en *Malone muere*, cuando Malone ficciona el encuentro de Macmann y de su guardián, Moll, tenemos un relato de amor admirable, amor que, como amor de ancianos, o de moribundos, alcanza una extraordinaria intensidad lírica. Malone comenta así los efectos de verdad de este amor:

...galanteos, espantos y feroces caricias, de los que sólo importa retener esto: que hicieron entrever a Macmann lo que significaba la expresión ser dos.

El Dos inaugurado por el encuentro, y del que el amor efectúa la verdad, no va a quedar encerrado sobre sí mismo. Es un pasaje, un punto pivote, *la primera numericidad*. El Dos hace el pasaje, o autoriza el paso, entre lo Uno del solipsismo, que es lo dado primero, y lo infinito de los seres y de la experiencia. El Dos del amor es una mediación azarosa para la alteridad en general. Es inductor de una ruptura o de una fractura de lo Uno del *cogito*, pero por ese mismo hecho no puede sostenerse a sí mismo, sino que abre a lo múltiple sin límite del Ser. Se puede decir también que el Dos del amor induce el advenimiento de lo sensible. Ahí donde no había más que el negro gris del ser la flexión sensible del mundo va a establecerse bajo el efecto de verdad del Dos. Pero lo sensible y lo infinito son idénticos, puesto que la infinitud del mundo es, con lo Uno del *cogito*, *la otra tesis coherente*. Entre esas dos posiciones de presentación, el Dos del amor hace fractura y constitución.

Que lo Uno y lo Infinito sean las dos tesis ontológicas coherentes es un axioma de *Cómo es*. El héroe, que repta en lo negro, dice en efecto:

...quede claro que alego que o bien soy solo y no hay problema o bien nosotros somos en número infinito y no hay problema tampoco.

Pero de este axioma abstracto, que valida conjuntamente la tesis de lo Uno y la tesis de lo Infinito, el Dos del amor va a establecer la versión sensible. El amor libera la belleza, el matiz, el color. Libera lo que se podría llamar el otro nocturno, el nocturno segundo, que no es el del negro gris del ser, sino la noche rumorosa, la noche de las hojas y de las plantas, la noche de las estrellas y del agua. Bajo las condiciones muy estrictas del encuentro y del trabajo, el Dos del

amor opera la escisión del negro entre, por un lado, el negro gris del ser, y por el otro, el negro infinitamente variado de lo sensible.

Es por eso por lo que se encuentran en la prosa de Beckett esos poemas súbitos donde, bajo el signo de la figura instauradora del Dos, algo se despliega en la noche de la presentación, despliegue que es el de lo múltiple como tal. El amor es ante todo esto: una autorización dada a lo múltiple, bajo la amenaza nunca abolida de lo negro gris, donde lo Uno original soporta la tortura de su identificación.

Quiero aquí citar tres de esos poemas latentes de la prosa, para hacer entender a ese otro Beckett, que es un Beckett de la donación y de la felicidad del ser.

El primero viene en *La última cinta*, en el momento en que el hombre terminal que es el héroe de esta pieza, lanzado en operaciones de anamnesia interminables (escucha registros de su voz de todas las épocas de su vida), hace volver a su memoria el momento central, aquel en que el Dos del amor ha reabierto lo múltiple:

...en lo alto del lago, con la barca, bogueé cerca de la orilla; luego empujé la barca aguas adentro y la dejé ir a la deriva. Ella estaba acostada sobre las tablas del fondo, con las manos bajo la cabeza y los ojos cerrados. Sol ardiente, una brizna de brisa, el agua chapoteando un poco como me gusta. Noté un rasguño en su muslo y le pregunté cómo se lo había hecho. Recogiéndome las manos, me respondió. Dije de nuevo que aquello me parecía sin esperanza y que no valía la pena continuar y ella dijo sí sin abrir los ojos. Le pedí que me mirara y luego de unos instantes... luego de unos instantes lo hizo, pero con los ojos como ranuras a causa del sol. Me incliné sobre ella para darles sombra y se abrieron. Me dejaron entrar. La barca se metió entre las cañas y quedó encallada. ¡Cómo se doblaron, con un suspiro, ante la proa! Me deslicé sobre ella, mi rostro en sus senos y mi mano sobre ella. Nos quedamos ahí, tendidos, sin movernos. Pero debajo de nosotros todo se movía y nos movía, suavemente, de arriba abajo y de un lado a otro.

Pasada medianoche. Jamás oí semejante silencio.

