

Alain Badiou

Lógicas de los mundos

El ser y el acontecimiento, 2



BORDES MANANTIAL

LÓGICAS DE LOS MUNDOS

El ser y el acontecimiento, 2

ALAIN BADIOU

LÓGICAS DE LOS MUNDOS

El ser y el acontecimiento, 2

MANANTIAL

Buenos Aires

Título original: *Logiques des mondes. L'Être et l'événement, 2*
Éditions du Seuil, París, 2006
© Éditions du Seuil, 2006

Traducción: María del Carmen Rodríguez
Revisión técnica: Raúl Cerdeiras

Diseño de tapa: Eduardo Ruiz

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Etrangères et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France en Argentine.

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, recibió el apoyo del Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia y del Servicio de Cooperación y Acción Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina.

Las fotos de la gruta Chauvet-Pont-d'Arc fueron suministradas por el Ministerio francés de Cultura y Comunicación, Dirección Regional de Asuntos Culturales de Ródano-Alpes, Servicio Regional de Arqueología.

Badiou, Alain

Lógicas de los mundos : el ser y el acontecimiento, 2 .- 1a ed. - Buenos Aires : Manantial, 2008.

672 p. ; 16x23 cm.

Traducción de María del Carmen Rodríguez

ISBN 978-987-500-111-4

I. Filosofía. I. Rodríguez, María del Carmen, trad. II. Título

CDD 190

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina

© Ediciones Manantial SRL, 2008,
de la traducción y de la edición en castellano.

Avda. de Mayo 1365, 6° piso
(1085) Buenos Aires, Argentina
Tel: (54-11) 4383-7350 / 4383-6059
info@emanantial.com.ar
www.emanantial.com.ar

ISBN 978-987-500-111-4

Derechos reservados

Prohibida la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

a Françoise Badiou

Índice

PREFACIO	17
1. Materialismo democrático y dialéctica materialista.....	17
2. Para una didáctica de las verdades eternas	25
3. Ejemplo matemático: números	26
4. Ejemplo artístico: caballos.....	33
5. Ejemplo político: el revolucionario de Estado (igualdad y terror).....	37
6. Ejemplo amoroso: de Virgilio a Berlioz	45
7. Rasgos distintivos de las verdades, rasgos persuasivos de la libertad	51
8. Cuerpo, aparecer, Gran Lógica	53
Nota técnica	60
LIBRO I – TEORÍA FORMAL DEL SUJETO (META-FÍSICA)	61
1. Introducción.....	63
2. Referentes y operaciones del sujeto fiel	68
3. Deducción del sujeto reactivo: las novedades reaccionarias	72
4. El sujeto oscuro: cuerpo pleno y ocultación del presente	77
5. Las cuatro destinaciones subjetivas	80
6. La cuestión final	86
7. Procedimientos de verdad y figuras del sujeto	87
8. Tipología.....	91
Escolio. Una variante musical de la metafísica del sujeto	99

PRÓLOGO DE LOS LIBROS II, III y IV. LA GRAN LÓGICA	113
LIBRO II – GRAN LÓGICA, 1. LO TRASCENDENTAL.....	119
Introducción	121
1. Necesidad de una organización trascendental de las situaciones de ser.....	123
2. Exposición de lo trascendental	124
3. El origen de la negación	126
Sección 1 – El concepto de trascendental.....	131
1. Inexistencia del Todo	131
2. Derivación del pensamiento de un múltiple a partir del de otro múltiple.....	133
3. Un ente sólo es pensable en la medida en que pertenece a un mundo	135
4. Aparecer y trascendental.....	140
5. Se debe poder pensar, en un mundo, lo que no aparece en ese mundo	144
6. Conjunción entre dos aparecientes en un mundo.....	147
7. Estabilidad regional de los mundos: la envoltura.....	151
8. Conjunción entre un ente-ahí y una región de su mundo	154
9. La dependencia, medida del vínculo entre dos entes en un mundo	156
10. El reverso de un apareciente en un mundo	158
11. Existe un grado máximo de aparición en un mundo.....	161
12. ¿Qué es el reverso del grado máximo de aparición?.....	162
Sección 2 – Hegel.....	165
1. Hegel y la cuestión del Todo.....	165
2. Ser-ahí y lógica del mundo	168
3. Hegel no puede admitir una determinación mínima	170
4. El aparecer de la negación	173
Sección 3 – Álgebra del trascendental.....	177
1. Inexistencia del Todo: afirmar la existencia de un conjunto de todos los conjuntos es intrínsecamente contradictorio.....	177
2. Función de aparecer y definición formal del trascendental.....	179
3. Estructura de equivalencia y estructura de orden.....	181
4. Primera operación trascendental: el minimum, o cero.....	184
5. Segunda operación trascendental: la conjunción	185

6. Tercera operación trascendental: la envoltura	187
7. Conjunción entre un ente-ahí y una envoltura: distributividad de \cap con respecto a Σ	190
8. El álgebra trascendental.....	191
9. Definición y propiedades del reverso de un grado trascendental	192
10. En todo trascendental, el reverso del μ es un grado máximo de aparición, o sea M , para el mundo cuya lógica regla ese trascendental.....	194
11. Definición y propiedades de la dependencia de un grado trascendental respecto de otro.....	196
Sección 4 – Gran Lógica y lógica ordinaria	199
1. Semántica: los valores de verdad.....	201
2. Sintaxis: conjunción (“y”), implicación (“si... entonces”), negación, alternativa (“o”).....	202
3. El cuantificador existencial	205
4. El cuantificador universal.....	206
Sección 5 – Los mundos clásicos	209
1. ¿Qué es un mundo clásico?.....	209
2. Propiedades trascendentales del mundo de la ontología	211
3. Propiedades formales de los mundos clásicos	213
Apéndice. Demostración de la equivalencia de las tres propiedades características de un mundo clásico	215
 LIBRO III – GRAN LÓGICA, 2. EL OBJETO.....	219
 Introducción	221
 Sección 1 – Por un nuevo pensamiento del objeto	227
1. Indexación trascendental: el fenómeno.....	227
2. El fenómeno, segundo recorrido.....	232
3. La existencia.....	235
4. Analítica de los fenómenos: componente y átomo de aparecer.....	239
5. Átomos reales	246
6. Definición de un objeto	249
7. Lógica atómica, 1: la localización de lo Uno.....	250
8. Lógica atómica, 2: compatibilidad y orden.....	255
9. Lógica atómica, 3: síntesis real.....	259

Sección 2 – Kant	261
Sección 3 – La lógica atómica	273
1. Función de aparecer.....	273
2. El fenómeno.....	275
3. La existencia.....	276
4. Componente fenoménico y átomo de aparecer.....	277
5. Átomo real y postulado del materialismo.....	280
6. Definición del objeto.....	282
7. Lógica atómica, 1: localizaciones.....	284
8. Lógica atómica, 2: compatibilidad.....	286
9. Lógica atómica, 3: orden.....	289
10. Lógica atómica, 4: relación entre las relaciones.....	292
11. Lógica atómica, 5: síntesis real.....	293
Sección 4 – La existencia y la muerte	301
1. Existencia y muerte según la fenomenología y según el vitalismo.....	301
2. Axiomática de la existencia y lógica de la muerte.....	303
Apéndice. Tres demostraciones	305
1. Sobre la compatibilidad: definición algebraica y definición topológica.....	305
2. Definición topológica del orden onto-lógico \prec	308
3. Demostración de la proposición P.6.....	310
Escolio tan impresionante como sutil. El funtor trascendental..	311
1. Fenomenología objetiva del análisis existencial de un objeto y de la construcción del funtor trascendental.....	311
2. Un ejemplo de funtor: evaluación lógica de una batalla.....	314
3. Demostración formal: existencia del funtor trascendental.....	323
LIBRO IV – GRAN LÓGICA, 3. LA RELACIÓN	331
Introducción	333
Sección 1 – Mundos y relaciones	337
1. La doble determinación de un mundo: ontología y lógica.....	337
2. Todo mundo es infinito, y su tipo de infinitud es lo inaccesible.....	340
3. ¿Qué es una relación entre objetos?.....	345
4. Completitud lógica de un mundo.....	347

5. La segunda tesis constitutiva del materialismo: subordinación de la completitud lógica a la clausura ontológica	353
6. El inexistente	357
Sección 2 – Leibniz	361
Sección 3 – Diagramas	367
1. Ontología de los mundos: clausura inaccesible	367
2. Definición formal de una relación entre objetos en un mundo	372
3. Segunda tesis fundamental del materialismo: toda relación está universalmente expuesta	377
4. El inexistente	379
Apéndice. Demostración de la segunda tesis constitutiva del materialismo: del hecho de que un mundo está ontológicamente clausurado se sigue que es lógicamente completo	381
APÉNDICE GENERAL DE LA GRAN LÓGICA.	
LAS 11 PROPOSICIONES	391
LIBRO V – LAS CUATRO FORMAS DEL CAMBIO	395
Introducción	397
1. La cuestión del cambio	397
2. Subversión del aparecer por el ser: el sitio	400
3. Lógica del sitio: hacia la singularidad	401
4. Plan del libro V	401
Sección 1 – Devenir simple y cambio verdadero	403
1. Subversión del aparecer por el ser: el sitio	403
2. Ontología del sitio.....	406
3. Lógica del sitio, 1: consecuencias y existencia.....	409
4. Lógica del sitio, 2: hecho y singularidad	411
5. Lógica del sitio, 3: singularidad débil y singularidad fuerte.....	414
6. Lógica del sitio, 4: existencia del inexistente	417
7. Lógica del sitio, 5: la destrucción	420

Sección 2 – El acontecimiento según Deleuze	423
Sección 3 – ¿Formalizar el surgimiento?	431
1. Variaciones del estatuto de las exposiciones formales.....	431
2. Ontología del cambio.....	432
3. Lógica y tipología del cambio	433
4. Cuadro de las formas del cambio.....	436
5. Destrucción y reorganización del trascendental	437
LIBRO VI – TEORÍA DE LOS PUNTOS	439
Introducción	441
Sección 1 – El punto como elección y como lugar	445
1. La escena de los puntos: tres ejemplos	445
2. Punto y potencia de localización	451
3. Interior y espacio topológico	453
4. El espacio de los puntos, 1: positivación de un grado trascendental	457
5. El espacio de los puntos, 2: el interior de un grupo de puntos.....	460
6. Los mundos átonos	462
7. Los mundos tensos.....	465
Sección 2 – Kierkegaard	469
1. La paradoja cristiana.....	472
2. Doctrina del punto	475
3. Equívocos del sujeto.....	478
Sección 3 – Estructura topo-lógica de los puntos de un mundo	481
1. Definición.....	481
2. El interior y sus propiedades. Espacio topológico	484
3. Los puntos de un trascendental forman un espacio topológico	485
4. Posibilidad formal de mundos átonos	488
5. Un ejemplo de mundo tenso	491
LIBRO VII – ¿QUÉ ES UN CUERPO?	495
Introducción	497

Sección 1 – Nacimiento, forma y destino de los cuerpos subjetivables	501
1. Nacimiento de un cuerpo: primera descripción	501
2. Nacimiento de un cuerpo: segunda descripción.....	505
3. El cuerpo del poema	512
4. Órganos: primera descripción.....	514
5. Cuerpos y órganos del matema.....	517
 Sección 2 – Lacan	 523
 Sección 3 – Teoría formal del cuerpo. O: sabemos por qué existe un cuerpo, lo que puede y lo que no puede	 529
1. Primer esbozo formal: definición y existencia de un cuerpo	529
2. Segundo esbozo formal: tratamiento corporal de los puntos	534
 Escolio. Una variante política de la física del sujeto-de-verdad	 539
 CONCLUSIÓN	 555
¿Qué es vivir?	557
 INFORMACIONES, COMENTARIOS Y DIGRESIONES	 567
 ENUNCIADOS, DICCIONARIOS, BIBLIOGRAFÍA, ÍNDICE ONOMÁSTICO E ICONOGRAFÍA	 619
1. Los 66 enunciados de <i>Lógicas de los mundos</i>	621
2. Diccionario de conceptos.....	633
3. Diccionario de símbolos	651
4. Bibliografía sumaria	653
5. Índice onomástico.....	657
Iconografía (<i>cuadernillo fuera del texto</i>)	

Prefacio

“La agonía de Francia no nació del debilitamiento de las razones para creer en ella: derrota, demografía, industria, etc., sino de la impotencia para creer en lo que fuere.”

André Malraux

1. Materialismo democrático y dialéctica materialista

¿Qué pensamos todos hoy en día? ¿Qué pienso yo mismo cuando estoy fuera de mi propia vigilancia? O más bien, ¿cuál es nuestra (mi) creencia natural? “Natural”, evidentemente, según la regla de una naturaleza inculcada. Una creencia es tanto más natural cuanto que su imposición, su inculcación son libremente buscadas –y sirven a nuestros designios inmediatos–. Hoy en día, la creencia natural se concentra en un solo enunciado, que es el siguiente:

No hay más que cuerpos y lenguajes.

Digamos que este enunciado es el axioma de la convicción contemporánea y propongamos llamar a esta convicción el *materialismo democrático*. ¿Por qué?

Materialismo democrático. El individuo, tal como ha sido forjado por el mundo contemporáneo, sólo reconoce la existencia objetiva de los cuerpos. ¿Quién hablaría hoy en día, más que para acordarse con una retórica, de la separabilidad de nuestra alma inmortal? ¿Quién no suscribe en los hechos, en la pragmática de los deseos, en la evidencia del comercio, al dogma de nuestra finitud, de nuestra exposición carnal al goce, al sufrimiento y a la muerte? Un síntoma entre otros: los artistas, los más inventivos, coreógrafos, pintores, realizadores de videos, persiguen la evidencia de los cuerpos, de la vida deseante

y maquina de los cuerpos, de su intimidad, de su desnudez, de sus relaciones carnales y de sus suplicios. Todos ajustan el cuerpo constreñido, despedazado, ensuciado, al fantasma y al sueño. Todos imponen a lo visible el recorte de cuerpos ametrallados por el estrépito del universo. La teoría estética no hace más que seguir esta tendencia. Un ejemplo tomado al azar: una carta de Toni Negri a Raúl Sánchez del 15 de diciembre de 1999. En ella se lee lo siguiente:

Hoy en día, el cuerpo ya no es solamente un sujeto que produce y que —porque produce arte— nos muestra el paradigma de la producción en general, la potencia de la vida: el cuerpo es de aquí en más una máquina en la que se inscriben la producción y el arte. Esto es lo que nosotros, los posmodernos, sabemos.

“Posmoderno” es uno de los nombres posibles del materialismo democrático contemporáneo. Negri tiene razón en cuanto a lo que saben los posmodernos: el cuerpo es la única instancia concreta de los individuos productivos que aspiran al goce. El hombre, en el régimen de la “potencia de la vida”, es un animal convencido de que la ley del cuerpo detenta el secreto de su esperanza.

Para validar la ecuación existencia = individuo = cuerpo, la *doxa* contemporánea debe reabsorber valientemente la humanidad en una visión sobreextendida de la animalidad. Los “derechos del hombre” y los derechos del viviente son una sola y misma cosa. Protección humanista de todos los cuerpos vivos: tal es la norma del materialismo contemporáneo. Esa norma recibe hoy en día su nombre erudito, “bioética”, cuyo reverso progresista toma su nombre de Foucault: “biopolítica”. Nuestro materialismo es así el de la vida. Un biomaterialismo.

Por otra parte, es de manera esencial un materialismo *democrático*, ya que el consenso contemporáneo, al reconocer la pluralidad de los lenguajes, supone su igualdad jurídica. De allí que la reabsorción de la humanidad en la animalidad se complete por la identificación del animal humano con la diversidad de sus subespecies y con los derechos democráticos inherentes a esa diversidad. Algo cuyo reverso progresista toma esta vez su nombre de Deleuze: “minoritarismo”. Comunidades y culturas, colores y pigmentos, religiones y sacerdocios, usos y costumbres, sexualidades dispares, intimidades públicas y publicidad de lo íntimo: todo, todas, todos merecen ser reconocidos y protegidos por la ley.

Sin embargo, el materialismo democrático admite un punto de

detención global para su tolerancia multiforme. Un lenguaje que no reconoce la universal igualdad jurídica y normativa de los lenguajes no merece ser beneficiario de tal igualdad. De un lenguaje que pretende dar su norma a todos los otros y regir todos los cuerpos se dirá que es dictatorial y totalitario. Entonces, no es de la incumbencia de la tolerancia, sino del “deber de injerencia”, legal, internacional, militar si es necesario: se le hará pagar a los cuerpos sus desvíos de lenguaje.

Este libro despliega no poca ciencia al servicio –se lo habrá advertido– de un examen un poco puntilloso del materialismo democrático en trance de convertirse en la ideología que envuelve al siglo que comienza. ¿Cómo nombrar el ideal teórico bajo el cual se hace este examen? Predicar el idealismo aristocrático tienta a espíritus bienintencionados. Tal fue, a menudo al abrigo de un vocabulario comunista, la postura de los surrealistas, luego la de Guy Debord y la de sus herederos nihilistas: fundar la sociedad secreta de los creadores sobrevivientes. Es también el deseo especulativo de lo mejor que hay en la herencia heideggeriana: guardar prácticamente, en el conciliábulo de los escritos donde permanece la cuestión, la posibilidad de un Retorno. No obstante, dado que este mantenimiento, por el cual se espera que no sean abolidos los fastos intelectuales y existenciales del pasado, no tiene ninguna posibilidad de ser efectivo, no podría convenir para la creación de un concepto para el tiempo que viene. El combate de las nostalgias, a menudo dirigido como una guerra contra la decadencia, además de ofrecer una imagen –ya en Nietzsche– “marcial” y “crítica”, tiene algo de deliciosamente amargo. Pero ya está perdido desde siempre. Y si existe una poética de la derrota, no existe una de la filosofía. La filosofía, por esencia, elabora los recursos para decir “¡Sí!” a los pensamientos anteriormente desconocidos que vacilan en devenir las verdades que son.

Pero si nos rehusamos a oponer al “materialismo democrático” su contrario formal, que es el “idealismo aristocrático”, ¿cuál será nuestro (insuficiente) nombre? Después de muchas dudas decidí llamar a la atmósfera ideológica en la que mi empresa filosófica alienta su más extrema tensión una *dialéctica materialista*.

¡Es verdaderamente hacer volver un sintagma de entre los muertos! Mi maestro Althusser, ¿no fue uno de los últimos en servirse noblemente, no sin algunas reticencias, hace más de treinta años, del sintagma “materialismo dialéctico”? Stalin, que no es más el que fue, ni

siquiera a título de criminal de Estado ejemplar, carrera en la cual, en estos últimos años, lo venció Hitler; Stalin, que sin embargo conserva siempre mala catadura, ¿no había codificado, bajo el título *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, las reglas más formalistas de una subjetividad comunista de la que nadie sabe ya de dónde provenía el paradójico resplandor? ¿Qué hacer de semejante sol negro? ¿Un “sol cuello cortado”?¹ La inversión de los vocablos –dialéctica a la cabeza–, ¿basta para protegerme de la mortal acusación de arcaísmo?

Admitamos que haya que entender por “democrático” (u “occidental”, es lo mismo) el mantenimiento y a la vez la disolución de la multiplicidad simbólica o jurídica en la dualidad real. Por ejemplo: la guerra fría de las democracias contra los totalitarismos, la guerra semicaliente de los países libres contra el terrorismo o la guerra a la vez verborrágica y policial de los países civilizados contra el arcaísmo islámico. Admitamos que por “dialéctica”, en la línea directa de Hegel, se comprenda que la esencia de toda diferencia es el tercer término que marca la distancia entre los otros dos. Entonces, es legítimo contraponer al materialismo democrático, esa soberanía del Dos (cuerpos y lenguajes), una dialéctica materialista, si por “dialéctica materialista” se entiende el siguiente enunciado, en el que el Tres suplementa a la realidad del Dos:

*No hay más que cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades.*²

Se reconocerá aquí el estilo de mi maestro Mallarmé: nada tuvo lugar sino el lugar, excepto, en las alturas, tal vez, una Constelación. Tacho sin embargo “en las alturas” y “tal vez”. El “hay algunas verdades”, que objeta al axioma dualista del materialismo democrático –la ley protege todos los cuerpos, dispuestos bajo todos los lenguajes compatibles–, es para mí la evidencia empírica inicial. No hay ninguna duda en lo que concierne a la existencia de verdades, que no son ni cuerpos ni lenguajes, ni combinaciones entre ambos. Y esta evidencia es materialista, por el hecho de que no requiere ninguna escisión de los mundos, ningún lugar inteligible, ninguna “altura”. En nuestros mundos, tales como son, proceden verdades. Esas verdades son cuerpos incorpóreos, lenguajes desprovistos de sentido, infinitos genéricos, suplementos incondicionados. Devienen y permanecen suspendidas, como la conciencia del poeta, “entre el vacío y el acontecimiento puro”.

Se prestará atención a la sintaxis, que separa el axioma de la dialéctica materialista del del materialismo democrático. O sea, a ese “sino que” cuyo giro mallarmeano acabo de subrayar. Esa sintaxis induce

que no se trata ni de una adición (las verdades como suplementos simples de los cuerpos y de los lenguajes) ni de una síntesis (las verdades como autorrevelación de los cuerpos captados por los lenguajes). Las verdades existen como excepciones a lo que hay. Se admite entonces que “lo que hay” –lo que compone la estructura de los mundos– es un mixto de cuerpos y lenguajes. Pero no hay sólo lo que hay. Y “verdades” es el nombre (filosófico) de lo que llega así en inciso a la continuidad del “hay”.

En un sentido, la dialéctica materialista es idéntica al materialismo democrático, y en eso son materialismos una y el otro, aun cuando, matiz que no puede desdeñarse, la primera adjetiva lo que el segundo sustancializa. Sí, no hay más que cuerpos y lenguajes. No existe nada que sea separablemente “alma”, “vida”, “principio espiritual”, etcétera. Pero en otro sentido, la dialéctica materialista, centrada en la excepción que las verdades infligen a lo que hay por el inciso de un “hay lo que no hay”, es enteramente diferente del materialismo democrático.

Se encuentra en Descartes una intuición del mismo orden en cuanto al estatuto ontológico de las verdades. Se sabe que Descartes llama “sustancia” a la forma general del ser en tanto realmente existente. Lo que hay es sustancia. Toda “cosa” es sustancia. Es figura y movimiento en la sustancia extensa. Es idea en la sustancia pensada. De allí la identificación común de la doctrina de Descartes con un dualismo: el “hay” sustancial se divide en pensamiento y extensión, lo cual se declina, en el hombre: alma y cuerpo.

Sin embargo, en el párrafo 48 de los *Principios de la filosofía*, vemos que el dualismo sustancial está subordinado a una distinción más fundamental. Esa distinción es exactamente entre las cosas (lo que hay, por lo tanto las sustancias, pensamiento o extensión) y las verdades:

Distingo todo lo que cae bajo nuestro conocimiento en dos géneros: el primero contiene todas las cosas que tienen alguna existencia, y el otro todas las verdades que no son nada fuera de nuestro pensamiento.

¡Texto notable! Reconoce el estatuto ontológico y lógico totalmente excepcional de las verdades. Las verdades son sin existencia. ¿Quiere decir que no existen en absoluto? De ninguna manera. No tienen ninguna existencia *sustancial*. Es así como hay que entender que “no son nada fuera de nuestro pensamiento”. En el párrafo 49, Descartes precisa que este criterio designa la universalidad formal de las

verdades, y por lo tanto su existencia lógica, que no es otra cosa que una especie de intensidad:

Por ejemplo, cuando pensamos que no se podría hacer algo de nada, no creemos que esta proposición sea una cosa que existe o la propiedad de algo, sino que la tomamos como cierta verdad eterna que se asienta en nuestro pensamiento, y que se llama una noción común o una máxima: del mismo modo, cuando se nos dice que es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo, que lo que ha sido hecho no puede no haber sido hecho, que el que piensa no puede no ser o existir mientras piensa y una cantidad de cosas semejantes, son solamente verdades, no cosas.

Se notará que el recurso del *cogito* (la inducción de la existencia por el acto de pensar) es una verdad en este sentido. Lo cual significa que una verdad es lo que el pensamiento persiste en presentar incluso cuando el régimen de la cosa está suspendido (por la duda). Una verdad es entonces lo que insiste como excepción a las formas del “hay”.

Descartes no es dualista sólo en el sentido que le da a esta palabra la oposición que él trama entre las cosas “intelectuales”, es decir “sustancias inteligentes, o bien propiedades que pertenecen a esas sustancias”, y las cosas “corpóreas”, es decir “cuerpos, o bien propiedades que pertenecen al cuerpo”. Descartes es dualista en un nivel más esencial, que es el único que permite la maquinaria demostrativa de su filosofía, el nivel en el que se distinguen las cosas (intelectuales y/o corpóreas) de las verdades (cuyo modo de ser es el de inexister). Se observará cuidadosamente que, a diferencia de las “cosas”, aun cuando fueran almas, las verdades son inmediatamente universales y muy exactamente indubitables. Vean este pasaje, que además liga las verdades al infinito de su (in)existencia:

Hay un número tan grande [de verdades] que sería difícil enumerarlas; pero tampoco es necesario, porque no podríamos evitar saberlas cuando se presenta la ocasión de pensar en ellas.

Y es cierto que una verdad constituye una excepción a lo que hay, por el hecho de que, si se nos da la “ocasión” de encontrarla, la reconocemos inmediatamente como tal. Se ve en qué sentido Descartes piensa el Tres (y no solamente el Dos). Su axioma propio puede enunciarse, en efecto: “No hay más que cosas corpóreas y cosas intelectuales (contingentes), sino que hay verdades (eternas)”. Como todo

verdadero filósofo, Descartes ubica, en el punto de inflexión entre la ontología y la lógica, la necesidad de lo que hemos elegido llamar, por nuestra parte, “dialéctica materialista”.

Que el tipo de ser de las verdades sea identificable más allá de la evidencia empírica de su existencia, tal fue una de las cuestiones principales, en 1988, de mi libro *El ser y el acontecimiento*. Establecí allí, como punto de concentración de una extensa analítica de las formas del ser, que las verdades eran multiplicidades genéricas: ningún predicado de lenguaje permite discernirlas, ninguna proposición explícita designarlas. Dije allí por qué era legítimo llamar “sujeto” a la existencia local del proceso que despliega esas multiplicidades genéricas (la fórmula era: “Un sujeto es un punto de verdad”).

No se trata ahora de volver sobre esos resultados, que echan por tierra el paréntesis lingüístico,³ relativista y neoescético de la filosofía académica contemporánea –que no es, en el fondo, más que la sierva sofisticada del materialismo democrático– y que fundan la posibilidad integral de una metafísica prospectiva, capaz de envolver las acciones de hoy y de reforzarse, mañana, a la vista de lo que tales acciones produzcan. Metafísica que es un componente de la nueva dialéctica materialista.

Quiero subrayar aquí que, por vías totalmente diferentes, y hasta opuestas, las de una analítica vitalista de los cuerpos indiferenciados, Deleuze se consagraba también a crear las condiciones de una metafísica contemporánea. Y que, en ese sentido, encarnaba una de las orientaciones de la dialéctica materialista, como lo demuestra su resistencia pertinaz a los avances devastadores del materialismo democrático. Recordemos que decía que, cuando el filósofo oye la expresión “debate democrático”, se da vuelta y huye. Es que su concepción intuitiva del concepto suponía el recorrido de sus componentes a velocidad infinita. Y esa velocidad infinita del pensamiento es efectivamente incompatible con el debate democrático. De manera general, la dialéctica materialista opone al principio de finitud, deducible de las máximas democráticas, la infinitud real de las verdades. Se puede decir, por ejemplo:

Una verdad afirma el derecho infinito de sus consecuencias, sin considerar lo que las contraría.

Deleuze era un libre y vehemente portador de esta afirmación de los derechos infinitos del pensamiento. Ella debía abrirse un camino contra la complicidad entre la tradición fenomenológica, siempre demasiado pía (incluyendo a Heidegger), y la tradición analítica, siempre demasiado escéptica (incluyendo a Wittgenstein). Complici-

dad cuyo motivo insistente es el de la finitud, el de la “modestia”. En efecto, nunca se es suficientemente modesto cuando se trata, ya sea de exponerse a la trascendencia del destino del Ser, ya de tomar conciencia del hecho de que nuestros juegos de lenguaje no podrían abrirnos un acceso al más allá místico en el que se decide el sentido de la vida.

La dialéctica materialista sólo existe si cava la distancia que la separa, hacia su derecha, de los *diktats* de la autenticidad; hacia su izquierda, de las humildades de la Crítica. Si los efectos conjuntos de las dos tradiciones francesas –respectivamente, de Brunschvicg (idealismo matematizante) y de Bergson (misticismo vitalista), una pasando por Cavailles, Lautman, Desanti, Althusser, Lacan y yo mismo; la otra por Canguilhem, Foucault, Simondon y Deleuze– autorizan que el siglo que se abre no sea devastado por la modestia, la filosofía no habrá sido inútil.

Producir, en el mundo tal cual es, formas nuevas para acoger el orgullo de lo inhumano, eso es lo que nos legitima. Es importante entonces que por “dialéctica materialista” entendamos el despliegue de una crítica de toda crítica. Finalizar, en lo posible, con el Kant insípido de los límites, de los derechos y de los incognoscibles. Afirmar, con Mao Zedong (¿por qué no?): “Llegaremos a conocer todo lo que no habíamos conocido antes”. Afirmar, en suma, esta otra variante de la dialéctica materialista:

Todo mundo es capaz de producir en sí mismo su verdad.

Sin embargo, el corte ontológico, sea matematizante o vitalista, no basta. Hay que establecer también que el modo de aparecer de las verdades es singular y trama operaciones subjetivas cuya complejidad no es ni siquiera abordada en *El Ser y el acontecimiento*. Lo que el libro de 1988 hizo en el nivel del ser puro –determinar el tipo ontológico de las verdades y la forma abstracta del sujeto que las activa–, el presente libro entiende hacerlo en el nivel del ser-ahí, o del aparecer, o de los mundos. A tal respecto, a pesar de que los órdenes cronológicos estén invertidos, *Lógicas de los mundos* es a *El ser y el acontecimiento* lo que la *Fenomenología del espíritu* de Hegel es a su *Ciencia de la lógica*: una captación inmanente de los datos del ser-ahí, un recorrido local de las figuras de lo verdadero y del sujeto, y no una analítica deductiva de las formas del ser.

Nos guía –como a Hegel lo guiaba en el contexto creado por la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas– una coyuntura contemporánea que, creyéndose segura de su fundamento (el mate-

rialismo democrático), dirige contra la evidencia de las verdades un combate propagandista permanente. Combate cuyas puntuaciones significantes conocemos: “modestia”, “trabajo en equipo”, “fragmentario”, “finitud”, “respeto por el otro”, “ética”, “expresión de sí”, “equilibrio”, “pragmatismo”, “culturas”... Todas recapituladas en una variante antropológica, por lo tanto restringida, del axioma del materialismo democrático, variante que puede enunciarse:

No hay más que individuos y comunidades.

A este enunciado, el pensamiento del *quatuor* ser, aparecer, verdades y sujeto, pensamiento cuya construcción este libro concluye, opone la máxima de la dialéctica materialista:

La universalidad de las verdades se sostiene en formas subjetivas que no pueden ser ni individuales ni comunitarias.

O:

En la medida en que lo es de una verdad, un sujeto se sustrae a toda comunidad y destruye toda individuación.

2. Para una didáctica de las verdades eternas

Dije que la existencia de las excepciones (o de las verdades) al “hay” simple de los cuerpos y de los lenguajes tomaba para mí la forma de una evidencia primera. El arco teórico que organiza *Lógicas de los mundos* examina la constitución, en mundos singulares, del aparecer de verdades, y por lo tanto de lo que funda la evidencia de su existencia. Se demuestra aquí que el aparecer de las verdades es el de los cuerpos totalmente singulares (los cuerpos postacontecimentales) que componen la materialidad múltiple donde se disponen formalismos especiales (los formalismos subjetivos).

Sin embargo, no está mal intentar, de entrada en el juego, compartir –de manera todavía infundada– la evidencia, hacer comprender por qué, solamente con mirar lo que existe de invariante en mundos por otra parte dispares, uno se opone al relativismo y a la negación de toda jerarquía de las ideas que implica el materialismo democrático. Sólo se trata aquí de describir, por la mediación de algunos ejemplos, el efecto suficiente de las verdades tales que, una vez aparecidas, componen una metahistoria intemporal. Esta didáctica pura apunta a mostrar que existen posiciones de excepción, incluso si es imposible deducir su necesidad y experimentar empíricamente en qué difieren de las opiniones. Esta didáctica, como es sabido, es todo el contenido

de los primeros diálogos de Platón y, por consiguiente, de la filosofía no crítica por entero. A partir de una situación cualquiera, se señala, con el nombre progresivamente claro de Idea, que hay precisamente otra cosa que cuerpos y lenguajes. Porque la Idea no es un cuerpo en el sentido de lo dado inmediato (eso es lo que hay que entender en la oposición entre sensible e inteligible), ni tampoco un lenguaje o un nombre (como se dice en el *Cratilo*: “Nosotros, filósofos, partimos de las cosas y no de las palabras”).

Por cierto, llamo “verdades” a procesos reales que, por sustraídos que estén a la oposición pragmática entre los cuerpos y los lenguajes, no dejan de estar en un mundo. Las verdades, insisto en esto, ya que es todo el problema de este libro, no solamente son: aparecen. Es aquí y ahora donde el tercer término aleatorio (verdades-sujetos) suplementa a los otros dos (multiplicidades y lenguajes). La dialéctica materialista es una ideología de la inmanencia. Sin embargo, con razón decía yo, hace quince años, en *Manifiesto por la filosofía*, que lo que se nos exige es un “gesto platónico”: relevar la sofística democrática por la localización de todo Sujeto en el proceso excepcional de una verdad. Se considerarán los cuatro ejemplos que siguen como otros tantos esbozos de tal gesto. Los cuatro tienen como mira indicar lo que es una verdad eterna en la variación de sus instancias: la multiplicidad de sus (re)creaciones en mundos distintos. Cada ejemplo instruye a la vez el motivo de la multiplicidad de los mundos (que deviene, en el libro II, la lógica trascendental del ser-ahí, o teoría del objeto) y el de los cuerpos-de-verdad tales que, construidos en un mundo y llevando su marca, se dejan identificar a distancia –desde otro mundo– como universales, o transmundanos. Se trata de presentar, en cada uno de los órdenes donde procede, el “sino que” de las verdades y de los sujetos que ellas inducen.

3. Ejemplo matemático: números

Extraemos nuestro primer ejemplo de la aritmética deductiva elemental.

Entendemos por “número”, en lo subsiguiente, un número entero natural (1, 2, 3, ..., n, ...). Se admite que son conocidas por el lector las operaciones de adición ($n + m$) y de multiplicación ($n \cdot m$) definibles sobre los números. Decimos entonces que un número p es divisible por un número q si existe un tercer número n tal que $p = n \cdot q$ (“ p es igual a n veces q ”). Se puede también escribir $p / q = n$, o $p : q = n$.

Un número (diferente de 1) es primo si sólo es divisible por sí mismo y por la unidad 1. Así 2, 3, 5 son primos, como 17 y 19, etc.; 4 (divisible por 2), 6 (divisible por 2 y por 3) o 18 (divisible por 2, por 3, por 6 y por 9) no lo son.

Un teorema aritmético a la vez asombroso y esencial se enuncia en lenguaje contemporáneo: “Existe una infinidad de números primos”. Por más lejos que usted vaya en la sucesión de los números, encontrará siempre una infinidad de nuevos números que sólo son divisibles por sí mismos y por la unidad. Así, el número 1.238.926.361.552.897 es primo, pero hay una infinidad de primos después de él.

Este teorema reviste una forma contemporánea todavía más paradójica, que es la siguiente: “Hay tantos números primos como números a secas”. Sabemos desde Cantor, en efecto, comparar conjuntos infinitos distintos. Para eso, es necesario ver si existe entre esos dos conjuntos una correspondencia biunívoca: a cada elemento del primer conjunto, usted le hace corresponder un elemento del segundo, de tal suerte que a dos elementos diferentes correspondan dos elementos diferentes y que el procedimiento sea exhaustivo (todos los elementos del primer conjunto están conectados con todos los elementos del segundo).

Supongamos que haya una sucesión infinita de números primos. Hagamos corresponder al primer número, que es 1, el número primo más pequeño, que es 2; luego al segundo número, que es 2, el número primo más pequeño superior a 2, que es 3; luego, a 3, el número primo más pequeño superior a 3, que es 5; luego a 4 el número primo 7, y así sucesivamente:

Números	Números primos
1	2
2	3
3	5
4	7
5	11
6	13
7	17
8	19
...	...
...	...

Tenemos, evidentemente, una correspondencia biunívoca entre los números y los números primos. Hay entonces tantos números primos como números a secas.

Ahora bien, tal enunciado parece hacer triunfar al relativista, al partidario pragmático de una inconciliable multiplicidad de culturas. ¿Por qué? Porque decir “hay una infinidad de números primos”, del mismo modo que decir “hay tantos números primos como números a secas”, es para un griego, aun cuando fuera matemático, hablar en una jerga completamente ininteligible. Primero, para tal griego, no podría existir un conjunto infinito, ya que todo lo que es realmente pensable es finito. Existen solamente sucesiones que continúan. Luego, lo que está contenido en algo es menor que ese algo. Lo cual se enuncia axiomáticamente (es uno de los principios formales explícitos de los *Elementos* de Euclides): “El todo es más grande que la parte”. Ahora bien, los números primos forman parte de los números. Por lo tanto, hay menos números primos que números.

Hay aquí, se ve, con qué sostener que el relativismo antropológico debe extenderse a la pretendida verdad absoluta de las matemáticas. Como no hay más que lenguajes, se afirmará que “números primos”, finalmente, no tiene el mismo sentido en el lenguaje griego de Euclides que en el nuestro, puesto que un griego no podría ni siquiera comprender lo que se dice de ellos en lenguaje moderno. Y, efectivamente, en la traducción literal que Peyrard, en 1819, hizo de los *Elementos*, el

enunciado crucial que concierne a la sucesión de números primos se enuncia en términos que difieren totalmente de los del léxico del infinito. Es la proposición 20 del libro 8: “La cantidad de números primos es más grande que toda cantidad propuesta de números primos”.

En verdad, incluso las definiciones de base a partir de las cuales se demuestra el teorema son, para los griegos, muy diferentes de las nuestras. Así, la noción general de divisibilidad se enuncia en términos de parte, de grande, de pequeño y de medida. Vean la definición 5 del libro 7 de los *Elementos*: “Un número es parte de un número, el más pequeño del más grande, cuando el más pequeño mide al más grande”. Ahora bien, ninguno de estos términos está realmente presente en la definición moderna. La antropología de las culturas, que es una rama muy importante del materialismo democrático, puede sostener aquí que la continuidad científica atraviesa zonas enteras de pura homonimia.

¿Hay que deducir de allí que todo es cultura, incluso la matemática? ¿Que la universalidad no es más que una ficción? ¿Y tal vez una ficción imperialista, o hasta totalitaria? Sobre el mismo ejemplo vamos a afirmar, muy por el contrario:

- que una verdad eterna está envuelta en contextos lingüísticos y conceptuales diferentes (en lo que llamaremos, a partir del libro II, “mundos” diferentes);

- que un sujeto del mismo tipo se encuentra implicado en el procedimiento demostrativo, ya sea este griego o contemporáneo (ya pertenezca al mundo “matemáticas griegas” o al mundo “matemáticas después de Cantor”).

El punto clave es que la verdad que subyace a la infinidad de números primos no es tanto esa infinidad misma como lo que en ella se descifra en cuanto a la estructura de los números: que están todos compuestos por números primos, los cuales son como los constituyentes “atómicos” –indescomponibles– de la numericidad. En efecto, todo número puede escribirse como producto de potencias de números primos (es su “descomposición en factores primos”). Por ejemplo, el número 11.664 es igual a $2^4 \cdot 3^6$. Pero usted puede aplicar esta observación a las potencias mismas. Así, $4 = 2^2$ y $6 = 2 \cdot 3$. De tal suerte que, finalmente, se tiene $11.664 = 2^{2^2} \cdot 3^{2 \times 3}$, escritura en la que no aparecen más que números primos.

Esta consideración estructural es tan notable que gobernó todo el desarrollo del álgebra abstracta moderna (desarrollo que consideraremos bajo otro ángulo en el libro VII). Dado un dominio operatorio cualquiera, constituido por “objetos” sobre los cuales se pueden

definir operaciones semejantes a la adición y a la multiplicación, ¿se encuentra el equivalente de los números primos? ¿Se puede, de la misma manera, descomponer los objetos por medio de objetos “primitivos”? Tenemos allí el origen (desde Gauss) de la teoría crucial de los ideales primos sobre un anillo. Respecto de este proceso –este despeje de las formas estructurales latentes en el manejo de las operaciones numéricas–, se ve claramente que hay movimiento, conquista, nuevas ideas, etc., pero se ve también claramente que la aritmética griega es inmanente a este mismo movimiento.

Ciertamente, sobre todo a falta de notaciones numéricas y literales realmente manipulables, pero también trabados por su fetichismo de la finitud ontológica, los griegos no pensaron más que una parte del problema. No despejaron claramente la forma general de la descomposición de un número en factores primos. Sin embargo, vieron lo esencial: los números primos están siempre implicados en la composición multiplicativa de un número no primo. Es la famosa proposición 33 del libro 7 de los *Elementos* de Euclides: “Todo número compuesto es medido por algún número primo”. Lo cual quiere decir –en nuestro simbolismo– que, dado un número n cualquiera, existe siempre un número primo p que divide a n .

No es exagerado decir que tenemos allí una captación “tangible” de la esencia del número y de su textura calculable, que el más contemporáneo de los enunciados aritméticos o algebraicos envuelve y despliega en contextos conceptuales y lingüísticos nuevos –nuevos mundos–, sin “superarla” ni abolirla nunca. Es lo que llamamos sin vacilar una verdad eterna. O un ejemplo de lo que el griego Arquímedes declaraba orgullosamente haber descubierto, o sea de “las propiedades inherentes a su naturaleza [la de los objetos matemáticos] que existen allí desde siempre y sin embargo ignoraron los que me precedieron”.

La segunda parte de la declaración de Arquímedes es tan importante como la primera. Por eterna que sea, una verdad matemática tiene que *aparecer* para que su eternidad sea efectiva. Ahora bien, el proceso de esa aparición es una demostración, que supone un sujeto (mis predecesores, dice Arquímedes, si no yo).

Pero, dejando de lado toda psicología, ¿qué es el sujeto de una invención demostrativa de la que resulta el despliegue de una verdad matemática eterna? Es lo que encadena un formalismo a un cuerpo material (cuerpo de escritura en el caso matemático). Ese formalismo exhibe, explicita una constricción indefinidamente subjetivable relativa al cuerpo de escritura concernido.

Si usted admite la definición de número y las definiciones conexas, tiene que admitir que “todo número compuesto es medido por algún número primo”. Si admite que “todo número compuesto es medido por algún número primo”, tiene que admitir que “la cantidad de números primos es más grande que toda cantidad propuesta” (o que hay una infinidad de ellos).