Es, como se ve, el poema de la apertura de las aguas, lo múltiple del momento absoluto, aquel en que el amor, así fuera en el enunciado de su fin, propone lo infinito de lo sensible.

La segunda cita la extraigo de *Assez*. Este corto texto está enteramente dedicado al amor. Establece conexiones precisas entre el

amor y el saber infinito. Los dos amantes que marchan, partidos en dos, en un mundo de colinas floridas, no están nunca tan cerca como cuando hablan de matemática o de astronomía:

Él conversaba rara vez de geodesia. Pero nosotros habíamos debido recorrer varias veces el equivalente al ecuador terrestre. A razón de unos cinco kilómetros por día y noche en promedio. Nos refugiábamos en la aritmética. ¡Qué de cálculos mentales efectuados en conjunto plegados en dos! Nos elevábamos así a la tercera potencia de los números ternarios enteros. A veces bajo una lluvia diluviana. Mal que bien, grabándose a medida que en la memoria los cubos se acumulaban. Con vistas a la operación inversa en un estadio ulterior. Cuando el tiempo hubiera hecho su obra.

Y después otro texto muy bello, siempre en *Basta*, cuando la figura del hombre amado se convierte en esa instancia de saber donde el cielo es dado en su orden propio:

Por una rampa del cincuenta por ciento su cabeza rozaba el suelo. No sé a qué debía ese gusto. Al amor a la tierra y a los mil perfumes y coloridos de las flores. O más simplemente a imperativos de orden anatómico. Nunca suscitó la cuestión. Alcanzada la cima desgraciadamente había que volver a descender.

Para poder de vez en cuando gozar del cielo se servía de un pequeño espejo redondo. Después de velarlo con su aliento y de frotarlo enseguida contra su pantorrilla buscaba las constelaciones. ¡Las tengo! exclamaba hablando de la Lira y el Cisne. Y a menudo agregaba que el cielo no tenía nada.

El amor es cuando podemos decir que somos nosotros quienes tenemos el cielo, y que el cielo no tiene nada. Lo múltiple de las Constelaciones se sostiene entonces en la apertura del Dos.

El último poema viene de *Compañía* y es sin duda el más ligado a la metáfora de una división de lo negro, del acontecimiento nocturno segundo:

Estás tendido de espaldas al pie de un álamo temblón. A su sombra trémula. Ella acostada en ángulo recto, apoyada sobre los codos. Tus ojos entrecerrados acaban de sumergirse en los suyos. En lo negro tú los sumerges de nuevo. Una vez más. Sientes sobre tu rostro el flequillo de sus largos cabellos negros moverse en el aire inmóvil. Bajo la capa de los cabellos los ros-

tros se ocultan. Ella murmura. Escucha las hojas. Los ojos en los ojos escuchan las hojas. A su sombra trémula.

Citas sobre el Dos del amor como pasaje de lo Uno del solipsismo a la infinita multiplicidad del mundo, como versión nocturna del negro gris del ser.

Pero hay además un entramado del Dos, una insistencia como fidelidad. Esta fidelidad organiza para Beckett cuatro funciones, que son también cuatro figuras del sujeto *en* el amor, y de las que sostengo —no puedo aquí exponer la prueba de ello— que tienen valor general, que son las funciones organizadoras de todo procedimiento genérico: de la duración del amor, por cierto, pero también de la acumulación científica, de la innovación artística y de la tenacidad política.

La primera de tales funciones es la errancia, el viaje, con o sin la ayuda de una bolsa: el viaje en lo negro que presenta el azar infinito del trayecto fiel del amor, la travesía sin punto de detención que el amor hace de un mundo en adelante *expuesto* a los efectos del encuentro. Esta función de errancia, cuya variante abstracta hemos visto en *Cómo es*, es también la marcha incesante de los amantes de *Basta* por las colinas y las flores. Ella instituye la duración del Dos, funda el tiempo, bajo la conminación del azar.

La segunda función es inversa; es la de la inmovilidad, que guarda, mantiene, posee, el punto fijo de la nominación primera, la nominación del acontecimiento-encuentro, del que hemos visto que sujetaba al “incidente” de su ausencia de significación, y fijaba para siempre en un nombre lo que hay aquí de supernumerario. Es el insensato “yo te amo”, “nosotros nos amamos”, o lo que ocupa su lugar, y lo que, en cada una de sus ocurrencias, es siempre pronunciado por primera vez. Esta inmovilidad es la de lo segundo nocturno, la de la barca apresada entre las cañas, la de las miradas que se sumergen en los ojos del otro.