Lo que es notable es que el tipo subjetivo matemático comprometido en la constricción es invariante. Dicho de otro modo: usted puede llegar al lugar en que el texto matemático griego lo constriñe sin tener que modificar el sistema subjetivo general de los lugares-de-constricción. De la misma manera en que, por lo demás, le puede gustar una tragedia de Esquilo *porque* usted se incorpora a las de Claudel, puede evaluar el interés político del texto chino de 81 a. C., *Disputa sobre la sal y el hierro*, sin dejar de ser un revolucionario de los años sesenta del siglo XX, o, en tanto amante de hoy, compartir las angustias mortales de Dido abandonada por Eneas.

¿Cómo pasa Euclides de las definiciones iniciales (múltiplo de un número, números primos, etcétera) a la proposición estructural mayor (todo número es divisible por un número primo)? Por un procedimiento de “descenso finito” que se acuerda con la estructura subyacente de los números. Si n es compuesto, es medido por un número p , diferente de 1 (si sólo fuera medido por 1, sería primo). Se tiene $n = p_1 \cdot q_1$ (definición de “medido por”). Entonces, se vuelve a plantear la pregunta en el caso de p_1 . Si p_1 es primo, está bien, ya que divide (mide) a n . Si no, se tiene $p_1 = p_2 \cdot q_2$, pero entonces $n = p_2 \cdot q_2 \cdot q_1$ y p_2 divide a n . Si p_2 es primo, está bien. Si no, se tiene $p_2 = p_3 \cdot q_3$, y p_3 divide a n . Si p_3 es primo, etcétera.

Pero se tiene: ... $p_4 < p_3 < p_2 < p_1$. Este descenso debe detenerse, ya que p_1 es un número finito. Y sólo puede hacerlo en un número primo. Existe entonces un p_r primo, con $n = p_r \cdot q_r \cdot p_{r-1} \cdot q_{r-1} \cdot \dots \cdot q_1$. Ese p_r primo divide a n , que era lo que había que demostrar.

El sujeto que instruye la escritura y se encuentra constreñido en ella es aquí de tipo constructivo: se encadena a un algoritmo descendente, que se topa con un punto de detención en el que se inscribe el resultado anunciado. Este tipo subjetivo es tan eterno como su resultado explícito, y se lo vuelve a encontrar en el proceso de toda suerte de verdades no matemáticas: la situación inicia una reducción progresiva hasta un constituyente inabsorbible por tal reducción.

Ahora, ¿cómo pasa Euclides del resultado precedente a nuestro enunciado inaugural en lo que concierne a la infinidad de los núme-

ros primos? Por un procedimiento totalmente diferente, el del razonamiento apagógico o por el absurdo, que se acuerda esta vez con la formulación negativa del resultado (si hay una infinidad de números primos, *no hay* una cantidad finita de números primos, lo cual es en substancia la formulación misma de Euclides).

Supongamos que existen N números primos, siendo N un número entero (finito). Consideremos el producto de esos N números primos: $p_1 \cdot p_2 \cdot \dots \cdot p_r \cdot \dots \cdot p_N$. Llamémoslo P , y consideremos el número $P + 1$. $P + 1$ no puede ser primo. Porque es más grande que todos los números primos que, por hipótesis, están en el producto $p_1 \cdot p_2 \cdot \dots \cdot p_N = P$, y son entonces todos más pequeños que P , por lo tanto, *a fortiori*, que $P + 1$. Entonces, $P + 1$ es un número compuesto. Por consiguiente, es divisible por un número primo (por la propiedad fundamental demostrada por “descenso”). Es entonces indudable que existe p primo con $(P + 1) = p \cdot q_1$. Pero todo número primo divide a P , que es por hipótesis el producto de todos los números primos. Se tiene entonces también $P = p \cdot q_2$. Finalmente, se llega a:

$$(P + 1) - P = p \cdot q_1 - p \cdot q_2 = p (q_1 - q_2)$$

O sea:

$$1 = p (q_1 - q_2)$$

Lo cual quiere decir que p divide a 1, algo totalmente imposible. Por lo tanto la hipótesis inicial debe ser rechazada: los números primos no forman un conjunto finito.

Esta vez, el sujeto que instruye la evidencia y se encadena en ella es un sujeto no constructivo. Al desarrollar una suposición, se topa con un punto de imposible (aquí, un número primo debe dividir a 1) que lo obliga a negar la suposición. Este procedimiento no construye positivamente la infinidad de los números primos (o el número primo más grande que la cantidad dada). Muestra que la suposición contraria es imposible (la de un número finito de números primos, la de un número primo máximo). Esta figura subjetiva es igualmente eterna: al examinar la situación según un concepto determinado, se percibe un punto real de la situación que obliga a elegir entre el mantenimiento del concepto y el de la situación.

Es verdad que entonces se supone que un sujeto no quiere que la situación sea aniquilada. Sacrificará por ella su concepto. Es eso lo

que constituye un sujeto de verdad: él sostiene que un concepto sólo es válido si soporta una verdad de la situación. Es, en ese sentido, un sujeto homogéneo a la dialéctica materialista. No está excluido que un sujeto conforme al materialismo democrático sea nihilista. Él se prefiere a sí mismo, no a la situación. Veremos (libro I) que le es necesario abandonar toda lógica productiva o fiel a la situación y cargar, ya sea con el formalismo del sujeto reactivo, ya con el del sujeto oscuro.

En suma, rechazar el razonamiento por el absurdo es una elección ideológica con vastas consecuencias. Lo cual confirma que la matemática, lejos de ser sólo un ejercicio abstracto del que nadie tiene que preocuparse vitalmente, es un analizador subjetivo de primera importancia. La hostilidad que rodea cada vez más a esta matemática, demasiado alejada, se dice, de la “práctica” o de la “vida concreta”, no es más que un signo, entre tantos otros, de la orientación nihilista que corrompe poco a poco a todos los sujetos plegados bajo la regla del materialismo democrático. Algo que en primer lugar Platón, que exigía de sus futuros gobernantes diez años de estudio pertinaz de la geometría, hizo mucho más que entrever. Porque para él era una sola y misma cosa tener que formular esta exigencia y tener que criticar sin piedad aquello en que se había convertido la forma democrática del Estado en Atenas durante y después de la interminable guerra contra Esparta.

4. Ejemplo artístico: caballos

Consideremos cuatro imágenes en las que los caballos juegan un rol preponderante, imágenes separadas por alrededor de treinta mil años. Por un lado, el caballo dibujado con trazo blanco y el “panel de los caballos” con trazo negro, ambos de la gruta Chauvet. Por otro, dos escenas de Picasso (1929 y 1939): la primera con trazo gris, en la que dos caballos arrastran un tercer caballo muerto; la segunda, en la que una silueta humana domina a los dos caballos, uno de ellos sostenido por la brida. Todo separa, también aquí, estos dos tiempos de representación. Ciertamente Picasso, que no podía inspirarse del Maestro de la gruta Chauvet, desconocida en su época, ha dado acabadas muestras de su saber en materia de arte rupestre –vean esas imágenes taurinas, como las siluetas, negras, vagamente cretenses, de 1945–. Pero, justamente, ese saber establece una distancia reflexiva inmediata con respecto al Maestro de la gruta Chauvet, porque la vir-

tuosidad de Picasso es claramente también una virtuosidad en el control de una larga historia, que incluye, si no el taller Chauvet, al menos aquellos, diez o quince mil años más tarde, de Altamira o de Lascaux. Los efectos de esta distancia son tales que el relativista puede triunfar de nuevo. Dirá, especialmente, que los caballos de Picasso, con sus cabezas estilizadas y la geometrización de sus patas, sólo son comprensibles como operaciones modernas sobre caballos “realistas”. Los pintores clásicos buscaban el volumen, la musculatura, el impulso, mientras que Picasso instrumenta la “inocencia” primitiva –incluyendo los modelos prehistóricos– para hacer del caballo el signo de una potencia encabritada decorativa, casi arrancada a su evidencia vital. De allí la combinación contradictoria entre las cabezas alzadas de las bestias, que parecen buscar un auxilio celeste, y la potencia sistemática de sus grupas y de sus cascos. Son como percherones angélicos. Y responden, en su “encabritarse” tan lento como violento, a una suerte de llamado desesperado.

Los caballos del taller Chauvet son, por el contrario, íconos de la sumisión. Imágenes de cazadores, sin duda: todos los caballos bajan la cabeza, como si estuvieran cautivos, y por eso, lo que se impone a la mirada es su vasta frente, justo debajo de las crines. Nada más asombroso que el alineamiento (¡todavía un efecto de perspectiva!) de las cuatro cabezas del gran panel llamado “de los caballos”. Se diría que están ordenados según una jerarquía misteriosa, que es la del tamaño –las cabezas disminuyen de izquierda a derecha– pero también la del color (del claro hacia el negro) y, sobre todo, la de la mirada, que va desde una suerte de estupor adormecido hasta la intensidad fija del más pequeño. Y lo esencial es ese aspecto expuesto, sumiso, intensamente visible, y no, como en Picasso, los gestos que cuentan la historia de un conflicto o de un llamado. Por lo demás, el caballo con trazo blanco, del que tenemos la silueta entera, tiene patas demasiado menudas, una grupa enflaquecida. Totalmente a contrapelo de la rusticidad inocente que ve Picasso en esas bestias, los artistas del taller Chauvet ven en ellas la fijación precaria, por el cazador-artista, de un salvajismo conquistado, de una belleza ofrecida y, a la vez, secretamente dominada.

De todo ello resulta que “caballo” no tiene el mismo sentido en ambos casos. La objetividad del animal significa muy poco en relación con la completa modificación del contexto, a casi treinta mil años de distancia. ¿Cómo comparar, en efecto, la actividad mimética casi inexplicable de esos pequeños grupos de cazadores, a nuestros ojos completamente despojados, que hay que imaginar encarnizándose en

cubrir con intensas imágenes las paredes de su gruta, a la luz oscilante de los fuegos o de las antorchas, con el artista heredero de una inmensa historia explícita, célebre entre todos, que inventa formas o vuelve a trabajar las que existen por el placer del pensamiento-pintura, en un taller donde todas las perfecciones de la química y de la técnica están al servicio de su trabajo? Además, para unos, los animales, entre ellos los caballos, forman parte del medio en el cual viven, son sus *partenaires*, sus adversarios, su alimento. No es grande la distancia entre esos errantes amenazados que son ellos mismos y las bestias a las que miran, cazan, observan día y noche, para extraer también de ellas esos magníficos signos pintados que transitan hasta nosotros, intocados por milenios, mientras que para Picasso los animales no son más que los indicios de un mundo campesino y pretécnico en vías de desaparición (de allí su inocencia y su llamado). O figuras tomadas ya por el espectáculo y preformadas así por el dibujo, como en el caso de los toros y de los caballos de la corrida que tanto fascinaron al pintor.

Se puede decir entonces que esos “caballos” no son de ningún modo los mismos. El Maestro de la gruta Chauvet exalta, sin duda para consolidar una difícil distancia dominadora, las formas puras de una vida de la que forma parte. En cuanto a Picasso, no puede sino citar esas formas, ya que está de allí en más retirado de todo verdadero acceso a su sustrato viviente. Si reencuentra en apariencia, por esas citas, el estilo monumental de los viejos cazadores, es al servicio de una significación opuesta: nostalgia y vana invocación, allí donde había proximidad y elogio.

Vamos a sostener, sin embargo, que lo que está en obra entre el Maestro de la gruta Chauvet y Picasso es un motivo invariante, una verdad eterna. Ese motivo, por supuesto, no envuelve su propia variación, y todo lo que acabamos de decir sobre el sentido de los caballos continúa siendo exacto: pertenecen a mundos esencialmente distintos. De hecho, el motivo del caballo, por el hecho de estar sustraído a la variación, la hace perceptible. Él solo explica que estemos inmediatamente embargados por la belleza, en cierto modo inapelable, de las obras del taller Chauvet, y también que la analogía con Picasso se nos imponga, más allá de su dimensión reflexiva, más allá del saber que él tiene sobre las estilizaciones prehistóricas. Pensamos al mismo tiempo la multiplicidad de los mundos y la invariancia de las verdades que aparecen en puntos distintos de esa multiplicidad.

¿En qué consiste esa invariancia? Supongamos que usted tiene con los animales una relación de pensamiento que hace de ellos compo-

nentes estables del mundo considerado: están el caballo, el rinoceronte, el león... Y supongamos que la diversidad empírica y vital de los individuos vivos esté subordinada a esa estabilidad. Entonces el animal es un paradigma inteligible, y su representación es la marca más clara posible de lo que es una Idea. Porque el animal como tipo (o como nombre) es un recorte claro en la informe continuidad de la experiencia sensible. Él combina una unidad orgánica flagrante con, justamente, el carácter siempre reconocible de su forma específica.

De todo ello resulta que pintar un animal sobre la pared de una gruta es exactamente –como en el mito platónico, pero al revés– evadirse de la gruta para elevarse hacia la luz de la Idea. Es lo que Platón finge no ver: la imagen, aquí, es lo contrario de la sombra. Ella atestigua la Idea en la invariancia variada de su signo pictórico. No es en absoluto el descenso de la Idea en lo sensible, sino la creación sensible de la Idea. “Esto es un caballo”, he aquí lo que dice el Maestro de la gruta Chauvet. Y como lo dice fuera de toda visibilidad de un caballo vivo, *verifica* al caballo como lo que existe eternamente para el pensamiento.

Ahora bien, eso tiene consecuencias técnicas totalmente opuestas a las que tiene el deseo –igualmente profundo y creador– de presentar a la mirada-pensamiento un caballo en el esplendor de su musculatura y en el lustre detallado de su pelaje. La consecuencia principal es efectivamente que, en la representación del caballo, todo es cuestión de trazo. Lo que hace falta es que el dibujo inscriba el recorte inteligible, la contemplación separada del Caballo que todos los caballos dibujados presentan. Pero esa contemplación, que verifica al Caballo según la unidad de la idea, es una intuición viva. Sólo se fija por la seguridad del trazo, su ausencia de arrepentimiento. El artista debe, con un solo gesto, con un solo trazo, separar al caballo al mismo tiempo que dibuja un caballo. Del mismo modo en que –confirmando la universalidad de esta verdad– los dibujantes chinos, a fuerza de ejercicio, intentan capturar con un solo trazo de pincel la indiscernibilidad entre tal búfalo y el Búfalo, entre un gato y la Sonrisa del Gato.

No podemos aquí sino estar de acuerdo con Malraux. Por ejemplo (en las *Antimemorias*):

[...] el arte no es una dependencia de los pueblos de lo efímero, de sus casas y de sus muebles, sino de la Verdad que ellos crearon unos tras otros. No depende de la tumba, sino que depende de lo eterno.

La eterna Verdad que, al final de una trayectoria, Picasso cita con su habitual virtuosismo se enuncia simplemente: el animal es en pintura la ocasión de señalar, por la sola seguridad del trazo que separa, que entre la Idea y la existencia, entre el tipo y el caso, puedo crear, y por lo tanto pensar, el punto que permanece indiscernible. Por eso, por más que se opongan en cuanto al sentido de su aparición en mundos pictóricos sin una medida en común, los caballos del taller Chauvet y los caballos de Picasso son también los mismos. Vean la preeminencia del contorno, vean la relación singular entre el triángulo de las cabezas y el cilindro de los cuellos, vean el esfuerzo atento por captar esa mezcla de mansedumbre y de ausencia que hay en la mirada de esas bestias: todo este aparato formal converge en la donación a la mirada-pensamiento de la irreductibilidad del Caballo, de su resistencia a toda disolución en lo informe, de su singularidad inteligible. De tal suerte que podemos decirlo con seguridad: aquello que el Maestro de la gruta Chauvet puso en movimiento, hace treinta mil años —y tal vez, ciertamente, era ya a su vez alumno de otro a quien ignoramos: no hay origen—, es también lo que permanece, o aquello en lo cual permanecemos, y que Picasso nos recuerda: no es solamente en medio de las cosas, o de los cuerpos, donde vivimos y hablamos. Es en el arrebato de lo Verdadero, en el que se nos requiere a menudo participar.

Un célebre cínico creía hacer reír a costas de Platón diciendo: “Veo bien caballos, pero no veo la Caballidad”. En el proceso inmenso de las creaciones pictóricas, del cazador de la antorcha al millonario moderno, lo que vemos es, muy exactamente, la Caballidad.

5. Ejemplo político: el revolucionario de Estado (igualdad y terror)

Este ejemplo combinará la distancia temporal (entre 80 a. C. y 1975) y la distancia geográfica (viene de China).

Diez años después de la toma del poder por los comunistas chinos, en los años 1958-59, comienzan en el seno del Partido ríspidas discusiones sobre el devenir del país, la economía socialista, el pasaje al comunismo. Discusiones que conducen en algunos años a los tumultos de la Revolución cultural. Es totalmente sorprendente que, en el trabajo de Mao Zedong en esa época, la crítica a Stalin ocupe un lugar muy importante, como si, para encontrar una nueva vía, hiciera falta volver sobre el balance de la colectivización de la URSS de los años

treinta. Es todavía más sorprendente que este enfrentamiento entre el Stalin de los años treinta a cincuenta y el Mao del umbral de los años sesenta evoque hasta en los detalles una querrela infinitamente más antigua: la de los legistas y los conservadores confucianos en la China del emperador Wou, en 81 a. C., querrela relatada en un gran clásico chino (manifiestamente redactado por un confuciano), la *Disputa sobre la sal y el hierro*. Referencia inmediatamente articulada con la historia revolucionaria de la China contemporánea, puesto que, en 1973, se lanzó una campaña que vituperaba conjuntamente a Lin Piao —un potentado del Partido, animador de la Revolución cultural, durante un tiempo sucesor designado por Mao, probablemente asesinado en 1971— y a Confucio, apoyándose para ello en los legistas y proponiendo una nueva lectura de *Disputa sobre la sal y el hierro*, cuyo motor era que “Lin Piao y Confucio son tejones de la misma colina”.

Esta *Disputa...* es un texto asombroso en el que, ante el joven emperador Tchao, el Gran Secretario (legista) soporta la contestación de los letrados (confucianos) sobre todos los temas cruciales de la política del Estado, desde la función de las leyes hasta los constreñimientos de la política exterior, pasando por el monopolio público del comercio de la sal y el hierro.

Tenemos hoy la posibilidad de circular entre:

— un informe de reunión política que data de hace más de dos mil años;

— los *Problemas económicos del socialismo en URSS*, texto en el que Stalin, a principios de los años cincuenta, confirma sus orientaciones de siempre;

— dos series de consideraciones de Mao sobre el texto de Stalin: un discurso de noviembre de 1953 y anotaciones marginales de 1959;

— los sobresaltos de la Revolución cultural a principios de los años setenta.

Esta circulación atraviesa enormes diferencias, históricas y culturales. Recorremos mundos disjuntos, apariciones inconmensurables, lógicas diferentes. ¿Qué hay en común entre el Imperio chino que experimenta su centralización, el Stalin de la posguerra y el Mao del “Gran Salto hacia adelante”, luego de los guardias rojos y de la Gran Revolución cultural proletaria? Nada, sino una suerte de matriz de la política de Estado claramente invariante, verdad pública transversal que se puede designar así: una gestión realmente política del Estado somete las leyes económicas a las representaciones voluntarias, lucha por la igualdad y combina, en dirección de la gente, la confianza y el terror.

Esta articulación inmanente entre la voluntad, la igualdad, la confianza y el terror se lee en las proposiciones de los legistas y en las de Mao. En ellas, la objeción a las proposiciones de los confucianos y a las de Stalin es que inscriben la desigualdad en las leyes objetivas del devenir. De donde resulta que esta articulación es una Idea invariante que concierne al problema del Estado. Esta Idea expone la subordinación del Estado a la política (visión “revolucionaria” en sentido amplio). Combate el principio gestor, que subordina la política a las leyes estatales de la realidad, o sea la visión pasiva, o conservadora, de las decisiones del Estado. Pero, más esencialmente, se ve en todo este inmenso arco temporal que el pensamiento, confrontado con la lógica de la decisión de Estado, debe argumentar a partir de las consecuencias, y que, al hacerlo, dibuja una figura subjetiva que se aparta de la figura conservadora. El argumento por las consecuencias vale en cada uno de los cuatro puntos cuya invariancia estructura una visión revolucionaria del Estado (voluntad, igualdad, confianza, terror). Mostremos esto en lo concerniente a la voluntad política y al principio de confianza.

Los letrados confucianos declaran explícitamente que, “si las leyes y las costumbres caen en desuso, hay que restaurarlas, [...] ¿para qué cambiarlas?”. Contra esta subjetividad restauradora, o reactiva, el Secretario (legista) del Primer ministro afirma las consecuencias materiales positivas de una ruptura ideológica:

Si hubiera que seguir ciegamente a la Antigüedad sin cambiar nada, y perpetuar todas las instituciones de nuestros padres sin aportarles ninguna modificación, la cultura nunca habría podido pulir la antigua rusticidad y estaríamos siempre en los charabanes.

Del mismo modo, Mao se alza contra el objetivismo de Stalin. Sostiene que Stalin “sólo quiere la técnica y los cuadros” y sólo trata del “conocimiento de las leyes”. Ni indica “cómo volverse amo de esas leyes”, ni “pone suficientemente en evidencia el activismo subjetivo del Partido y de las masas”. En verdad, Mao le incrimina a Stalin una verdadera despolitización de la voluntad:

Todo esto toca a la superestructura, es decir a la ideología. Stalin habla únicamente de economía; no aborda la política.

Ahora bien, esta despolitización debe ser considerada según sus consecuencias más lejanas: el pasaje al comunismo, única legitima-

ción de la autoridad del Estado socialista. Sin ruptura política, sin la voluntad de abolir “las viejas reglas y los viejos sistemas”, el pasaje al comunismo es ilusorio. Como lo repite Mao, y es su fórmula clave: “Si no hay movimiento comunista, es imposible pasar al comunismo”. Sólo una voluntad habitada por sus consecuencias puede relevar en política a la inercia objetiva del Estado. Al rechazar el riesgo, Stalin “no encontró el buen método ni la buena vía que llevan del capitalismo al socialismo y del socialismo al comunismo”.

En realidad, si Stalin no quiere “activismo subjetivo” o –es lo mismo– “movimiento comunista”, es por desconfianza sistemática con respecto a la gran masa de gente del pueblo, que es todavía campesina. Mao lo repite sin descanso: en los escritos de Stalin se “discierne una gran desconfianza con respecto a los campesinos”. La concepción estaliniana acarrea que “el Estado ejerza un control asfixiante sobre los campesinos”. En pocas palabras: “Su error fundamental se origina en que él [Stalin] no tenía confianza en el campesinado”. Pero allí, también, es el principio de consecuencia el que autoriza un juicio: sin confianza en los campesinos, el movimiento socialista es impracticable, todo está constreñido, todo está muerto.

Es que Mao funda una relación, antes de él inexplorada, entre el futuro del proceso socialista y la confianza acordada a los campesinos. Porque mantiene la desconfianza, “Stalin no aborda el problema desde el ángulo del desarrollo futuro”. Visto desde el punto de la política y de sus consecuencias, el desarrollo de la propiedad colectiva, incluyendo su capacidad para producir mercancías, no es una meta en sí, o una necesidad económica. Apunta a servir a la constitución de una política popular, de una real alianza interna al movimiento comunista, la única capaz de asegurar el pasaje a la propiedad del pueblo entero:

El mantenimiento de la producción mercantil legado por el sistema de la propiedad colectiva apunta a consolidar la alianza entre los obreros y los campesinos.

Se ve aquí el esbozo de la verdad para cuyo despliegue Mao y sus partidarios van a librar, entre 1965 y 1975, su último combate. Esta verdad se enuncia: la decisión política no está constreñida por la economía: Debe, como principio subjetivo y por venir, subordinar a las leyes del presente. Ese principio se denomina: “confianza en las masas”. Ahora bien, es también lo que sostienen los consejeros legistas del emperador Wou, a pesar de sus constantes apelaciones a la ley implacable y a la

represión, aunque, evidentemente, el problema de la confianza sea en su caso enteramente diferente, o hasta opuesto. Los letrados confucianos defienden el ciclo inmutable de la producción campesina y se oponen a todas las novedades artesanales y comerciales. Sostienen que todo marcha bien cuando “el pueblo se consagra cuerpo y alma a los trabajos agrícolas”. A lo cual el Gran Secretario opone un vibrante elogio de la circulación comercial, una confianza completa en el devenir multiforme de los intercambios. Admirable tirada:

Si usted deja la capital para viajar por montes y por vados en todas las direcciones, a través de las regiones de los comendadores y los principados, no encontrará una sola ciudad grande y bella que no esté atravesada de parte a parte por anchas avenidas, en la que no bullan mercaderes y negociantes, que no rebose de toda suerte de productos. Los sabios saben sacar provecho de las estaciones y los hombres hábiles saben explotar las riquezas naturales. El hombre superior sabe sacar partido de otro; el hombre mediocre sólo sabe servirse de sí mismo [...]. ¿Cómo bastaría la agricultura para enriquecer al país y por qué el sistema del campo comunal tendría, él solo, el privilegio de procurar al pueblo aquello que necesita?

Se distingue aquí una correlación singular entre voluntad y confianza, ruptura y consentimiento. Ella constituye el nudo de una verdad política transtemporal de la que las meditaciones de Mao sobre Stalin en 1959 y las diatribas del Gran Secretario contra los confucianos en 81 a. C. son instancias: formas de su aparecer en mundos separados. Pero lo notable es que a estas instancias, totalmente distintas o incluso contrarias, de un nudo de verdad, corresponda un tipo subjetivo reconocible, el del revolucionario de Estado. Se puede leer este tipo, aquí también, a través de los cuatro términos de la correlación genérica (voluntad, igualdad, confianza, terror). Mostrémoslo en la pareja clásica igualdad / terror, de la que también Robespierre o Thomas Münzer nos proporcionarían instancias discontinuas.

Los consejeros legistas del emperador Wou son conocidos por su apología de la represión más feroz en la aplicación implacable de las leyes:

La ley debe ser implacable para no ser arbitraria, inexorable para inspirar el respeto. He aquí las consideraciones que presidieron la elaboración del código penal: uno no se burla de las leyes que marcan con fuegos rojos el más leve de los delitos.

A este formalismo represivo, los letrados confucianos oponen la clásica moral de la intención:

Las leyes criminales deben tener en cuenta ante todo las intenciones. Aquellos que se apartan de la legalidad pero cuyas intenciones son puras merecen ser indultados.

Se ve aparecer aquí, a propósito del problema de las necesidades represivas, una correlación entre, por un lado, formalismo y visión revolucionaria del Estado, por el otro, moral de la intención y visión conservadora. Los confucianos someten la política a prescripciones cuyo valor viene de la antigüedad. El soberano dice, sobre todo, “respetar los ritos establecidos”. Los legistas desean un activismo de Estado, aunque sea a costa de un forzamiento de las situaciones. Esta oposición merodea todavía en las reacciones de Mao frente al *Manual de economía política* que los soviéticos publican, bajo Kruschef, en pleno “deshielo” posestalinista. El manual recuerda que, bajo el comunismo, habida cuenta de la existencia de potencias exteriores hostiles, el Estado subsiste. Pero agrega que “la naturaleza y las formas del Estado son entonces determinadas por las características del sistema comunista”, lo que equivale a asignar la forma del Estado a otra cosa que a ella misma. Algo contra lo cual, como buen formalista revolucionario, Mao vocifera:

Por su naturaleza, el Estado es una máquina destinada a oprimir las fuerzas hostiles. Incluso si en el interior no existen más fuerzas que deban ser oprimidas, la naturaleza opresiva del Estado no cambia con respecto a las fuerzas hostiles exteriores. Cuando se habla de la forma del Estado, eso no significa otra cosa que un ejército, prisiones, arrestos, ejecuciones capitales, etcétera. En tanto exista el imperialismo, ¿en qué puede ser diferente la forma del Estado con el advenimiento del comunismo?

La categoría central del formalismo revolucionario de Estado es, tal como lo sabemos desde Robespierre y Saint-Just, el terror —sea o no pronunciada la palabra—. Pero es esencial comprender que el terror es la proyección en el Estado de una máxima subjetiva, que es la máxima igualitaria. El terror, como Hegel lo vio (para “superar” su dimensión a sus ojos puramente negativa), no es más que el saldo abstracto de una consideración a la que toda revolución obliga. Siendo la situación la de un antagonismo absoluto, es importante sostener:

- que todo individuo es idéntico a su elección política;
- que la no elección es una elección (reactiva);
- que la vida (política) que toma la forma de la guerra civil es también exposición a la muerte;
- que, finalmente, todos los individuos de un campo político determinado son sustituibles unos por otros: un vivo llega al lugar de un muerto.

Podemos entonces comprender cómo le es posible al Gran Secretario legista combinar un autoritarismo absoluto con un igualitarismo principal.⁴ Por un lado, es verdad —la fórmula no se olvida— que “la ley debe ser tal que provoque el sentimiento de bordear un abismo”. Pero la meta real es prohibir las desigualdades, someter a los especuladores, a los acaparadores y a las facciones. Sin terror, el movimiento natural de las cosas es la disidencia del poder de los ricos. La subjetividad revolucionaria de Estado, apoyada en la confianza en el movimiento real de las conciencias politizadas, que exalta la voluntad, conjuga el antagonismo terrorista con las consecuencias de la igualdad. Tal como lo dice el Gran Secretario:

Cuando no se contiene la ambición de las grandes familias, son como ramas que, al volverse demasiado pesadas, terminan por romper el tronco. Los potentados toman el control de los recursos naturales.

Ocurre entonces que el “poderoso será favorecido en detrimento del pequeño y las riquezas del Estado caerán en las manos de los bandidos”.

Se recordará aquí el grito de Robespierre a la Convención, el 9 Termidor: “¡La República está perdida! Los bandidos triunfan”. Es que en el segundo plano de este tipo de terror político está el deseo de la igualdad. Los legistas saben perfectamente que “no hay igualdad sin redistribución de las riquezas”. La subjetividad revolucionaria de Estado se identifica como lucha implacable contra las facciones surgidas de la riqueza o del privilegio hereditario. Mao no tiene otro lenguaje, incluso cuando se trata de los privilegios hereditarios que el poder del Partido Comunista reconstituye. La acción del Estado revolucionario apunta a “eliminar, cotidianamente, las leyes y los poderes de la burguesía”. Por eso es conveniente “enviar a los cuadros al campo a trabajar en las granjas experimentales”, ya que es “uno de los métodos para transformar el sistema de la jerarquía”. Si el Partido deviene una aristocracia, es el fin de la subjetividad revolucionaria de Estado:

Los hijos de nuestros cuadros nos preocupan mucho. No tienen experiencia de la vida y de la sociedad. Pero se muestran arrogantes y tienen un complejo de superioridad muy marcado. Debemos educarlos a fin de que no se apoyen ni sobre sus padres ni sobre los mártires de la revolución, sino solamente sobre ellos mismos.

La igualdad es que cada uno sea remitido a su elección, no a su posición. Es lo que liga una verdad política a la instancia de la decisión, que se establece siempre en situaciones concretas, punto por punto.

Habiendo llegado a este punto, el lector puede imaginarse que está frente a una contradicción. ¿No sostuve constantemente dos tesis propuestas y desplegadas por Sylvain Lazarus y que son esenciales para el desarrollo de la política de la que soy, como él, militante, la de la Organización política: primero, la tesis de la separación entre Estado y política; luego, la tesis del carácter excepcional y secuencial de la política? ¿No se opone la figura del “revolucionario de Estado”, directamente, a la primera de estas tesis, y la idea de la eternidad o de la invariancia de esta figura, y más generalmente de las verdades políticas, a la segunda? Consagro una larga nota, que se encontrará en la parte “Informaciones, comentarios y digresiones”, a esta interrogación. Allí se establece no sólo que no hay ninguna contradicción en este punto entre Lazarus y yo, sino que las dos tesis fundamentales en cuestión están, a la vez, presupuestas y sublimadas en el contexto filosófico en el que yo vuelvo a tratarlas.

Podemos sin temor concluir con algunas características generales de las verdades de la política, que son también las de las secuencias históricas –y por lo tanto de los mundos, o de las lógicas del aparecer– en las que se afirma la voluntad radical de una emancipación de la humanidad entera.

1) Todas esas verdades articulan cuatro determinaciones: la voluntad (contra la necesidad económico-social), la igualdad (contra las jerarquías establecidas, de poder o de riqueza), la confianza (contra la sospecha antipopular o el miedo a las masas), la autoridad o el terror (contra el libre juego “natural” de la competencia). Tal es el núcleo genérico de una verdad política de este tipo.

2) Cada determinación se mide por las consecuencias de su inscripción en un mundo efectivo. Y ese principio de consecuencia, el único que temporaliza una política, anuda las cuatro determinaciones entre ellas. Por ejemplo, querer lo real de una máxima igualita-

ria supone un ejercicio formalmente autoritario de la confianza en la capacidad política de los obreros. Ese es todo el contenido de lo que fue por un tiempo denominado la dictadura del proletariado. Ese movimiento no es más que la instancia “marxista” de un anudamiento real –corporal, diremos– de las cuatro determinaciones.

3) Existe una forma subjetiva adecuada para las diferentes instancias del núcleo genérico de las verdades. Por ejemplo, la figura del revolucionario de Estado (Robespierre, Lenin, Mao...), que es distinta de la del sublevado de masa (Espartaco, Münzer o Túpac Amaru).

4) La singularidad de las instancias (lo múltiple de las verdades) es aquello por lo cual aparecen en un mundo histórico determinado. Sólo pueden hacerlo en la medida en que una forma subjetiva sea “portada”, en el fenómeno de ese mundo, por una multiplicidad material organizada. Es toda la cuestión del cuerpo político: partido leninista, Ejército Rojo, etcétera.

Devenir de las consecuencias, articulación genérica, figura subjetiva identificable, cuerpo visible: tales son los predicados de una verdad cuya invariancia se despliega a través de los momentos que hacen aparecer, en mundos dispares, su creación fragmentada.

6. Ejemplo amoroso: de Virgilio a Berlioz

Siguiendo otra vez a Platón –el de *Banquete* después del de *La República*–, vamos a mostrar que la intensidad amorosa crea también verdades transtemporales y transmundanas, verdades que se refieren a la potencia del Dos.

El materialismo democrático, que se apoya constantemente en el relativismo histórico, refutó la universalidad del amor remitiendo la forma de las relaciones sexuadas a configuraciones culturales completamente distintas. Conocemos la famosa tesis de Denis de Rougemont, que hace del amor-pasión una invención medieval. Recientemente, se ha intentado negar la existencia, en el mundo griego, de un placer sexual autónomo asociado a la relación hombre / mujer, haciendo así de la pederastia el único paradigma en la materia. Sobre este segundo punto, una lectura, incluso distraída, de los efectos subjetivos fulminantes en los varones por la huelga sexual de las esposas, imaginada por Aristófanes en *Lisístrata o la Asamblea de las mujeres*, permite de inmediato convenir –¡si fuera necesario!– en la universalidad del deseo y del placer llamados “heterosexuales”. Sobre el primero, los

poemas de Safo, las figuras como Andrómaca o Medea, el episodio de Dido y Eneas en *La Eneida*, indican suficientemente que, más allá de las formas de su declaración, que varían, en efecto, considerablemente, el amor es una experiencia de verdad, siempre identificable como tal, sea cual fuere el contexto histórico. Desde luego, se pueden encontrar de este punto muchas pruebas, igualmente decisivas, todavía más alejadas en el espacio o en el tiempo. Mencionemos solamente los testimonios japoneses del *Genji Monogatari* (“Historias de Genji”), de la dama Murasaki Shikibu, o de los melodramas de Chikamatsu. Incluso la objeción según la cual la pasión, entre los griegos o los romanos, es sólo un atributo de las mujeres, no podría sostenerse a la vista de la multiplicación de los testimonios literarios en sentido opuesto. No hay más que leer las descripciones, por Virgilio, de Eneas “gimiendo y quebrantada su alma por un gran amor”.

Sigamos a Virgilio, por lo demás, en cuanto a los rasgos que singularizan el valor transtemporal de una verdad amorosa. En el libro IV de *La Eneida*, el poeta pone en escena la primera noche de amor de Dido y Eneas. Allí volvemos a encontrar, primero, todos los rasgos de las verdades que extrajimos de los ejemplos precedentes (matemático, artístico, político):

— huellas materiales:

“El cielo de esas nupcias, cómplice, se iluminaba de fuego.”

— ruptura subjetiva:

“El invierno entero, ellos [Dido y Eneas] se arrebujaron en las delicias, olvidados de sus reinos, cautivos degradados de su pasión.”

— trabajo de las consecuencias:

“Fue el primer día de las desventuras de Dido.”

— exceso sobre todo lenguaje particular:

“De Dido la llama devora la dulzura íntima y, silenciosa, una herida le corroe el corazón. Ella arde, ella erra, atravesando la ciudad perdida.”

— eternidad latente:

DIDO: Cuando la muerte helada haya separado mi alma, mi sombra existirá en todo lugar en donde estés.

ENEAS: Ninguna negación, ¡oh, reina!, jamás, de lo que te debo. Ningún olvido, jamás, de Dido, mientras me acuerde de mi propia existencia.

Pero encontramos también, tanto en la densidad del poema como en la metamorfosis prosódica y musical que de él inventa el genio de Berlioz, veinte siglos más tarde, en *Los troyanos*, otros dos rasgos singulares por los cuales se manifiesta la invariancia discontinua de las verdades: su infinitud y la transfiguración en Idea de lo que una situación tiene de más banal, de más anónimo. Es lo que llamé, en *El ser y el acontecimiento*, la genericidad de lo Verdadero.

El artificio por el cual Virgilio poetiza que el amor verdadero, el amor sin medida, es el signo del infinito (en el contexto antiguo: el signo de una acción de los Inmortales) es simultáneamente mitológico y teatral.

Mitológico, por el hecho de que la pasión de Dido por Eneas es también una maquinación de Venus, que quiere demorar a su hijo Eneas en Cartago para protegerlo de los complots de Juno. Así se nos indica que la escena amorosa, reflejada como verdad, es siempre más vasta que ella misma. En el poema, ella ensambla el Dos de los amantes con el destino histórico que ordena el conflicto entre las diosas. Este amor desgarrador está de algún modo enmarcado por la acción de los Inmortales. Allí, no pierde nada de su independencia (Dido está en curso de enamorarse de Eneas mucho antes de que llegue Cupido, hijo y mensajero de Venus), sino que gana una fuerza legendaria, un aura destinal. Aura que, por lo demás, es ya legible en el amor inmediato de los mortales. En efecto, el encuentro entre Dido y Eneas confronta, inmanentes al amor, dos bellezas excepcionales. La de Eneas:

De pie, los hombros de un dios, él relumbra en su propia luz. Con un soplo, su madre [Venus] le dona una cabellera brillante, el resplandor púrpura de la juventud y una mirada de seductor.

La de Dido:

Su caballo enjaezado de púrpura y de oro golpea el suelo y con altivez carcome su freno blanqueado por la espuma. ¡Hela aquí! En medio de un gran séquito. Ella se envuelve en una clámide con franjas borda-

das. Su carcaj, la redecilla que sostiene su cabellera, el broche de su purpúrea vestidura: todo es de oro.

Esas apariciones elevan el Dos del amor a la altura de los Inmortales que prescriben su destino. Inician una teatralización cuya meta es, también, significar el exceso infinito sobre sí del amor como verdad. Esa teatralización rodea los episodios con un decorado trabajado en el que la escena amorosa se inscribe como creación de un mundo. Después de la infinidad divina llega la infinidad visible, o cósmica. Esa intensidad de lo sensible puede investir el aparato de un banquete que ofrece a su heroico huésped aquella que ya está enamorada de él:

¡Ornamentación de todas las habitaciones del palacio con todo el resplandor de un lujo real! En el centro, despliegue del banquete: tapices finamente trabajados, de un rojo inigualable; pesadas fuentes de plata sobre las mesas, y, cinceladas en oro, todas las hazañas del linaje de la reina, interminable desfile de glorias y de héroes que se remontan a los orígenes de esta vieja nación.

Pero la exposición cósmica del Dos pasional es también la naturaleza misma, escena de caza en los valles (“Cuando llegan a lo abrupto de las montañas, allí donde cesan todos los caminos...”) que precede a la famosa tormenta en la que se envuelve el deseo saciado de los amantes:

El cielo está invadido por un sordo estrépito, y el aguacero arrecia, mezclado con el granizo [...]. Los torrentes son una cabalgata desde lo alto de los picos. Dido y el caudillo troyano se encuentran, a solas, en la misma gruta...

Es notable que en el punto de esta tormenta el romanticismo de Berlioz se ajuste exactamente a la visión virgiliana, lo que atestigua otra vez que la universalidad de las verdades se reconoce más allá de la radical discontinuidad de su llegada en la lógica del aparecer. Al dúo de amor del acto IV de *Los troyanos* precede, como lanzado en la ópera, un largo fragmento sinfónico, una suerte de obertura espléndida, que recapitula la caza y la tormenta en un estilo orquestal tan innovador que sus síncopas y sus pulsaciones de batería evocan el uso que hace Gershwin del jazz. De tal modo, la música del siglo XIX, para alcanzar la potencia de las elipsis poéticas del romano, debe, esclarecida por la intuición del amor, preparar la del siglo XX. Hasta tal

punto es cierto que las verdades, más allá de la Historia, entrelazan sus discontinuidades al filo de una sutil aleación de anticipaciones y retroacciones. Es así como, en lo que concierne al encabalgamiento de los destellos del amor en el decorado cósmico, que significa su potencia de verdad, Berlioz se iguala a Virgilio.

En cuanto a la virtualidad infinita de la intensidad amorosa, Berlioz la figura, desde el libreto, con una idea muy fuerte, que es la de representar todo amor –y singularmente el de Dido y Eneas– como metonimia de todos los otros. La música va a entrelazar así el suave elogio de la Noche –del que sabemos el partido que saca Wagner en *Tristán e Isolda*– con una larga serie de comparaciones entre esa noche y otras noches de amor:

Por el lado del éxtasis nocturno:

Noche de arrebato y de éxtasis infinito
 Rubia Febe, grandes astros de su corte,
 Verted sobre nosotros vuestro fulgor bendito;
 Flores del cielo, sonreíd al inmortal amor.

Por el lado de las comparaciones:

En tal noche, loco de amor y de gozo
 Troilo llegó a esperar a los pies de los muros de Troya
 A la bella Crésida.

En tal noche la púdica Diana
 Dejó caer al fin su manto diáfano
 A los ojos de Endimión.

El mixto de las largas melodías cromáticas enlazadas y de las vivas evocaciones exhibe el amor en su verdad excesiva, en lo que él dice de la potencia del Dos, más allá del goce, replegado sobre sí, de cada uno.

La paradoja de este tipo de verdad es, sin duda, que el amor es una infinidad excepcional de la existencia, que crea la cesura de lo Uno por la energía acontecimental de un encuentro y, a la vez, el devenir ideal de una emoción ordinaria, de una captación anónima de esa existencia. ¿Quién no ha experimentado que, en el colmo del amor, uno está mucho más allá de sí mismo y, a la vez, enteramente reducido a la exposición anónima de su vida? La potencia del Dos es la de recortar una existencia, un cuerpo, una banalidad individual, directamen-

te del cielo de las Ideas. Virgilio y Berlioz conocen esta idealización inmediata de lo que no hizo más que existir en usted, a su medida, y que contraría la teatralización infinita con una realeza de la vida ordinaria. No es en modo alguno incompatible con la reina orgullosa, dorada sobre su caballo aparatoso, esa mujer “reducida a las lágrimas, todavía, que ensaya todavía las súplicas, encorvando, todavía, bajo el amor, su orgullo suplicante”. El amor es esta síntesis disyuntiva –diría Deleuze– de la expansión infinita y del estancamiento anónimo. Toda verdad es ontológicamente un fragmento infinito, pero también genérico, del mundo en el que adviene. Berlioz lo canta a su manera, desde el interior de la desesperación de la amante, en el que vuelve el motivo de la noche:

¡Adiós, mi pueblo, adiós! Adiós, ribera venerada,
 Tú que otrora me acogías suplicante;
 Adiós, bello cielo de África, astros que yo admiraba
 En las noches de arrebato y de éxtasis infinito.
 No los veré más, mi carrera terminó.