La tercera función es la de lo imperativo: continuar siempre, incluso en la separación; prescribir que la separación misma es un modo de la continuación. El imperativo del Dos releva aquí al del soliloquio (“hay que continuar, voy a continuar”), pero sustrae de él la vana tortura, rige la rigurosa ley de la felicidad, ya se sea víctima o bien verdugo.

La cuarta función es la del relato, que libera el improbable despliegue, que inscribe poco a poco, en una especie de tarea de archi-

vo que escolta la errancia, todo lo que se descubre de lo que Beckett nombra “el tiempo bendito del azul”.

El amor (pero también todo procedimiento genérico, aunque en órdenes diferentes) trama en su duración singular esas cuatro funciones: errancia, inmovilidad, imperativo y relato.

Ahora bien, de los sexos, de los dos sexos, Beckett construye la Idea en la suposición acontecimental del amor combinando las cuatro funciones. Determina así, independientemente de toda sexuación empírica o biológica, las polaridades masculina y femenina del Dos.

La polaridad masculina combina la función de inmovilidad y la función de lo imperativo. Ser “hombre” es mantenerse inmóvil en el amor guardando su nombre fundador y prescribiendo la ley de su continuación. Pero como falta la función del relato, esta inmovilidad es muda. Un “hombre”, en el amor, es el guardián mudo del nombre. Y como falta la función de la errancia, ser hombre en el amor es también no hacer nada que atestigüe ese amor, cuidándole, inmóvil en lo negro, su potente convicción abstracta.

La polaridad femenina combina la errancia y el relato. No se conforma a la fijeza del nombre sino a lo infinito de su despliegue en el mundo, al relato de su gloria interminable. No se acomoda a la mera prescripción sin prueba; organiza la indagación constante, la verificación de un poder. Ser “mujer” es, en el amor, moverse según una custodia del sentido más bien que del nombre. Y esta custodia implica el azar errante de las indagaciones, al mismo tiempo que su perpetua deposición en un relato.

El amor existe como determinación de esta polaridad, que *soporta* las cuatro funciones, que las distribuye de manera singular, y es por eso por lo que sólo el amor impone la constatación de que hay “hombre” (inmovilidad de lo imperativo, custodia del nombre) y “mujer” (errancia de una verdad, consecuencias del nombre en una palabra). Sin el amor, nada probaría el Dos de los sexos. Habría Uno, y después una vez más Uno, y no Dos. No habría hombre y mujer.

Todo esto abriría a una doctrina fundamental, que concierne a todos los procedimientos genéricos, y que es la de su *numericidad*.

En el amor hay primeramente lo Uno del solipsismo, que es el enfrentamiento o el cuerpo a cuerpo del *cogito* y del negro gris del ser en el machaqueo infinito de la palabra. Hay enseguida el Dos, que adviene en el acontecimiento del encuentro y en el poema incalculable.

lable de su nominación. Y por último está lo infinito de lo sensible que el Dos atraviesa y despliega, y donde el amor descifra poco a poco una verdad del Dos en sí mismo. Esta numericidad: uno, dos, infinito, es propia del procedimiento amoroso. Se podría demostrar que los otros procedimientos de verdad (la ciencia, el arte y la política) tienen numericidades diferentes, que cada numericidad singulariza el tipo de procedimiento y esclarece el hecho de que las verdades pertenecen a registros totalmente heterogéneos.

La numericidad del amor (uno, dos, infinito) es el lugar de lo que Beckett, con razón, llama la felicidad. La felicidad también singulariza al procedimiento amoroso: no hay felicidad más que en el amor, tal es la recompensa propia de este tipo de verdad. En el arte hay placer, en la ciencia alegría y en la política entusiasmo, pero en el amor hay felicidad.

La alegría, el placer, el entusiasmo y la felicidad conciernen todos, reunidos en un sujeto, al advenimiento en el mundo del vacío del ser. En la felicidad lo que hay de singular es que tal vacío es intervalario, es captado en el entre-Dos, en lo que hace el carácter efectivo del Dos, y que es su separación, la diferencia de los sexos como tal. La felicidad no se liga de ningún modo a lo Uno, al mito de una fusión; es por el contrario el indicador subjetivo de una verdad de la diferencia, de la diferencia de los sexos, que sólo el amor lleva a la efectividad.