Pero el que lo dice más intensamente es sin duda Thomas Mann en *La muerte en Venecia* –magníficamente retomado por Visconti en el filme homónimo–. La imprevisible pasión de Aschenbach por el joven Tadzio culmina, en el borde del mar, con esta intuición, directa y sensible, de la Idea:

Separado de la tierra firme por una extensión de agua, separado de sus compañeros por un capricho de altanería, iba, visión sin ataduras y perfectamente aparte del resto, con la cabellera al viento, allí, en el mar y el viento, erguido en el brumoso infinito.

Esta “visión sin ataduras” es aquello con lo que el amor ilumina, por la fuerza separadora del Dos, el anonimato de una existencia, aquí la mirada del moribundo Aschenbach, algo que Visconti –otra diagonal, esta vez, más en las artes que en el tiempo o las culturas– transcribe en el cine con una suerte de lejanía solar, de deslumbramiento calmo, como si Tadzio, con el dedo alzado, le indicara a un moribundo platónico, por encima del mar y por la sola gracia del amor, el horizonte de su mundo inteligible.

7. Rasgos distintivos de las verdades, rasgos persuasivos de la libertad

Recapitulemos las propiedades en el nombre de las cuales nos fundamos para decir que ciertas producciones, en mundos por otra parte dispares, sólo son marcadas por esa disparidad en la medida en que constituyen allí una excepción. De tal suerte que esas verdades —es la palabra que la filosofía les reserva desde siempre—, aun cuando su materialidad, sus “cuerpos” —diremos—, sólo estén compuestos de elementos del mundo, no dejan de exhibir un tipo de universalidad que esos elementos, extraídos de la particularidad mundana, no tienen el poder de sostener por sí mismos.

1) Producida en un tiempo empírico mensurable, o contado, una verdad es sin embargo eterna, por el hecho de que en todo otro punto del tiempo, o en todo otro mundo particular, sigue siendo íntegramente inteligible que ella constituye una excepción.

2) Aunque generalmente inscrita en una lengua particular, o dependiente de esa lengua en lo que respecta al aislamiento de los objetos de los que ella hace uso o que ella (re)produce, una verdad es translingüística, por el hecho de que la forma general de pensamiento que da acceso a ella es separable de toda lengua especificada.

3) Una verdad supone un conjunto orgánicamente clausurado de huellas materiales, huellas que remiten, en cuanto a su consistencia, no a los usos empíricos de un mundo, sino a un cambio frontal que afectó a un objeto (al menos) de ese mundo. Digamos que la huella que supone toda verdad es huella de un acontecimiento.

4) A esas huellas está ligada una figura operatoria, a la que llamamos sujeto. Se puede decir que un sujeto es una disposición operatoria de las huellas del acontecimiento y de lo que ellas agencian en un mundo.

5) Una verdad articula y evalúa lo que la compone a partir de las consecuencias y no a partir de una simple donación.

6) Una verdad induce, a partir de la articulación de las consecuencias, formas-sujetos que son como instancias de una matriz de articulación invariante.

7) Una verdad es a la vez infinita y genérica. Es tanto una excepción radical como una elevación a la Idea de la existencia anónima.

Estas propiedades legitiman el “sino que” que funda, contra la sofística dominante (del materialismo democrático), el espacio ideológico (o dialéctica materialista) de una metafísica contemporánea.

Allí donde la dialéctica materialista promueve la correlación entre verdades y sujetos, el materialismo democrático instruye la correlación entre vida e individuos. Esta oposición es también la de dos concepciones de la libertad. Para el materialismo democrático, la libertad es claramente definible como regla (negativa) de lo que hay. Se es libre si ningún lenguaje viene a prohibirles a los cuerpos individuales que son marcados por él desplegar sus capacidades propias. O también: los lenguajes dejan a los cuerpos actualizar sus recursos virtuales. Es por eso además que, en el materialismo democrático, la libertad sexual es el paradigma de toda libertad. Está, en efecto, claramente situada en el punto de articulación entre los deseos (del cuerpo) y las legislaciones del lenguaje, interdictoras o estimulantes. El individuo debe ver que se le reconoce el derecho de “vivir su sexualidad” como él la entiende. Las otras libertades se sucederán necesariamente. Y es cierto que se suceden, si se entiende toda libertad según el modelo que adopta en el punto del sexo: la no prohibición de los usos que un individuo puede hacer, en privado, del cuerpo que lo inscribe en un mundo.

Ocurre sin embargo que, en la dialéctica materialista, donde la libertad se define de una manera totalmente diferente, este paradigma ya no es sostenible. No se trata, en efecto, del vínculo de interdicción, de tolerancia o de validación que los lenguajes mantienen con la virtualidad de los cuerpos. Se trata de saber si y cómo un cuerpo participa, a través de los lenguajes, en la excepción de una verdad. Se lo puede decir así: ser libre no es del orden de la relación (entre cuerpos y lenguajes), sino, directamente, de la incorporación (a una verdad). Lo cual significa que la libertad supone que aparezca en el mundo un nuevo cuerpo. Las formas subjetivas de incorporación que ese cuerpo inédito —él mismo articulado en una ruptura, o constituyendo una ruptura— vuelve posibles definen los matices de la libertad. Por consiguiente, la sexualidad es destituida de su posición paradigmática —sin devenir por ello, como en ciertas morales religiosas, un contraparadigma—. Cede su lugar, en tanto actividad puramente ordinaria, a las cuatro grandes figuras del “sino que”: el amor (que, desde que existe, subordina a la sexualidad), la política (de emancipación), el arte y la ciencia.

La categoría de vida es fundamental en el materialismo democrático, al que es, creo, demasiado concederle que Deleuze, habiendo partido del proyecto de mantener, contra la sofisticada contemporánea, las chances de una metafísica, llegara a tolerar que la mayoría de sus conceptos fueran como aspirados por la *doxa* de cuerpo, de deseo, de

afecto, de red, de multitud, de nomadismo y de goce, en la que se abisma, como en un spinozismo de pobre, toda una “política” contemporánea.

¿Por qué “vida” –y sus dependencias (“formas de vida”, “vida constituyente”, “vida artista”, etc.)– es un significante mayor del materialismo democrático, mayor hasta tal punto que, en un nivel de pura opinión, “triunfar en la vida” es, sin duda, el único imperativo que todo el mundo comprende hoy? Es que “vida” designa toda correlación empírica entre cuerpo y lenguaje. Y la norma de la vida es naturalmente que la genealogía de los lenguajes sea la adecuada a la potencia de los cuerpos. A fin de cuentas, lo que el materialismo democrático llama “saber”, o incluso “filosofía”, es siempre un mixto entre una genealogía de las formas simbólicas y una teoría virtual (o deseante) de los cuerpos. Se puede llamar a este mixto, sistematizado por Foucault, una antropología del lenguaje, que es el régimen práctico de los saberes bajo el materialismo democrático.

¿Quiere decir esto que la dialéctica materialista debe renunciar a todo uso de la palabra “vida”? Nuestra idea es, más bien –a costa, es cierto, de un desplazamiento espectacular–, llevar esta palabra al centro del pensamiento filosófico, bajo la forma de una respuesta ordenada a la pregunta “¿Qué es vivir?”. Pero, para eso, hay que explorar evidentemente la considerable presión retroactiva que ejerce, sobre la definición misma de la palabra “cuerpo”, el “sino que” de las verdades. *La cuestión más considerable de Lógicas de los mundos es ciertamente producir una definición nueva de los cuerpos, entendidos como cuerpos-de-verdad, o cuerpos subjetivables. Definición que prohíbe toda captura por la hegemonía del materialismo democrático.*

Entonces, y sólo entonces, será posible esclarecer de manera conclusiva una definición de la vida que es aproximadamente la siguiente: Vivir es participar, punto por punto, en la organización de un cuerpo nuevo, tal que se deposite en él un formalismo subjetivo fiel.

8. Cuerpo, aparecer, Gran Lógica

La resolución del problema del cuerpo, cuya esencia consiste en ser el problema de la aparición de las verdades, introduce un inmenso desvío en el sentido de Platón: el desvío como modo de apropiación pensante de la cosa misma. ¿Por qué? Porque se trata de hacer llegar al pensamiento el estatuto del aparecer. Un cuerpo, en efecto, no es

nada más que aquello que, al soportar una forma subjetiva, confiere a una verdad, en un mundo, el estatuto fenoménico de su objetividad.

En *El ser y el acontecimiento*, en cuanto a las verdades, sólo traté la forma de su ser: las verdades son, como todo lo que es, multiplicidades puras (o sin Uno), pero son multiplicidades de un tipo definido que, siguiendo al matemático Paul Cohen, propuse llamar multiplicidades genéricas. Muy sumariamente, dado un mundo (hablaba entonces de “situación”), una multiplicidad genérica es una parte “anónima” de ese mundo, una parte que no corresponde a ningún predicado explícito. Una parte genérica es idéntica a la situación entera en el sentido siguiente: los elementos de esa parte –los componentes de una verdad– no tienen más propiedad asignable que su ser, o sea su pertenencia a la situación. Es lo que legitima la palabra “genérica”: una verdad atestigua en un mundo la propiedad de ser de ese mundo. Una verdad tiene por ser el género de ser de su ser.

No vuelvo en modo alguno sobre todo eso. Pero mi problema es ahora llevar la cuestión de las verdades a una axiomática muy diferente, que es la de la singularidad de los mundos en que ellas aparecen. En *El ser y el acontecimiento*, que toda donación de ser tome la forma de una situación no se interroga. Digamos que la realización del ser-en-tanto-ser como ser-ahí-en-un-mundo es acordada como si fuera una propiedad del ser mismo. Pero esta tesis –hegeliana– sólo es sostenible si se atribuye al ser el *telos* de su aparecer. Si, en suma, se conviene en que es propio de la esencia del ser hacer advenir los mundos en los que su verdad se manifiesta.

Si se abandona toda esperanza de finalizar lo verdadero, o de incorporarlo al ser como devenir, si el ser no es más que multiplicidad indiferente, entonces el estatuto de lo que aparece “en verdad”, el surgimiento corporal (u objetivo) de una verdad en tal o en cual mundo, compete a una investigación separada. Y, en el corazón de esta investigación, se encuentra la pregunta acerca de la consistencia de los mundos –o evidencia del ser-ahí–, pregunta cuya respuesta no proporcionan ni la ontología de las multiplicidades ni el examen de la forma genérica de las verdades. Es sólo examinando las condiciones generales de la inscripción de una multiplicidad en un mundo, y, en consecuencia, exponiendo a lo pensable la categoría misma de “mundo”, como podemos esperar saber en fin, primero, lo que es la efectividad del aparecer, luego, cómo aprehender la singularidad de las excepciones fenoménicas que son, en su surgir y en su despliegue, las verdades a las cuales está supeditada la posibilidad de vivir.

Esta exigencia gobierna todo el orden de *Lógicas de los mundos*. Ella prescribe también sus equilibrios. Se puede decir, en efecto, que la cuestión de la que depende la excepción en la que se funda que la dialéctica materialista rompa con el materialismo democrático es la de la *objetividad*. Una verdad, tal como un sujeto formaliza su cuerpo activo en un cuerpo determinado, no se deja disolver en su ser genérico. Hay una irreductible insistencia de su aparecer, lo cual quiere decir también que ella toma un lugar entre los objetos de un mundo. Pero, ¿qué es un objeto? En un sentido, es a encontrar una definición nueva del objeto, y por lo tanto del estatuto objetivo de la existencia de una verdad, a lo que se aplica este libro en su desarrollo más complejo y tal vez más innovador. Porque pretendo reformular enteramente el concepto de objeto, con respecto a la herencia empirista (Hume) y crítica (de Kant a Husserl) que, todavía hoy, regula su uso. Se concibe que este proyecto orgulloso ocupe un lugar considerable. Al mismo tiempo, por más radical que sea, y aun cuando su lógica completa esté trabajada en sus mínimos detalles, no es la verdadera meta. En efecto, subordinó la lógica del aparecer, de los objetos y de los mundos, a la afirmación transmundana de los sujetos fieles de una verdad.

El camino de la dialéctica materialista organiza el contraste entre la complejidad del materialismo (lógica del aparecer o teoría del objeto) y la intensidad de la dialéctica (incorporación viviente a los procedimientos de verdad).

Para abrir ese camino, comienzo por suponer resuelto el problema más difícil, la “física” de la vida, la teoría del surgimiento acontecimental de un cuerpo, y describo, con esta suposición, los tipos subjetivos susceptibles de apoderarse de tales cuerpos. Ese es el contenido del libro I. Se trata de una meta-física en el sentido estricto: hace como si la física ya existiera. La ventaja, en suma, es la de ver inmediatamente las formas de “vida” (subjetivas) que reivindica la dialéctica materialista, que son las formas de un sujeto-de-verdad (o de su negación, o de su ocultación). Este estudio sigue siendo evidentemente formal mientras no haya tratado el problema de los cuerpos, materialidad mundana de los sujetos-de-verdad. Este problema, desde el momento en que un cuerpo subjetivable es un cuerpo nuevo, exige que se sepa qué quiere decir “la aparición” de un cuerpo, y entonces, más generalmente, que se elucide qué es el aparecer, y por lo tanto la objetividad.

Aquí se inserta una tesis fundamental, cuya argumentación y cuya exposición detallada ocupan todo el centro de *Lógicas de los mundos*:

así como el ser en tanto ser es pensado por la matemática (lo cual está argumentado a lo largo de *El ser y el acontecimiento*), el aparecer, o el ser-ahí-en-un-mundo, es pensado por la lógica. O, más exactamente: “lógica” y “consistencia del aparecer” son una sola y misma cosa. O aun: una teoría del objeto es una teoría lógica, completamente ajena a toda doctrina de la representación o del referente. De allí que los libros II, III y IV se subtitulen todos “Gran Lógica”. Estos libros explicitan por completo lo que es un mundo, un objeto de ese mundo, una relación entre objetos. Todo esto está correlacionado con construcciones puramente lógicas, homogéneas a la teoría de las categorías, que “absorben” la lógica en el sentido corriente (predicativa, lingüística).

Creo poder decir que, así como *El ser y el acontecimiento* trastocaba por completo la ontología de las verdades poniéndola bajo la condición del acontecimiento-Cantor y de la teoría matemática de lo múltiple, *Lógicas de los mundos* trastoca por completo la articulación de lo trascendental y de lo empírico poniéndola bajo la condición del acontecimiento-Grothendieck (o Eulenberg, o Mac Lane, o Lawvere...) y de la teoría lógica de los haces. Si *Lógicas de los mundos* merece el subtítulo de *El ser y el acontecimiento, 2*, es en la medida en que la travesía de un mundo por una verdad, captada primero en su tipo de ser, se encuentra aquí esta vez objetivada en su aparecer, y su incorporación a un mundo despliega lo verdadero en su consistencia lógica.

Sin embargo, el método dista mucho de ser el mismo en ambos casos. A las meditaciones sistemáticas de *El ser y el acontecimiento* sucede aquí un entrelazamiento de ejemplos y de cálculos que pone en escena, directamente, la complejidad consistente de los mundos. Estos, en efecto, figuras infinitamente diversificadas del ser-ahí, absorben en un marco trascendental, cuyas operaciones son invariantes, el infinito matiz de las intensidades cualitativas. Sólo se explican plenamente esos matices del aparecer por la mediación de ejemplos extraídos de mundos variados, y la invariancia de las operaciones trascendentales por la confrontación entre la coherencia de esos ejemplos y la transparencia de las formas.

Se intenta aquí una *fenomenología calculada*. El método utilizado en los ejemplos puede emparentarse, efectivamente, con una fenomenología, pero con una fenomenología objetiva. Hay que entender por ello que se deja llegar la consistencia de aquello de lo cual se habla

(una ópera, un cuadro, un paisaje, una novela, una construcción científica, un episodio político...) neutralizando, no absolutamente, como lo hacía Husserl, su existencia real, sino, por el contrario, su dimensión intencional, o vivida. Se experimenta la equivalencia entre el aparecer y la lógica por una descripción pura, una descripción sin sujeto. Ese “hacer llegar” no apunta más que a experimentar localmente la resistencia lógica del ser-ahí y a universalizar de inmediato esa resistencia en el concepto, a riesgo de pasar luego todo eso por el filtro de la formalización.

En *Lógicas de los mundos*, el uso de los formalismos es muy diferente del que se encontraba en *El ser y el acontecimiento*. Es la diferencia entre el ser-en-tanto-ser, cuyo principio real es la inconsistencia de lo múltiple puro (o múltiple sin-Uno), y el aparecer, o ser-ahí-en-un-mundo, cuyo principio es el de consistir. Se dirá también: diferencia entre la *onto*-logía y la *onto-logía*. La matemática del ser como tal consiste en forzar una consistencia de modo tal que la inconsistencia se exponga al pensamiento. La matemática del aparecer consiste en descubrir, bajo el desorden cualitativo de los mundos, la lógica que sostiene juntas las diferencias de existencia y de intensidades. Esta vez, de lo que se trata es de exponer la consistencia. Resulta de ello un estilo de formalización a la vez más geométrico y más calculador, tomado en el límite entre una topología de las localizaciones y un álgebra de las formas de orden. La formalización ontológica es, por el contrario, más conceptual y axiomática: examina y despliega decisiones de pensamiento de un alcance muy general. Digamos que la ontología demanda una comprensión más profunda de los formalismos, mientras que la Gran Lógica exige un seguimiento más vigilante de las consecuciones. Sin embargo, hay que aceptar la disciplina de las formas. Ella es la condición de la verdad, en la medida en que la aceptación de lo verdadero se separa de lo ordinario del sentido. Como dice Lacan, “*matemático* por excelencia”, eso quiere decir “transmisible fuera del sentido”. No me preocupé por asegurar puntualmente una continuidad entre los dos proyectos, ontológico y lógico. Algunas llamadas ontológicas y la garantía de una homogeneidad de la teoría pura de lo múltiple me bastan. Subsisten problemas de ensamblaje, especialmente entre “procedimiento genérico” y “consecuencias intramundanas de la existencia de un inexistente”. Los dejo para más tarde, o para otros.

En todo caso, una vez que se está en posesión de una Gran Lógica, de una teoría acabada de los mundos y de los objetos, es posible

examinar por sí misma la cuestión del cambio, y singularmente la del cambio radical, o acontecimiento. Hay allí, lo veremos, modificaciones muy importantes a lo que se dice en *El ser y el acontecimiento*, aun cuando esas diferencias tampoco se tematizan extensamente. Esta nueva teoría del cambio y de sus variedades ocupa el libro V.

Se comprende intuitivamente que una práctica creadora remita a un sujeto a figuras anudadas en la experiencia, de tal suerte que se resuelvan dificultades anteriormente desapercibidas. El lenguaje que propongo para esclarecer así el proceso de una verdad es el de los *puntos* en el mundo: al formalizar un nuevo cuerpo, un sujeto-de-verdad trata de los puntos del mundo, y una verdad procede punto por punto. Es preciso aún tener una idea clara de lo que es un punto, a partir de los datos rigurosos sobre el aparecer, el mundo, el objeto, tal como han sido desplegados en los libros II a IV. Esa es la meta del libro VI.

Tenemos entonces todo lo que hace falta para responder a la pregunta inicial: “¿Qué es un cuerpo?”, y trazar así una línea de demarcación decisiva con el materialismo democrático. Eso se hace en el libro VII. La parte delicada de la construcción es la que, después de haber articulado cuerpo y acontecimiento, abre el problema de las verdades *organizando* su cuerpo, y esto, punto por punto: todo, entonces, se recapitula y se esclarece. En la extensión entera de la existencia de los mundos –y no solamente en la acción política–, la incorporación a lo Verdadero es cuestión de organización. La conclusión del presente libro trata de las consecuencias de su recorrido (de la metafísica subjetiva a la física de los cuerpos, pasando por la Gran Lógica y el pensamiento del cambio) en cuanto a lo que la filosofía propone a la humanidad entera, desde el momento en que, en tal o cual circunstancia, se le ocurre preguntar qué es vivir. Vivir, se entiende, “en Inmortal”.

Notas de traducción

1. En el original francés, “*soleil cou coupé*”, último verso de “Zone” (“Zona”), poema de apertura de *Alcools* (“Alcoholes”), de Guillaume Apollinaire, y posteriormente título de uno de los libros del gran poeta francés de la negritud, Aimé Césaire, nacido en Martinica en 1913 (año de publicación de *Alcools*).

2. Tanto en el original francés (*Il n'y a que des corps et des langages, sinon qu'il y a des vérités*) como en la traducción propuesta, la frase está en el límite de la gramaticalidad. En los párrafos siguientes, el autor se extiende sobre esta construcción excepcional en términos tan claros y precisos que nos eximen de toda explicación complementaria.

3. En el original francés, *langagière*. El adjetivo *langagier* (aquí en femenino) condensa la idea de “perteneiente o relativo al lenguaje”, es decir “lingüístico(a)” en su sentido amplio (segunda acepción del término en el Diccionario de la Real Academia Española), y lo traducimos también por expresiones como “de lenguaje”, “del lenguaje”, “relativo(a) al lenguaje”, o las que consideramos más apropiadas según el contexto. Como criterio general, no vertemos nunca una palabra acuñada en lengua francesa por un neologismo, y por eso descartamos la traducción de *langagier* por “lenguajero”, término que circula actualmente en lengua española en traducciones o textos provenientes de –o relacionados con– el psicoanálisis. Cabe aclarar también que, a lo largo de *Lógicas de los mundos*, Badiou no emplea nunca el adjetivo *linguistique*, que sería “lingüístico” en sentido estricto (perteneiente o relativo a la lingüística), es decir que las ocurrencias del término “lingüístico” no pueden dar lugar a ninguna ambigüedad.

4. Como criterio general, optamos por traducir todo neologismo construido según las normas de la lengua francesa y de significado claramente deducible por un neologismo equivalente, y que cumpla con las mismas condiciones, en lengua española. Tal es el caso del adjetivo *principliel*, que vertemos al español como “principlial”, y el de muchos adjetivos neológicos derivados de adjetivos, como *pensabilité* (“pensabilidad”) o *substituibilité* (“sustituibilidad”), que son una marca del estilo sintético del autor.

NOTA TÉCNICA

1. A partir del libro II, cada movimiento de pensamiento es presentado de dos maneras diferentes: conceptual (lo cual quiere decir sin ningún formalismo y, en cada caso, con ejemplos) y formal (con simbolismos y, si son necesarios, esquemas y cálculos). Fenomenología objetiva y transparencia escrita.

2. A partir del libro II, los conceptos son igualmente (re)presentados por el estudio de textos extraídos de las obras de Hegel, Kant, Leibniz, Deleuze, Kierkegaard y Lacan.

3. Se encuentra después del libro IV, y bajo el título “Apéndice general de la Gran Lógica”, la lista de las proposiciones (de 0 a 11) utilizadas en los desarrollos formales de los libros II a IV y reutilizadas en ciertas demostraciones de los libros V a VII.

4. Los envíos internos al texto están codificados de la manera siguiente: el libro, en números romanos; la sección, así como también la subsección, en números arábigos. Así: II, 1, 7 (libro II, sección 1, subsección 7).

5. No hay llamadas de notas. No obstante, se proporcionan informaciones, situadas por las mismas notaciones que en el caso de los envíos internos, bajo el título “Informaciones, complementos y digresiones”, después de la conclusión. Los que se planteen preguntas pueden ir a ver allí. No es seguro, sin embargo, que encuentren la respuesta.

6. A continuación de esas informaciones, se encuentra un recapitulativo de los “66 enunciados de *Lógicas de los mundos*”, luego un “Diccionario de conceptos” y un “Diccionario de símbolos”.

7. Un índice onomástico proporciona la lista de todos los nombres propios que figuran en el texto, en la medida en que hay buenas razones para pensar que se trata de personas reales, y no ficticias.

8. Una iconografía (*cuadernillo fuera del texto*) es el complemento indispensable del prefacio (ilustraciones n° 1 a 4), del libro III (ilustración n° 5) y del libro VI (ilustración n° 6).

LIBRO I

*Teoría formal del sujeto
(meta-física)*

1. Introducción

La estrategia de pensamiento que gobierna este libro es la siguiente: dar a ver desde el principio lo que no es plenamente inteligible sino al final. En efecto, ¿qué es un sujeto singular? Es el portador activo (o corporal, u orgánico) del sobrepaso dialéctico del materialismo simple. La dialéctica materialista dice: “No hay más que cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades”. El “sino que” *existe* en tanto sujeto. Dicho de otro modo: si un cuerpo se revela capaz de producir efectos que exceden el sistema cuerpos-lenguajes (y tales efectos se llaman verdades), se dirá de ese cuerpo que está subjetivado. Insistamos sobre lo que se podría llamar la inducción sintáctica del sujeto. Ciertamente, no es el pronombre –el “yo” o el “nosotros” de las primeras personas– su marca, sino el “excepto”, el “sino que”, el “salvo que” por el cual viene a hacer inciso, en el fraseado continuo de un mundo, el frágil centelleo de lo que no tiene lugar de ser.

Lo que no tiene lugar de ser: hay que tomar esto en sus dos sentidos posibles. Es aquello que, según la ley trascendental del mundo, o del aparecer de los entes, no debería ser, y también lo que se sustrae –fuera de lugar– a la localización mundana de las multiplicidades, al lugar del ser: al ser-ahí. Portado por un cuerpo activo intramundano, un sujeto prescribe sus efectos, y sus consecuencias, por incisión y tensión de lo que organiza los lugares.

No me equivocaba yo, hace más de veinte años, en mi *Théorie du sujet*, cuando organizaba la dialéctica del *esplacio* [*esplace*] (digamos, más sobriamente, de los mundos) y del *fuertugar* [*horlieu*]¹ (digamos, de los sujetos que inducen, como forma de un cuerpo, las verdades). Salvo que, justamente, iba derecho hacia la dialéctica, sin extraer

todas las consecuencias –de Gran Lógica– del materialismo obligado, del que declaraba en esa época, por una oscura conciencia de su compacidad, que era como la oveja negra del rebaño de las ideas. Que las verdades estén constreñidas a aparecer en-cuerpo, tal es el problema cuya amplitud no medía, y que tal vez no me planteaba. Ahora tengo en claro que el pensamiento dialéctico de un sujeto singular supone que se sepa qué es un cuerpo eficaz, un exceso lógico del sistema cuerpos-lenguajes, en resumen, que se domine no sólo la ontología de las verdades sino lo que las hace aparecer en un mundo, el estilo de su despliegue, la severidad de su imposición a las leyes de lo que las rodea localmente, todo aquello cuya existencia “sujeto” recapitula desde el momento en que su sintaxis es la de la excepción.

¿Cómo iniciar aquí, entonces, la exposición de tal dialéctica, dado que ignoramos, por el momento, los primeros principios de la lógica del aparecer, y no sabemos siquiera qué es un mundo, qué es un objeto, y por lo tanto menos aún qué es un cuerpo? Y bueno, es posible hablar de entrada del sujeto, porque la teoría del sujeto es esencialmente formal.

Expliquémonos.

Un sujeto se presenta siempre como lo que formaliza los efectos de un cuerpo según cierta lógica, productiva o contraproductiva. Así, un partido comunista, en los años veinte / treinta, es un cuerpo político subjetivado que, confrontado con situaciones obreras y populares, produce efectos a veces legibles como avances hacia la construcción de una conciencia pública revolucionaria (como el compromiso de apoyo a la guerra anticolonial dirigida en el Rif por Abd el-Krim), o bien efectos reactivos (como la lucha antiizquierdista del Partido Comunista francés entre Mayo del 68 y las elecciones de 1974), o efectos liquidadores desastrosos (como las prácticas del Partido Comunista alemán a principios de los años treinta). Del mismo modo, una serie de obras musicales, digamos las de los grandes vieneses entre *Pierrot lunaire* de Schönberg (1913) y la última cantata de Webern (1944), construye un cuerpo artístico subjetivado que, en el contexto de una impotencia verificada de la música tonal, produce efectos de ruptura sistémica y, al mismo tiempo, la sedimentación de una nueva sensibilidad (brevedad, importancia del silencio, unidad de parámetros, fracaso de la “narración” musical, etcétera). Se ve entonces que el sujeto es lo que impone la legibilidad de una orientación unificada a la multiplicidad del cuerpo. El cuerpo es un elemento compuesto del mundo; el sujeto, lo que fija en el cuerpo el secreto de los efectos que él produce.

Por eso podemos presentar desde el principio las figuras del sujeto sin tener los recursos para pensar el devenir efectivo, o concreto, de un sujeto históricamente determinado, que sólo está expuesto al pensamiento bajo la condición de una descripción del cuerpo que lo soporta. Llamamos a esta presentación de las figuras, indiferente a las particularidades corporales: teoría formal del sujeto. Que la teoría del sujeto sea *formal* quiere decir, muy precisamente, que “sujeto” designa un sistema de formas y de operaciones. El soporte material de ese sistema es un cuerpo, y la producción del conjunto —el formalismo portado por un cuerpo— es una verdad (sujeto fiel), o una negación de verdad (sujeto reactivo), o una ocultación de verdad (sujeto oscuro).

La meta de este libro I es esbozar una presentación del formalismo, en particular, definir y simbolizar las operaciones, luego justificar la tipología (sujeto fiel, sujeto reactivo, sujeto oscuro). Se remite luego a la tan difícil cuestión de los cuerpos, que supone la totalidad de la Gran Lógica (libros II a IV), la teoría del cambio real (libro V) y la teoría de la decisión formal, o teoría de los “puntos” trascendentales (libro VI). De los cuerpos, se supondrá entonces, por el momento, la existencia y la naturaleza, cuestiones elucidadas en el libro VII a costa de una dura tarea. Del mismo modo, aunque un sujeto sólo es, en definitiva, el agente local de una verdad, no se hará más que rozar la doctrina de las verdades, cuya articulación se da en detalle en otros textos, y primero, naturalmente, en *El ser y el acontecimiento*. Se deducirá de todo esto que de lo que se trata, aquí, es indudablemente de la forma-sujeto. Para pensar esta forma, basta con asumir que el formalismo subjetivo soportado por un cuerpo es aquello que expone una verdad en un mundo. No obstante, presentaremos sucintamente las *modalidades* subjetivas. Allí cruzaremos las tres figuras subjetivas y los cuatro procedimientos de verdad (amor, ciencia, arte, política).

Decir que hay teoría (formal) del sujeto se toma en el sentido fuerte: del sujeto, no puede haber sino teoría. “Sujeto” es el índice nominal de un concepto que hay que construir en un campo de pensamiento singular, aquí la filosofía. Finalmente, afirmar que del sujeto debe haber una teoría formal se opone a tres determinaciones (dominantes) del concepto de sujeto:

1) “Sujeto” designaría un registro de la experiencia, un esquema de distribución conciente de lo reflexivo y de lo irreflexivo: es la tesis que conjunta sujeto y conciencia, y que se despliega, actualmente, como fenomenología. 1a

2) “Sujeto” sería una categoría de la moral. Esa categoría designaría (tautológicamente) el imperativo, para todo “sujeto”, de considerar a todo otro sujeto como un sujeto. Solamente *a posteriori*, y de manera incierta, esa categoría normativa deviene teórica. Llevan a esa conclusión, actualmente, todas las variedades del neokantismo.

3) “Sujeto” sería una ficción ideológica, un imaginario mediante el cual los aparatos del Estado designan –Althusser decía “interpe-lan”– a los individuos.

No podría haber, en ninguno de estos tres casos, una teoría formal e independiente del sujeto.

Si el sujeto es, en efecto, un esquema reflexivo, es donación inmediata e irrecusable, y tenemos que describir su inmediatez en los términos apropiados para la experiencia. Ahora bien, en una experiencia, el elemento pasivo, lo que llega a ser con anterioridad a toda construcción, no es susceptible de caer bajo un concepto formal. Son los conceptos formales, por el contrario, los que presuponen una donación pasiva, ordenados como están de acuerdo con la organización sintética de lo dado.

Si el sujeto es, ahora, una categoría moral, está en el registro de la norma y, a tal título, puede ser sin duda lo que está en juego en una forma, por ejemplo imperativa (“Respetar en todo individuo el sujeto humano que es”), pero no la forma misma. Esta acepción del sujeto, como se ve claramente, por lo demás, hoy en día, se contenta con la evidencia empírica del cuerpo vivo. Lo que hay que respetar es el cuerpo animal como tal. Las formas no son más que las de ese respeto.

Si el sujeto es, en fin, una construcción ideológica, su forma es sin cuerpo, pura determinación retórica apropiada para un mandato del Estado. No se podría hablar, entonces, de un formalismo materialista. Y de hecho, para Althusser y sus sucesores, “sujeto” es la determinación central de los idealismos. En el fondo, el sujeto es demasiado inmediato en el caso fenomenológico, demasiado corporal (o “biopolítico”) en el caso ético, demasiado formal en el caso ideológico.

Es preciso decir que le debemos a Lacan –en la estela de Freud, pero también de Descartes– el haberle abierto una vía a una teoría formal del sujeto cuyo asiento es materialista, y que fue oponiéndose a la fenomenología, a Kant y a cierto estructuralismo –se lo constata– como sostuvo el rumbo de esa vía.

El punto de partida absoluto es que una teoría del sujeto no podría ser la teoría de un objeto. Justamente por eso es sólo teórica (sin más empiria que la metafórica) y tendencialmente formal. Que el sujeto

no sea un objeto no prohíbe, sino que exige, no solamente que haya de él un ser, sino que haya de él, también, un aparecer. Sin embargo, en este libro I, sólo se trata de las *formas típicas* de esta aparición, teniendo presente que, a falta de una teoría completa de los cuerpos, no suponemos del sujeto más que su acto puro: cargar a un cuerpo eficaz con un formalismo apropiado. Eso es tanto como decir que, bajo la denominación de “sujeto”, no hablaremos aquí sino de las formas del formalismo.

Situaría de buen grado esta empresa paradójica, la de decir la forma de lo que no es más que el acto de una forma, entre dos enunciados de Píndaro. Primero, un extracto de la *I Olímpica*: “El rumor de los mortales sobrepasa el decir la verdad”. Lo cual significa que, aunque sometida a las verdades, la forma-sujeto (el “rumor de los mortales”) es también como un sobrepaso, un franqueamiento de cada verdad singular en dirección de una suerte de exposición de la potencia de lo Verdadero. Luego, un extracto de la *VI Nemea*: “Sin embargo, en un punto nos parecemos, ya sea como gran espíritu, ya como naturaleza, a los Inmortales”. Lo cual quiere decir que, al no ser sino forma, y en tanto forma —en el sentido de la idea platónica—, el sujeto es inmortal. En suma, oscilamos entre una construcción restrictiva (o condicionada) y una exposición amplificante (o incondicionada). El sujeto es estructura, absolutamente, pero lo subjetivo, afirmación de la estructura, es más que una estructura. Es una figura (o un sistema de figuras) que “dice” siempre más que las combinaciones que lo soportan. Llamaremos *operaciones* a los esquemas que fijan la estructura-sujeto. Hay cuatro operaciones: la barra, la consecuencia (o implicación), la tachadura (o barra oblicua) y la negación. La apariencia de una quinta, la extinción, depende más de los efectos que de los actos. Llamaremos *destinaciones* a los esquemas que están ligados a las figuras del sujeto. Hay cuatro destinaciones: la producción, la negación, la ocultación y la resurrección. Suponemos, de un extremo al otro, que hay en el “mundo” en que el sujeto despliega su forma:

— un acontecimiento, que dejó una huella. Anotaremos a esta huella ϵ . La teoría del acontecimiento y de la huella se encuentra en el libro V, pero sólo es comprensible si se supone la lógica por entero (trascendental, objeto, relación), o sea, la totalidad de los libros II a IV;

— un cuerpo proveniente del acontecimiento, al que anotaremos C. La teoría del cuerpo ocupa todo el libro VII (el último), que supone una comprensión bastante completa de los libros II a IV.

Como se ve, lo que es “difícil” no es el sujeto, es el cuerpo. La física es siempre más difícil que la meta-física. Esta dificultad (por venir) no es un obstáculo por el momento. Que la teoría del sujeto pueda ser formal significa, en efecto, que no tenemos necesidad de saber de entrada qué es un cuerpo, ni siquiera que existe un cuerpo, como tampoco necesitamos conocer, con el rigor requerido, la naturaleza de los acontecimientos. Nos basta con suponer que hubo en el mundo una ruptura real, a la que llamamos un acontecimiento, una huella de esa ruptura, ϵ , y finalmente un cuerpo C , correlacionado con ϵ (que no existe como cuerpo sino bajo la condición de la huella acontecimental). La teoría formal del sujeto es entonces, bajo la condición de ϵ y de C (huella y cuerpo), teoría de las operaciones (figuras) y de las destinaciones (actos).

2. Referentes y operaciones del sujeto fiel

Hemos afirmado que la teoría del sujeto no es descriptiva (fenomenología), ni es experimentación práctica, ni tampoco depende de una crítica materialista (imaginaria, ideológica). Estamos entonces constreñidos a decir: la teoría del sujeto es axiomática. No se la podría deducir, puesto que es afirmación de su propia forma. Pero tampoco se la podría experimentar. Se decide el pensamiento de esa teoría en el horizonte de una empiria irrecusable, que hemos ilustrado en el prefacio: hay verdades, y es preciso que haya una forma activa e identificable de su producción (pero también de lo que obstaculiza o anula esa producción). Esa forma tiene por nombre: *sujeto*. Decir “sujeto” o decir “sujeto con respecto a una verdad” es redundante, ya que no hay sujeto sino de una verdad, a su servicio, al servicio de su negación, o de su ocultación. Entonces, “sujeto” es una categoría de la dialéctica materialista. El materialismo democrático no conoce más que individuos y comunidades, es decir, cuerpos pasivos, pero de ningún modo sujetos.

Tal es la significación directamente ideológica de la deconstrucción posheideggeriana, bajo la acusación de “metafísica”, de la categoría del sujeto: preparar una “democracia” sin sujeto (político). Librar a los individuos a la organización serial de las identidades, o al enfrentamiento con la desolación de su goce. En la Francia de los años sesenta, solamente Sartre (de un modo reactivo) y Lacan (de un modo inventivo) rechazan jugar un papel en esta obra. Uno y otro se

encuentran, entonces, confrontados con la dialéctica entre el sujeto (como estructura) y la subjetivación (como acto). ¿Qué “subjetiva” el sujeto? Lo hemos dicho, llega al lugar del “sino que”. Sin embargo, esta determinación sintáctica no esclarece su relación formal con el cuerpo que lo soporta.

Retomemos las cosas más analíticamente.

Tenemos la huella del acontecimiento y tenemos un cuerpo. ¿Es el sujeto “subjetivación” de un vínculo entre la física del cuerpo y el nombre (o la huella) del acontecimiento? Por ejemplo, supongamos que a continuación de la revuelta de un puñado de gladiadores en torno a Espartaco, en 73 a. C., los esclavos –o más bien *unos* esclavos, pero muy numerosos– hacen cuerpo, en lugar de dispersarse en rebaños. Admitamos que la huella del acontecimiento-revuelta es el enunciado: “Nosotros, esclavos, queremos volver a nuestras tierras”. La forma sujeto, ¿es la operación por la cual el “cuerpo” nuevo de los esclavos (su ejército y sus dependencias) se conjunta con la huella?

En un sentido, sí. Porque esa conjunción es la que dirige las estrategias, por lo demás fatales, de Espartaco: primero, buscar un pasaje hacia el norte, una frontera de la República romana; luego, ir hacia el sur para encontrar barcos y abandonar Italia. Son esas estrategias la forma subjetiva que soporta el cuerpo bajo el enunciado “Nosotros, esclavos, queremos volver a nuestras tierras”. Sin embargo, en otro sentido, no. Porque la identidad subjetiva que se forma en y por esos movimientos militares no es idéntica a ellos; pasa por operaciones de otra naturaleza, que constituyen la deliberación, la división, la producción subjetivas. Primero, los esclavos “en cuerpo” (en ejército) se mueven en un nuevo presente. Porque no son más esclavos. Y así muestran (a los otros esclavos) que es posible que un esclavo no lo sea más, y que no lo sea más *en el presente*. De allí el crecimiento, rápidamente peligroso, del cuerpo. Esta institución de lo posible como presente es típicamente una producción subjetiva. Su materialidad son las consecuencias extraídas día tras día del trazado² acontecimental, es decir de un principio *indexado al posible*: “Nosotros, esclavos, queremos y *podemos* volver a nuestras tierras”.

Esas consecuencias afectan y reorganizan el cuerpo, por el tratamiento de puntos sucesivos en la situación. Por “punto” entendemos aquí solamente lo que confronta la situación global con elecciones singulares, con decisiones en las que se comprometen el “sí” y el “no”. ¿Hay que marchar realmente hacia el sur o atacar Roma? ¿Afrontar a las legiones o esconderse? ¿Inventar una nueva disciplina o imitar a

los ejércitos regulares? Esas oposiciones, y el tratamiento que se hace de ellas, miden la eficacia de los esclavos reunidos en cuerpo de combate, y finalmente despliegan el formalismo subjetivo que ese cuerpo es apto para portar. En ese sentido, un sujeto existe, como localización de una verdad, *en la medida en que afirma sostener cierto número de puntos*. Por eso, el tratamiento de los puntos es el devenir-verdadero del sujeto y, al mismo tiempo, el filtro de las aptitudes del cuerpo.

Se llamará *presente*, y se anotará π , al conjunto de las consecuencias de la huella acontecimental, tal como son realizadas por el tratamiento sucesivo de los puntos.

El sujeto, más allá de la conjunción entre el cuerpo y la huella, es relación con el presente, efectiva en la medida en que el cuerpo tiene sus aptitudes subjetivas, desde que dispone de, o impone, *órganos del presente*. Tal es el caso de los destacamentos militares especializados que los esclavos, dirigidos por Espartaco, intentan constituir entre ellos para enfrentar a la caballería romana. Por esta razón, se dice que los elementos del cuerpo son incorporados al presente acontecimental. Es evidente si se considera, por ejemplo, un esclavo que se escapa para adherirse a las tropas de Espartaco. Empíricamente, se reúne así con un ejército. Pero, subjetivamente, esa es la realización en el presente de un posible anteriormente desconocido. En ese sentido, a lo que el esclavo evadido se incorpora es al presente, al nuevo presente. Se ve que el cuerpo es aquí subjetivado en la medida en que se subordina a la novedad de lo posible (contenido del enunciado “Nosotros, esclavos, queremos y podemos volver a nuestras tierras”), lo cual es una subordinación del cuerpo a la huella, pero únicamente con la mira de una incorporación al presente, que es también una producción de consecuencias: cuantos más esclavos evadidos hay, más se amplifica y cambia de naturaleza el sujeto-Espartaco, más se acrecienta su capacidad para tratar múltiples puntos.