Y sobre este punto, en el corazón de la felicidad, volvemos a encontrar evidentemente la sexuación, que es su sitio y su apuesta. En la felicidad, “hombre” resulta ser aquel que es el guardián ciego de la separación, del entredós. La heroína de *Basta* dirá: “Nosotros nos habíamos escindido, si es eso lo que él deseaba.” La polaridad masculina soporta en efecto un deseo de escisión. Éste no es en absoluto el deseo de retornar al solipsismo; es el deseo de que el Dos se manifieste en lo escindido del entredós. No hay Dos más que si hay ese entredós donde el vacío se localiza como principio de ser del Dos. El deseo del “hombre” es afectado en ese vacío, o por ese vacío. Se podría decir que el hombre desea la *nada* del Dos. Mientras que la polaridad femenina no desea *nada más que* el Dos, es decir la tenacidad infinita, donde el Dos perdura como tal. Esta instancia de la “mujer” es pronunciada magníficamente en el extremo final de *Basta*, cuando a la nada del Dos, al vacío que afecta interiormente al Dos, y que es puntualizado simbólicamente por el hecho de que el hombre ha partido para morir, la mujer opone la persistencia, la in-

sistencia del “nada más que el Dos”, así sea en su simple trazado memorial, en el relato siempre rehecho de la errancia:

Esta noción de calma me viene de él. Sin él no la habría tenido. Voy ahora a borrarlo todo salvo las flores. No más lluvias. No más pezones [*“mamelons”*, que significa también “colinas”, T.]. Sólo nosotros dos arrastrándonos entre las flores. Demasiado mis viejos senos sienten su vieja mano.

La felicidad es indistintamente “hombre” y “mujer”, es a la vez el vacío separador y la conjunción que lo revela. Como felicidad, como trazado de la felicidad, es la nada del Dos y lo *nada más que* el Dos, y ésta es su sexuación indivisa, inmóvil y errante, imperativo y relato.

Esta felicidad es en el fondo todo lo que adviene entre el comienzo y el fin de *Mal visto mal dicho*. Todo el comienzo gira en torno a la palabra “desgracia”, mientras que el final tiende hacia la palabra “felicidad”. Ahora bien, lo que pasa entre los dos extremos es que, si al comienzo tenemos el reino de la visibilidad y de la rigidez de ver en lo nocturno gris (limbos entre vida y muerte), al final adviene una especie de vacío claro, dispuesto en lo nocturno segundo. ¿Qué hacer que no sea escuchar *lo que pasa?* Veamos el comienzo, a mi juicio uno de los más bellos textos de la lengua francesa, que capta el brillo de la desgracia:

Desde su cama ve elevarse a Venus. Una vez más. Desde su cama en tiempo claro ella ve elevarse a Venus seguida del sol. Siente rencor entonces hacia el principio de toda vida. Una vez más. Al anoecer con tiempo claro goza en su revancha. Sobre Venus. Ante la otra ventana. Sentada tesa sobre su vieja silla acecha a la radiante. Su vieja silla de pino con barrotes y sin brazos. Emerge de los últimos rayos y cada vez más brillante declina y se abisma a su turno. Venus. Una vez más. Erguida y tesa permanece ahí en la sombra creciente. Toda de negro vestida. Mantener la postura es más fuerte que ella. Dirigiéndose de pie hacia un punto preciso a menudo se queda fija. Para no poder volver a partir sino mucho tiempo después. Sin saber ya adónde ni por qué motivo. Arrodillada sobre todo le cuesta trabajo no quedarse así para siempre. Las manos puestas una sobre de la otra sobre un apoyo cualquiera. Como el pie de su cama. Y sobre ellas su cabeza. Hela ahí pues convertida en piedra ante la noche. Sólo interrumpen lo negro el blanco de los cabellos y el blanco un poco azulado del rostro y de las manos. Para un ojo que no tuviese necesidad de

luz para ver. Todo eso en presente. Como si tuviera la desgracia de estar aún con vida.

Y veamos el final, donde se alcanza el instante de la felicidad en el muy breve tiempo laborioso de una visitación del vacío:

¿Partido no antes tomado o más bien mucho más tarde que cómo decirlo? ¿Cómo, para terminar, finalmente una última vez mal decirlo? Como anulado. No sino lentamente se disipa un poco muy poco como una última estela de luz cuando la cortina se vuelve a cerrar. Piano piano completamente sola en que movida por una mano fantasma milímetro a milímetro se vuelve a cerrar. Adiós adioses. Después negro perfecto pretañido fúnebre muy bajo adorable su señal partida de la llegada. Primera última segunda. Ojalá que quede aún bastante para devorarlo todo. Golosamente segundo a segundo. Cielo tierra y todo lo demás. Ni un resto de carroña en ninguna parte. Relamidas ¡bah! No. Todavía un segundo. Nada más que uno. El tiempo de aspirar ese vacío. Conocer la felicidad.