Necesitamos aquí símbolos para marcar el cuerpo, la huella, la consecuencia (como operación) y el presente (como resultado). También tenemos que marcar la subordinación, o conjunción orientada, finalmente esencial. Ya hemos anotado a la huella ε , al cuerpo C, y al presente π ; simbolizaremos con \Rightarrow la consecuencia y con — (la barra) la subordinación. Pero no es todo. Dado que el cuerpo sólo es subjetivado en la medida en que, decisión tras decisión, trata puntos, debemos indicar que un cuerpo no está nunca todo entero en el presente. Está dividido en una región eficaz, un órgano, apropiado para el punto tratado, y un vasto componente inerte, o incluso negativo,

en cuanto a ese punto. Si, por ejemplo, los esclavos enfrentan a la caballería romana, el pequeño destacamento disciplinado preparado para esa tarea es incorporado al presente, pero el desorden general del resto, con la multiplicidad de pueblos y de lenguas (galos, griegos, hebreos...), la presencia de las mujeres, la rivalidad de los jefes improvisados, empuja al conjunto hacia la anulación, o la impracticabilidad, de lo nuevo posible. Sin embargo, esta multiplicidad sin orden, este cosmopolitismo inédito serán, en otra circunstancia –por ejemplo, la organización en el campo de una forma nueva de vida civil–, un recurso inapreciable, contrariado por la arrogancia de los destacamentos de los gladiadores bien entrenados. Es decir que el cuerpo, sometido a la generalidad del principio surgido de la huella, no está por ello menos dividido, siempre, por los puntos que trata. Marcaremos esta característica tan importante, sobre la cual Lacan insistió a muy justo título, con la tachadura, la barra oblicua, /, que escribe el clivaje: bajo su forma subjetivada, el cuerpo es entonces inscrito como \mathcal{E} .

Podemos formalizar lo que decíamos a propósito del esclavo que se adhiere a Espartaco. En tanto forma subjetiva pura, tenemos un cuerpo tachado (el ejército en vías de formación, pero que sigue careciendo de unidad), forma subordinada a la huella (“Nosotros, esclavos...”), pero solamente con vistas a una incorporación al presente, la cual es siempre una consecuencia (esa batalla arriesgada contra legiones nuevas que hay que decidir o rechazar). Y esas consecuencias, que tratan algunos puntos mayores del mundo histórico romano, fundan en el presente una verdad nueva: que la suerte de los damnificados de la tierra no es nunca una ley de la naturaleza y que puede, aunque más no fuere durante el tiempo de algunos combates, ser revocada.

Todo esto se recapitula en el matema del sujeto fiel:

$$\frac{\varepsilon}{\mathcal{E}} \Rightarrow \pi$$

Es importante comprender que el sujeto fiel no está como tal en ninguna de las letras de su matema, sino que es la fórmula por entero. Fórmula en la que un cuerpo dividido (y nuevo) deviene, debajo de la barra, como el inconsciente activo de una huella de acontecimiento, actividad que, al explorar las consecuencias de lo que ocurrió, engendra la ampliación del presente y expone, fragmento por fragmento,

una verdad. Tal sujeto se realiza en la producción de las consecuencias, y es por eso que se lo llama fiel. Fiel a ϵ , y, por lo tanto, a ese acontecimiento desvanecido del que ϵ es la huella. La obra de esa fidelidad es el nuevo presente que recibe, punto por punto, la nueva verdad. Se puede decir también que él es el sujeto en el presente.

Fiel, lo es a la huella, y por lo tanto al acontecimiento, por el hecho de que la división de su cuerpo cae bajo la barra para que advenga, al fin, el presente en que él surgirá en su propia luz.

3. Deducción del sujeto reactivo: las novedades reaccionarias

Consideremos la gran masa de los esclavos que no se adhirió a Espartaco y a sus ejércitos. La interpretación corriente de su disposición subjetiva es que mantienen en ellos las leyes del viejo mundo: eres esclavo, resignate o busca una salida legal (hazte apreciar por tu amo lo suficiente como para que él te libere). Yo mismo compartí durante mucho tiempo la convicción de que lo que resiste a lo nuevo es lo viejo. Mao, en su sutil investigación estructural sobre la diferencia entre las contradicciones antagónicas (burguesía / proletariado) y las contradicciones en el seno del pueblo (obreros / campesinos), acordaba un lugar importante, en las últimas, a “la lucha de lo nuevo contra lo viejo”. Aun siendo un componente por excelencia del pueblo fundamental, los esclavos se dividen, por la iniciativa de los gladiadores, entre los que se incorporan al presente acontecimiento (lo nuevo) y los que no creen en él, los que resisten a su llamado (lo viejo).

Pero esta visión de las cosas subestima lo que pienso que hay que llamar las *novedades reaccionarias*. Para resistir al llamado de lo nuevo, es preciso también crear argumentos de resistencia ajustados a la novedad misma. Desde este punto de vista, toda disposición reactiva es contemporánea del presente al que reacciona. Ciertamente, se rehúsa categóricamente a incorporarse a él. Ve el cuerpo —como un esclavo conservador ve el ejército de Espartaco— y se rehúsa a ser un elemento de él. Pero esa disposición reactiva está atrapada en un formalismo subjetivo que no es, y no puede ser, la pura permanencia de lo viejo.

En mi propia experiencia, vi cómo, a fines de los años setenta, los “nuevos filósofos”, con André Glucksmann a la cabeza, inventaron por entero un dispositivo intelectual destinado a legitimar el brutal viraje reaccionario que siguió a la secuencia roja iniciada en medio de los años sesenta, secuencia cuyos nombres fueron, en China, “Revolu-

ción cultural”, en Estados Unidos, rechazo de la guerra de Vietnam, y en Francia, “Mayo del 68”.

Por cierto, la forma general de las construcciones reactivas portadas por los nuevos filósofos no tenía nada de nuevo. Consistía en decir que la verdadera contradicción política no opone la revolución al orden imperialista, sino la democracia a la dictadura (o totalitarismo). Era lo que los ideólogos americanos, por lo menos desde los años treinta, proclamaban bien alto. Pero la atmósfera intelectual, el estilo de los argumentos, el patetismo humanitario, la inclusión del moralismo democrático en una genealogía filosófica, todo eso era contemporáneo del izquierdismo de la época, todo eso era nuevo. En suma, solamente maoístas de la víspera, como A. Glucksmann y los “nuevos filósofos”, podían pintar con los colores del tiempo esa suerte de pabellón negro. Y, sin embargo, ese color innovador estaba precisamente destinado a infligir al episodio maoísta un debilitamiento mortal, a *extinguir* sus luces, a servir, en nombre de la democracia y de los derechos del hombre, a una restauración contrarrevolucionaria, a un capitalismo desencadenado y, finalmente, a la hegemonía brutal de los Estados Unidos. Lo cual significa que existen no sólo novedades reaccionarias, sino también una forma subjetiva apropiada para producir las consecuencias de esa novedad. No es en modo alguno indiferente constatar que Glucksmann, casi treinta años después de la irrupción de la “nueva filosofía”, se comprometa en la lucha para defender, con una violencia excepcional, la invasión de Irak por las tropas de Bush. El está consagrado, a su manera, al presente: para negar su virtud creadora, tiene que alimentar todos los días al periodismo con sofismas nuevos.

Existe entonces, además del sujeto fiel, un sujeto reactivo. Sin duda alguna, incluye un operador de negación, que todavía no hemos utilizado: el esclavo conservador niega que un cuerpo eficaz pueda ser el inconsciente material de una máxima de rebelión, y los “nuevos filósofos” niegan que la emancipación pueda pasar por los avatares de la revolución comunista. Es entonces el “no al acontecimiento”, como negación de su huella, la instancia dominante (por encima de la barra) de la forma-sujeto reactiva. Si la negación se anota \neg , se tiene algo así como:

$$\frac{\neg \varepsilon}{()}$$

-Pero la figura reactiva no podría resumirse a esta negación. No es pura negación acontecimental, puesto que ella misma pretende también producir algo. E incluso, a menudo pretextando modernidad, producir presente. Ese presente no es, claro está, el presente afirmativo y glorioso del sujeto fiel. Es un presente medido, un presente negativo, un presente “un poco menos peor” que el pasado, aunque más no fuere porque resistió a la tentación catastrófica que, según declara el sujeto reactivo, está contenida en el acontecimiento. Lo llamaremos un *presente extinguido*. Y utilizaremos, para marcarlo, una doble barra, la doble barra de la extinción: \equiv .

Por ejemplo, un esclavo conservador encontrará una justificación de su actitud en las minúsculas mejoras que le valdrá, en recompensa por su inacción, el miedo intenso experimentado por su amo a la vista de las primeras victorias de Espartaco. Esas mejoras, que son pequeñas novedades, lo confirmarán en la idea de que él participa en la nueva época, evitando con prudencia incorporarse a ella. Estará en una forma sin esplendor del presente. Evidentemente, el terrible resultado de la secuencia –los millares de rebeldes crucificados a lo largo de la ruta que conduce al vencedor Craso a Roma– confirmará y amplificará la convicción de que la verdadera vía de las novedades aceptables para todos, la vía “realista”, pasa por la negación de la huella acontecimental y por la represión íntima de todo lo que se asemeje a la forma subjetiva cuyo nombre es Espartaco. Digamos que el presente al que apela el sujeto reactivo es un presente confuso, dividido como está entre las consecuencias desastrosas de la producción subjetiva postacontecimental y su contraefecto razonable. Entre lo que fue hecho y lo que, por haber rechazado toda incorporación al hacerlo, se recibió. Y aun cuando no se tratara más que de una razonable supervivencia, ¿no es preferible al fracaso total y al suplicio? Se puede entonces anotar \equiv , con la doble barra de extinción, al presente que declara producir la subjetividad reactiva.

El matema del sujeto reactivo consiste entonces en inscribir lo siguiente: cuando la ley de la negación de toda huella del acontecimiento se impone, la forma del sujeto fiel pasa debajo de la barra y la producción del presente expone su tachadura:

$$\frac{\neg \varepsilon}{\varepsilon} \Rightarrow \equiv$$

$$\frac{\varepsilon}{\varnothing} \Rightarrow \pi$$

Se observarán dos cosas. Primero, que el cuerpo es mantenido a la distancia más extrema de la declaración (negativa) en que se funda el sujeto reactivo. Es debajo de una doble barra, en efecto, donde él se mantiene, como si el “¡No, eso no!” no tuviera que entrar ni siquiera en contacto con ese cuerpo proscrito. Por lo demás, es justamente eso lo que uno se imagina que la policía romana exige de los esclavos conservadores aterrorizados: que afirmen no tener ninguna relación, ni siquiera mental, con las tropas de Espartaco, y que lo prueben, si es posible, con la delación y la participación en las redadas y en las torturas. La segunda observación es que, sin embargo, la forma del sujeto fiel sigue siendo el inconsciente del sujeto reactivo. Es ella la que está debajo de la barra, la que autoriza la producción del presente extinguido, del presente débil, ella también la que porta positivamente la huella ε , sin cuya negación no habría ninguna llegada, en el aparecer, del sujeto reactivo. Y, en efecto, sin decirlo, ni a menudo decirse-lo, el esclavo conservador aterrorizado sabe bien que todo lo que le advenga, incluso el presente tachado de las “mejoras” a las cuales se aferra, es puesto en movimiento por la insurrección de los amigos de Espartaco. En ese sentido, inconscientemente, él subordina $\#$ a π . De tal suerte que su propia contemporaneidad le es dictada por lo que él rechaza y combate. Exactamente como la indudable contemporaneidad del miliciano de Vichy, entre 1940 y 1944, le era dictada, no por los nazis o por Pétain, sino por la existencia de los resistentes.

Hay un teórico –involuntario, pero totalmente didáctico– de la subjetividad reactiva, que es François Furet, historiador de la Revolución Francesa y autor, en la misma vena, de un mal libro sobre la historia “subjetiva” del comunismo y de los comunistas (*Le Passé d'une illusion*). Todo el esfuerzo de Furet apunta a mostrar que, siendo los resultados de la Revolución Francesa, en un largo transcurso de tiempo, idénticos, o hasta inferiores (evidentemente, según los criterios economistas y democráticos que son los suyos) a los de los países europeos que evitaron tal traumatismo, esa revolución es en su fondo contingente e inútil. Dicho en otras palabras, Furet niega que la conexión entre el acontecimiento, su huella y el cuerpo “*sans-culotte*” tenga la más mínima relación con la producción del presente. Pretende que el presente π se obtiene sin ε . Se tendría entonces, si se le creyera, algo así como:

$$\neg \varepsilon \Rightarrow \pi$$

Pero está claro que estas “demostraciones” reposan sobre dos artificios. Primeramente, la lógica del resultado impone el presente débil, el presente extinguido, en el lugar preciso del presente fuerte que induce la secuencia revolucionaria. ¿Entendía Robespierre, bajo el nombre de Virtud, únicamente el respeto de los contratos comerciales? Y Saint-Just, cuando hablaba de las instituciones, ¿tenía en vista nuestro parlamento deteriorado, o su ancestro inglés, al que, como buen discípulo de Rousseau, odiaba? Ciertamente no. El esquema subyacente de Furet es entonces, por supuesto:

$$\neg \varepsilon \Rightarrow \#$$

Además, en tanto historiador, y como a pesar de sí, Furet sabe que la huella acontecimental ε sólo tiene actividad en la medida en que se sostiene en el cuerpo popular revolucionario y en esos órganos eficaces asombrosos que fueron la Convención, el club de los Jacobinos, o el ejército revolucionario. De modo tal que lo que él entiende someter a revisión crítica (aquello que va a hacer pasar debajo de la barra, en posición de subordinación) es, sin lugar a dudas, la productividad en el presente manifestada por ese cuerpo bajo la exhortación de máximas (“Virtud o Terror”, “El gobierno seguirá siendo revolucionario hasta la paz”).

Finalmente, volvemos a encontrar por completo el matema del sujeto reactivo. Se ve bien, en todo este asunto, el papel que juega la diferencia entre presente activo (π) y presente extinguido ($\#$). Es sorprendente que en contacto con esta diferencia, desde el principio de la empresa reactiva llamada, curiosamente, “nueva filosofía” (de todos modos, como hemos dicho, era nueva), Glucksmann haya forjado los instrumentos de su intervención. Su tesis axial es, en efecto, que todo querer el Bien conduce al desastre y que la línea justa es siempre la de la resistencia al Mal. Se pasará por la circularidad: el Mal es, primero, el totalitarismo comunista, efecto de un querer desviado del Bien. De tal suerte que el Bien (verdadero) consiste en resistir al querer el Bien. Esta circularidad, después de todo, se comprende sin dificultad: lo que está mal es la revolución, es que un cuerpo esté bajo la jurisdicción afirmativa de un acontecimiento, que $\not\propto$ caiga bajo ε . El presente que engendra la relación $\varepsilon / \not\propto$ es, para Glucksmann, necesariamente monstruoso. El verdadero Bien reside en otra producción, que reprime a la primera relación, bajo la bandera de la negación explícita de lo que la funda. Esta producción es por cierto un poco pálida, un poco extin-

guida, y, frecuentemente, no consiste más que en la restauración del estado prerrevolucionario de las cosas. Es \neq y no π . Poco importa, se tiene allí el Bien como resistencia al Mal, bajo la forma pura del sujeto reactivo.

4. El sujeto oscuro: cuerpo pleno y ocultación del presente

¿Qué relación puede tener un patricio de la antigua Roma con las novedades alarmantes que lo acosan concernientes a la revuelta de los esclavos? ¿O un obispo de Vendée que se entera de la deposición y del encarcelamiento del rey? No podría tratarse aquí, como en el caso del esclavo temeroso, o de François Furet, de una simple subjetividad reactiva, que niega la potencia creadora del acontecimiento en favor de un presente tachado. Lo que se requiere es pensar, evidentemente, en una abolición del nuevo presente, considerado en su totalidad como maléfico y, por derecho, inexistente. Es el presente mismo el que cae debajo de la barra, y esto, a título de efecto de una acción soberana, invocada por el sujeto en sus plegarias, sus lamentaciones, sus impreca- ciones.

Se tendrá ciertamente un esquema del tipo:

$$\frac{(\quad)}{\pi}$$

La producción no es ni la del presente ni la de su tachadura, sino la del descenso de ese presente a la noche de la inexposición. ¿Equivale esto a decir que aquí no hay más que retorno al pasado? Una vez más, debemos proponer una respuesta doble. En parte, evidentemente, sí. Lo que quieren los patricios y los obispos es, sin duda alguna, la pura y simple conservación del orden anterior. En este sentido, el pasado se ilumina para ellos con la noche del presente. Pero, por otro lado, esa noche debe ser producida en las condiciones totalmente nuevas que el cuerpo rebelde y su emblema exponen en el mundo. La oscuridad en la que hay que encerrar al presente nuevamente producido es maquinada por un oscurantismo de tipo nuevo. Es en vano, por ejemplo, que se intente esclarecer genealógicamente el islamismo político contemporáneo, y singularmente sus variantes ultrarreaccionarias, que les disputan a los occidentales los frutos del mapa petrolífero con medios

criminales inéditos. Este islamismo político es una instrumentación nueva de la religión –de la cual no deriva por ninguna filiación natural (o “racional”)– con el fin de ocultar el presente postsocialista y de oponer una Tradición o una Ley plenas a las tentativas fragmentarias a través de las cuales se reinventa la emancipación. Desde este punto de vista, el islamismo político es absolutamente contemporáneo tanto de los sujetos fieles, que producen el presente de la experimentación política, como de los sujetos reactivos, que se dedican a negar que se necesiten rupturas para inventar una humanidad digna de tal nombre y ponderan el orden establecido como portador milagroso de una emancipación continua. El islamismo político no es sino uno de los nombres subjetivos del oscurantismo de hoy en día.

Por eso, además de las formas del sujeto fiel y del sujeto reactivo, debemos admitir la del sujeto *oscuro*.

En el estado de pavor en que lo ponen Espartaco y sus tropas, el patricio, como el obispo de Vendée, el complotador islámico y el fascista de los años treinta, recurren sistemáticamente a la invocación de un Cuerpo trascendente, pleno y puro, un cuerpo ahistórico o antiacontecimienta (Ciudad, Dios, Raza...), y de allí proviene que nieguen la huella (aquí, la tarea del sujeto reactivo le es útil al sujeto oscuro) y, en consecuencia, que supriman igualmente el cuerpo real, el cuerpo dividido. Invocado por los sacerdotes (los imanes, los jefes...), el Cuerpo esencial tiene el poder de reducir al silencio lo que afirma el acontecimiento, y por lo tanto de prohibirle al cuerpo real que exista.

El poder trascendente intenta producir un doble efecto, que se puede imaginar en el lugar de un notable de Roma. Primero, dirá, es totalmente falso que los esclavos quieran y puedan volver a sus tierras. Luego, no existe cuerpo legítimo que pueda portar este enunciado falso. Por lo tanto, el ejército de Espartaco debe ser aniquilado, la *Ciudad* se ocupará de ello. Este doble aniquilamiento, espiritual y material –que explica que tantos sacerdotes hayan bendecido tantas tropas de degolladores–, está, por su parte, expuesto en el aparecer, por encima de lo que está ocultado, que es el presente como tal.

Si anotamos C (sin tachadura) al cuerpo pleno cuya trascendencia cubre la ocultación del presente, obtenemos el matema del sujeto oscuro:

$$\frac{C \Rightarrow (\neg \varepsilon \Rightarrow \neg \phi)}{\pi}$$

Se ve cómo está organizada aquí la paradoja de una ocultación del presente, estando ella misma en el presente. Materialmente, están esas novedades radicales que son ϵ y C. Pero son arrancadas a su forma subjetiva creativa (ϵ / ϕ , el sujeto fiel) y expuestas así, en el aparecer, a su total negación, propagandista en cuanto a ϵ , militar o policial en cuanto a ϕ (en el caso de los ejemplos elegidos). Y el efecto más importante que se espera es la ocultación de ϵ como novedad.

Por cierto, el sujeto oscuro apela, de manera decisiva, a un fetiche intemporal, el supercuerpo incorruptible e indivisible: Ciudad, Dios, o Raza. El Destino en el caso del amor, lo Verdadero sin imagen admisible en el del arte, la Revelación en el de la ciencia, corresponden, respectivamente, a los tres tipos de sujeto oscuro que son la fusión posesiva, la iconoclastia y el oscurantismo. Sin embargo, la mira del sujeto oscuro es volver a ese fetiche contemporáneo del presente que conviene ocultar. Por ejemplo, la única función del Dios del complotador islámico es la de ocultar, en el seno de los pueblos, el presente de las políticas racionales de emancipación, dislocando la unidad de sus enunciados y de sus cuerpos militantes. Y eso para disputarle localmente el poder a las potencias “occidentales”, sin que la invención política saque provecho de ello. En tal sentido, C solamente entra en escena para que la negación de ϕ , a menudo violenta, sea el aparecer de lo que es ocultado, el presente emancipador π . El ficticio cuerpo trascendente legitima que, visible, la destrucción del cuerpo acontecimental asigne a lo invisible y a lo inoperante al puro presente que, punto por punto, tramaba el sujeto fiel.

Se encontrarán en la sección 8 algunos desarrollos suplementarios sobre las operaciones del sujeto oscuro. Lo que es capital es medir la distancia entre el formalismo reactivo y el formalismo oscuro. Por más violenta que sea, la reacción conserva la forma del sujeto fiel como su inconsciente articulado. No se propone abolir el presente, solamente mostrar que la ruptura fiel (a la que llama “violencia” o “terrorismo”) es inútil para el engendramiento de un presente moderado, es decir extinguido (al que llama “moderno”). Además, esta instancia del sujeto es portada por restos de cuerpos: esclavos temerosos o desertores, renegados de los grupos revolucionarios, artistas de vanguardia reciclados en el academicismo, viejos científicos que se volvieron ciegos al movimiento de su ciencia, enamorados asfixiados por la rutina conyugal.