Es también lo que yo quisiera llamar la escritura de lo genérico: presentar en el arte el pasaje de la desgracia de la vida y de lo visible a la felicidad de una suscitación verídica del vacío. Se necesitan el poder sin medida del encuentro, la apuesta de una nominación, las combinaciones de la errancia y de las fijezas, de lo imperativo y del relato. Hace falta el entramado de todo eso en la división de la noche, y entonces se puede repetir con Beckett, bajo esas raras condiciones: “Tierra ingrata pero no totalmente.”

[Consignamos a continuación datos de ediciones en español de la obra de Beckett. En el presente libro las traducciones de las citas son de Eduardo Lucio Molina y Vedia:

Mirlitonnades (Letanías), en *Obra poética completa*, Madrid, Hiperión, 2000. Traducción de Jenaro Talens.

Textos para nada, en *Relatos*, Barcelona, Tusquets, 1997. Traducción de Ana María Moix.

Fragmentos de teatro II, en *Pavesas*, Barcelona, Tusquets, segunda edición, 2000. Traducción de Jenaro Talens.

Fin de partida, Barcelona, Tusquets, 1986.

- Malone muere*, Madrid, Alianza, 1973. Traducción de Ana María Moix.
- El despoblador*, Barcelona, Tusquets, segunda edición, 1984. Traducción de Félix de Azúa.
- Verse*, en *Relatos*, Barcelona, Tusquets, 1997. Traducción de Jenaro Talens.
- El expulsado*, en *Relatos*, Barcelona, Tusquets, 1997. Traducción de Caonex Sanz.
- Basta*, en *Relatos*, Barcelona, Tusquets, 1997. Traducción de Félix de Azúa.
- Sin*, Barcelona, Tusquets, segunda edición, 1984. Traducción de Félix de Azúa.
- Molloy*, Madrid, Alianza, 1970. Traducción de Pere Gimferrer.
- Rumbo a peor*, Barcelona, Lumen, 2001. Traducción de Libertad Aguilera, Daniel Aguirre Oteiz, Gabriel Dols, Robert Falcó y Miguel Martínez-Lage.
- Primer amor*, en *Relatos*, Barcelona, Tusquets, 1997. Traducción de Félix de Azúa.
- Film*, Barcelona, Tusquets, 2001. Traducción de Jenaro Talens.
- El innombrable*, Madrid, Alianza, 1971. Traducción de R. Santos.
- Mal visto mal dicho*, en *Relatos*, Barcelona, Tusquets, 1997. Traducción de Jenaro Talens,
- Imaginación muerta imagina*, en *Relatos*, Barcelona, Tusquets, 1997. Traducción de Félix de Azúa.
- Compañía*, Barcelona, Anagrama, 1982, Traducción de Carlos Manzano.
- Esperando a Godot*, Barcelona, Tusquets, 2001. Traducción de Ana María Moix.
- La última cinta de Krapp*, en *Pavesas*, Barcelona, Tusquets, segunda edición, abril 2000. Traducción de Jenaro Talens.

ÍNDICE

PREFACIO: LO SUSTRACTIVO, <i>por</i> FRANÇOIS WAHL	7
1. LA FILOSOFÍA EN SÍ MISMA	
La re(visión) de la filosofía <i>en sí misma</i>	51
Definición de la filosofía	71
¿Qué es una institución filosófica? (o: dirección, transmisión, inscripción)	74
2. FILOSOFÍA Y POESÍA	
El recurso filosófico al poema	83
El método de Mallarmé: sustracción y aislamiento	97
El método de Rimbaud: la interrupción	121
3. FILOSOFÍA Y MATEMÁTICA	
Filosofía y matemática	151
Conferencia acerca de la sustracción	171
La verdad: forzamiento e innombrable	187
4. FILOSOFÍA Y POLÍTICA	
Filosofía y política	205
5. FILOSOFÍA Y AMOR	
¿Qué es el amor?	241
6. FILOSOFÍA Y PSICOANÁLISIS	
Filosofía y psicoanálisis	263
Sujeto e infinito	273

La antifilosofía: Lacan y Platón

291

7. LA ESCRITURA DE LO GENÉRICO

La escritura de lo genérico: Samuel Beckett

313

formación: degraf, s.a.
con tipos itc new baskerville 10/12
impreso en red de impresión digital cargraphics
24 de noviembre de 2002