No es lo mismo en el caso del sujeto oscuro. Porque el presente es, directamente, su inconsciente, su turbación mortífera, mientras que él

desarticula en el aparecer los datos formales de la fidelidad. El monstruoso Cuerpo pleno que es su ficción es el relleno intemporal del presente abolido. De tal suerte que lo que lo porta se vincula directamente al pasado, incluso si el devenir del sujeto oscuro tritura también ese pasado en nombre del sacrificio del presente: viejos soldados de las guerras perdidas, artistas fracasados, intelectuales pervertidos por la amargura, matronas disecadas, jóvenes analfabetos y musculosos, pequeños comerciantes arruinados por el Capital, desocupados desesperados, parejas rancias, delatores solteros, académicos envidiosos del éxito de los poetas, profesores atrabiliarios, xenófobos de todo tipo, bandidos convertidos a las milicias, mafiosos ávidos de condecoraciones, sacerdotes feroces, maridos engañados. A este lodazal de la existencia ordinaria, el sujeto oscuro le ofrece la chance de un nuevo destino, bajo el signo incomprensible pero salvador de un cuerpo absoluto, que sólo pide que se lo sirva alimentando en todas partes el odio a todo pensamiento vivo, a toda lengua transparente y a todo devenir incierto.

Hay entonces, en la teoría del sujeto, tres agenciamientos formales distintos. Por cierto, el campo subjetivo general es necesariamente iniciado por algún sujeto fiel, con el fin de que el trabajo punto por punto de las consecuencias sea visible como puro presente; sin embargo, ya están operando en general, desde los primeros signos de que se nos hace don de un presente, el sujeto reactivo y el sujeto oscuro, rivales y cómplices, para debilitar la substancia u ocultar el aparecer de ese presente.

5. Las cuatro destinaciones subjetivas

Recapitulemos. Hay tres figuras del sujeto: fiel, reactivo, oscuro. Esas figuras son otros tantos agenciamientos formales de letras, ε , C y π (la huella, el cuerpo, el presente) y de los signos — , $/$, \neg , $=$ y \Rightarrow (la barra, la tachadura, la negación, la extinción y la consecuencia). Estos agenciamientos formalizan la figura, sin por ello designar su uso sintético, puesto que las operaciones requeridas, por ejemplo, la negación o la implicación, están incluidas en esta formalización.

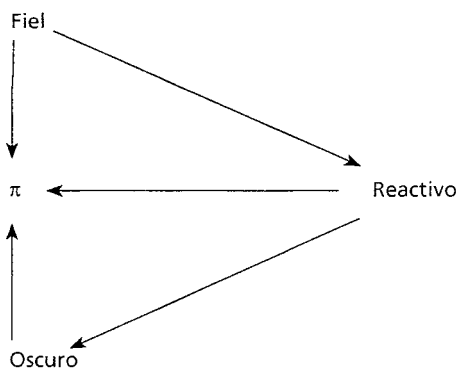
Sin embargo, hemos podido ver que el núcleo activo de una figura del sujeto es el presente como tal. El sujeto fiel organiza su *producción*, el sujeto reactivo, su *negación* (bajo las especies de su tachadura), y el sujeto oscuro, su *ocultación* (el pasaje debajo de la barra).

Llamamos *destinación* de una figura subjetiva a esta operación sintética en que el sujeto se revela contemporáneo del presente acontecimental sin tener que incorporarse, necesariamente, a él.

¿Hay que concluir que por “sujeto” se entenderá, bajo las condiciones de una huella y de un cuerpo, aquello que está destinado a producir un presente, a negarlo o a ocultarlo? Sí, sin duda, excepto que una destinación supernumeraria está en juego, si se examina, no cada figura por separado, sino la complejidad del campo subjetivo, en su escansión histórica. Se trata de la resurrección (de una verdad), que hay que introducir ahora.

Observemos, para comenzar, que la contemporaneidad de una figura de tipo reactivo o de tipo oscuro está supeditada a una producción mínima de presente por parte de una figura fiel. Desde un punto de vista subjetivo, no es porque hay reacción que hay revolución, es porque hay revolución que hay reacción. Se elimina así del campo subjetivo viviente toda la tradición “de izquierda”, que cree que la política progresista “lucha contra la opresión”. Pero también, por ejemplo, cierta tradición modernista que cree que el arte tiene por criterio la “subversión” de las formas establecidas, por no decir nada de aquellos que piensan articular la verdad amorosa con el fantasma de la emancipación sexual (contra los tabúes, el patriarcado, etcétera). Digamos que las destinaciones proceden en cierto orden (de hecho: producción — negación — ocultación) por razones totalmente claras en el formalismo: la negación del presente supone su producción, y su ocultación supone una fórmula de negación.

Por ejemplo: sólo hubo “nuevos filósofos”, que negaban el presente del comunismo (en su sentido ideal) y predicaban la resignación al capital-parlamentarismo, porque los había precedido, entre 1966 y 1976, el activismo revolucionario de toda una generación. Sólo hay ocultación de todo devenir por parte del gobierno norteamericano o de los “islamistas” (dos caras, o dos nombres, del mismo Dios oscuro) sobre el terreno preparado por la negación del comunismo político. Formalmente: para tener $\neg\varepsilon$, hay que tener ε ; para tener \nexists , es útil tener π ; para inscribir $C \Rightarrow (\neg\varepsilon \Rightarrow \neg\phi)$, se requiere ϕ , y así sucesivamente. Se podría entonces creer que el esquema de las destinaciones figurales es el siguiente:



Si este esquema es incompleto, es porque el exceso formal nos hace olvidar de qué es presente el presente: de una verdad cuyo sujeto agencia la exposición en el aparecer, o del que él es la forma lógica activa, pero que luego permanece [esa verdad] en la materialidad multiforme en la que se construye como parte genérica de un mundo. Ahora bien, un fragmento de verdad enquistado debajo de la barra por la maquinaria oscura puede, en cualquier momento, extraerse de allí.

No hay ninguna duda de que la revuelta de Espartaco es el acontecimiento del que procede para el mundo antiguo, en el presente, una máxima de emancipación (el esclavo quiere y puede decidir ser libre de volver a sus tierras). No hay ninguna duda tampoco de que, debilitado por la negación de demasiados esclavos temerosos (sujeto reactivo) y aniquilado, finalmente, en nombre de las reglas trascendentes de la Ciudad (la esclavitud es un estado natural), ese presente cae, al lado de las masas de esclavos, en un olvido práctico de muchos siglos. ¿Equivale esto a decir que desapareció para siempre, y que así una verdad, por más eterna que pueda ser, puede, creada en la historia, volver a la nada? No ocurre así. Pensemos en la primera revuelta victoriosa de esclavos, la que dirigió el asombroso Toussaint-Louverture en la parte occidental de Santo Domingo (parte llamada actualmente Haití). Aquella que volvió real el principio de la abolición de la esclavitud, confirió a los negros el estatuto de ciudadanos, y creó, en el contexto entusiasta de la Revolución Francesa, el primer Estado dirigido por quienes habían sido esclavos negros. En suma, la revolución que libera completamente a los esclavos negros de Santo Domingo constituye un nuevo presente para la máxima de emancipación que anima a los compañeros de Espartaco: “Los esclavos quieren y pueden, por su propio movimiento, decidir ser libres”. Y esta vez, los propietarios blancos no podrán reestablecer su poder.

Ahora bien, ¿qué ocurre el 1º de abril de 1796, cuando el gobernador Laveaux, un enérgico partidario de la emancipación de los esclavos, reúne al pueblo del Cabo, así como al ejército de insurrectos negros, para liquidar las maniobras contrarrevolucionarias de ciertos mulatos, ampliamente sostenidas y financiadas por los ingleses? Laveaux hace que Toussaint-Louverture vaya a su lado, lo nombra “adjunto del gobernador” y en fin, y sobre todo, lo llama el “Espartaco negro”. Los dirigentes revolucionarios franceses eran hombres nutridos de historia griega y romana. Tanto Laveaux como los otros. Como también Sonthonax, gran amigo a su vez de Toussaint-Louverture. Por cierto, en enero de 1794, la Convención, durante una sesión memorable, había decretado que la esclavitud quedaba abolida en todos los territorios en los cuales ella tenía jurisdicción. Y que, en consecuencia, todos los hombres domiciliados en las colonias, sin distinción de color, eran ciudadanos y gozaban de todos los derechos garantizados por la Constitución. Pero Laveaux y Sonthonax, frente a una situación violenta y compleja en la que las potencias extranjeras intervenían militarmente, habían tomado unos cuantos meses antes, no haciéndose responsables sino ante sí mismos, la decisión de declarar en el lugar la abolición de la esclavitud. Y fue en ese contexto, sin duda, donde saludaron al “Espartaco negro”, dirigente revolucionario de los esclavos en vías de liberación y futuro fundador de un Estado libre.

Pasado más de un siglo, cuando los insurrectos comunistas de Berlín, en 1919, bajo la dirección de Karl Liebknecht y de Rosa Luxemburgo, enarbolan el nombre de “Spartakus” y se nombran a sí mismos “espartaquistas”, ellos también hacen que se olvide el “olvido” (o el fracaso) de la insurrección de los esclavos, que se restituya la máxima, hasta ese punto en que el asesinato sórdido de dos dirigentes por las tropas de choque del “socialista” Noske –garrotazos y cuerpos arrojados en el canal– le hace eco a los millares de crucificados de las rutas romanas.

En los siguientes decenios se verá, como prueba de esta reapropiación, la negación del sentido afirmativo de la revuelta en el retrato sutilmente reactivo que Arthur Koestler hace de Espartaco. Se sabe, en efecto, que Koestler, una suerte de Glucksmann de los años cuarenta, con cierto genio por añadidura, después de haber sido agente estalinista durante la guerra de España, proyecta en sus novelas su íntimo viraje de posición y se convierte en el especialista literario del anticomunismo. La primera de esas novelas de la renegación, *The Gladiators*

(1939), traducida al francés en 1945 con el título de *Spartacus*, nos muestra a un jefe de los esclavos situado en alguna parte entre Lenin y Stalin. Para establecer un orden aceptable en su propio campo, una suerte de ciudad utópica de la que él es el dirigente atormentado, se ve constreñido, efectivamente, a utilizar los métodos de los romanos y, finalmente, a hacer crucificar en público a esclavos disidentes. A esto responde, en los años cincuenta, el admirable libro afirmativo de Howard Fast, *Spartacus*, relanzado por el filme que a partir de él realizó Stanley Kubrick, en el que Kirk Douglas encarna al héroe en una versión humanista conmovedora.

Se ve que la verdad política, portada fragmentariamente por Espartaco, interminablemente ocultada por el triunfo sangriento de Craso y de Pompeyo, es extraída aquí de debajo de la barra para ser reexpuesta en el aparecer de las convicciones comunistas modernas y de su negación. Como lo había sido en Santo Domingo, en medio de la exaltación mundial provocada por la puesta en práctica, durante la Revolución Francesa, de principios universales igualitarios. Es decir que, con la verdad de la que es el correlato (“La esclavitud no es natural”), el sujeto cuyo nombre es “Espartaco” transita de mundo en mundo a través de los siglos. Espartaco antiguo, Espartaco negro, Espartaco rojo.

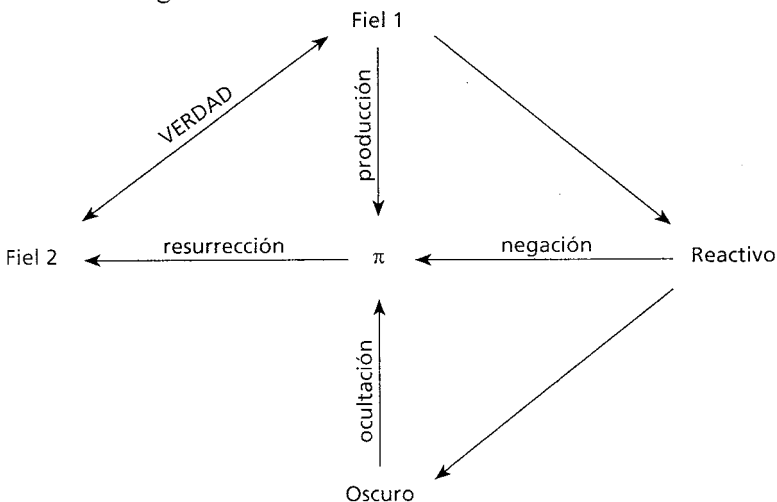
Se llamará *resurrección* a esta destinación que reactiva un sujeto en otra lógica de su aparecer-en-verdad. Una resurrección supone, desde luego, un nuevo mundo que prodigue el contexto de un nuevo acontecimiento, de una nueva huella, de un nuevo cuerpo, en resumen, de un procedimiento de verdad según el cual se reordene el fragmento ocultado después de haber sido extraído de su ocultación.

Otro ejemplo asombroso es el de los prodigiosos descubrimientos matemáticos de Arquímedes. Desde el interior de la disciplina geométrica, y en escritos formalmente impecables, Arquímedes anticipa el cálculo diferencial e integral. Es más o menos seguro que en Occidente (la historia árabe de la cuestión es mucho más compleja), en particular porque habían sido sometidos, durante todo el período escolástico, a la oscura hostilidad de Aristóteles frente al “matematismo” platónico, esos escritos (del siglo III a. C.) se volvieron ilegibles, ilegibles en un sentido preciso: no se acordaban con ningún formalismo subjetivo, y por lo tanto era imposible que se articularan en el presente. Ahora bien, en los siglos XVI y XVII la lectura de Arquímedes ilumina el resurgimiento de las matemáticas, luego el de la física. No es exagerado decir que, cruzados con la reconstitución de un platonismo esencial, por ejemplo, el de Galileo (“El mundo está escrito

en lenguaje matemático”), los escritos de Arquímedes, por sí mismos, sirvieron de maestros a muchas generaciones de investigadores. Esta distancia de casi veinte siglos da que pensar y consueña con lo que yo decía en el prefacio de este libro: toda verdad es eterna; de ninguna verdad se puede decir, so pretexto de que su mundo histórico se dislocó, que está perdida para siempre. Lo que suspende las consecuencias de una verdad no puede ser solamente el cambio de las reglas del aparecer. Hace falta allí un acto, de negación o de ocultación. Y ese acto es siempre cautivo de una figura subjetiva. Pero lo que un acto hizo en un mundo, lo que una figura subjetiva maquinó, eso puede ser deshecho en otro mundo por otro acto que otra figura articula. La producción galileana en física, la producción de Pascal o de Fermat en matemáticas inscriben en el cuerpo textual que porta la huella de lo nuevo toda una reactivación, toda una puesta en presente de ese Arquímedes negado y ocultado, del que no existían más —objetos inalterables— que opacos escritos ininteligibles. Diremos entonces que todo sujeto fiel puede también reincorporar al presente acontecimental el fragmento de verdad cuyo antiguo presente había pasado debajo de la barra de ocultación. Es a esta reincorporación a lo que llamamos resurrección. Y se trata de una destinación suplementaria de las formas subjetivas.

De todo presente verdadero se tiene derecho a esperar que un presente nuevo, que active la desocultación, haga aparecer el esplendor perdido en la superficie salvadora de un cuerpo.

De tal suerte que el esquema completo de las figuras y de las destinaciones es el siguiente:



Considerado en su conjunto, el esquema de las figuras y de las destinaciones es entonces una circulación del presente, lo cual quiere decir: una historicización empírica de la eternidad de las verdades.

6. La cuestión final

En todo esto, queda un punto completamente no elucidado: el cuerpo. Utilizado dos veces, como cuerpo tachado (forma fiel) y como cuerpo pleno (forma oscura), el cuerpo sigue siendo un enigma. Comprendemos bien que es, en el aparecer, aquello que porta y exhibe el formalismo subjetivo. La cuestión no es cómo lo porta. Tal vez en tanto inconsciente natural activo de la huella (sujeto fiel), o en lo más alejado de su negación reactiva (sujeto reactivo), o bajo el efecto de una reacción violenta (sujeto oscuro). Pero qué es un cuerpo, es eso lo que no está para nada decidido. Desde luego, como todo lo que es, un cuerpo es ciertamente un múltiple. Pero esta determinación débil no podría contentarnos. Los atributos de un cuerpo-de-verdad deben ser tales que se pueda pensar a partir de ellos, punto por punto, la visibilidad de lo Verdadero en la evidencia de un mundo. Y, para producir esta visibilidad, hacen falta características de separación, de cohesión, de unidad sintética, en una palabra, de organicidad, y no tenemos por el momento la más mínima idea de cómo pueden existir y ser pensables esas características. Agreguemos que, sobre este punto, la concepción espontánea del materialismo democrático (un cuerpo es la institución viviente de un goce comercializable y/o de un sufrimiento espectacular) no nos ayuda en absoluto. Esta concepción rebaja inmediatamente el aparecer de un cuerpo a formas empíricas e individuales. Ignora tanto la dimensión ontológica de los cuerpos (multiplicidades puras) como su dimensión lógica (cohesión trascendental del aparecer-en-un-mundo).

Está claro que la dialéctica materialista, cuando piensa un cuerpo subjetivable, se remite sólo de manera excepcional a la forma de un cuerpo animal, a un organismo dotado de una identidad biológica. Ese cuerpo puede ser también el ejército de Espartaco, la semántica de un poema, el estado histórico de un problema de álgebra... Nuestra idea de sujeto es todo salvo "biosubjetiva". Pero en todos los casos tenemos que poder pensar:

— la compatibilidad de los elementos del múltiple que ese cuerpo es en su ser;

— la unidad sintética por la cual ese múltiple, unificado en el aparecer, o como fenómeno “mundano”, lo está también en su ser;

— la apropiación de las partes del cuerpo al tratamiento de tal o cual punto (y también, de paso, qué es un punto);

— la eficacia local de los órganos del cuerpo.

Para retomar todo esto en nuestro ejemplo canónico:

— ¿Cómo llegan los esclavos de la revuelta, en el mundo “Roma en el siglo I a. C.”, a componer un ejército?

— ¿Cuál es el nuevo principio de mando por el cual ese ejército puede ser designado como “el ejército de Espartaco” (y de algunos otros)?

— ¿Cómo se organizan, de manera inmanente, los destacamentos especializados de ese ejército?

— ¿Cuáles son, punto por punto, las fortalezas y las debilidades del cuerpo militar de los esclavos?

Está claro que, para dar respuestas formales (y no empíricas) a estas preguntas, debemos establecer qué es la *lógica* del cuerpo: reglas de compatibilidad de sus elementos, síntesis real exhibida en el aparecer, términos dominantes, partes eficaces u órganos...

Pero en una ontología de las multiplicidades, ¿qué es la lógica? ¿Y cómo puede la lógica envolver el cambio real que un acontecimiento abre? Se comprende muy bien que es desde lejos, desde muy lejos, que tenemos que retomar la cuestión. Nada menos que desde una evaluación de lo que puede ser una Gran Lógica para nuestro tiempo.

Antes de embarcarnos en ello y de franquear así etapas filosóficas densas y nuevas, indiquemos aquello que, de un sujeto, concierne a los modos típicos de un procedimiento de verdad. Para lo cual nos atenemos, una vez más, a las concepciones ya establecidas, en particular en *El ser y el acontecimiento*.

7. Procedimientos de verdad y figuras del sujeto

El carácter formal de la teoría del sujeto induce que esta, si no es por el desvío didáctico de los ejemplos, no entra en la calificación de sus términos. Es que tal calificación depende de la singularidad del mundo, del acontecimiento que perturba sus leyes trascendentales, de la alteración observable en la aparición de los objetos, de la naturaleza de la huella en la que perdura el acontecimiento desvanecido, y

finalmente de lo que es susceptible de incorporarse al presente bajo el signo de esa huella. Todo esto, como sabemos, compone un procedimiento de verdad, activado en su devenir por un sujeto, o sea, un cuerpo dispuesto como soporte de un formalismo. El formalismo subjetivo está siempre implicado en un mundo, en el sentido en que, portado por un cuerpo real, procedé según las determinaciones inaugurales de una verdad. En caso de que sea posible, una clasificación completa de los formalismos subjetivos requiere, entonces, una clasificación de los tipos de verdad, y no solamente la clasificación, que hemos construido, de las figuras del sujeto. Por ejemplo, desde el momento en que sabemos que ϵ es una máxima igualitaria (“Nosotros, esclavos, queremos y podemos, como todo el mundo tiene derecho, volver a nuestras tierras”) y que C es un cuerpo de combate (el ejército de Espartaco), estamos convencidos de que el sujeto fiel de este episodio es de naturaleza política. Para estar completamente seguros, hay que ver por qué rodeo se inscribe el procedimiento en el mundo de la República romana. Se verá rápidamente que lo que está en juego es la tensión máxima entre, por un lado, la exposición de la vida de la gente, en este caso los esclavos y los pensamientos afirmativos que ellos llegan a formar, y, por el otro, el Estado, cuya potencia no tiene ninguna consideración particular por este género de afirmaciones. Esta distancia, entre la potencia del Estado y el posible pensamiento afirmativo de la gente, tiene la característica de ser errante, o sin medida.

Se lo comprenderá mejor si se hace referencia a esa dimensión del Estado que es la economía capitalista contemporánea. Todo el mundo sabe que uno debe inclinarse ante sus leyes y su potencia inflexible (hay que ser “realista” y “moderno”, y “hacer reformas”, lo cual quiere decir: destruir los servicios públicos y disponer todo en los circuitos del Capital), pero sabe también que esta famosa potencia no tiene ninguna medida fija. Es como una superpotencia sin concepto. Se dirá que el mundo en el que aparece tal potencia (el Estado), sin medida e infinitamente distante de toda capacidad afirmativa de la masa de gente, es un mundo en el que pueden existir sitios políticos. Un sitio acontecimental (del que se ofrecerá la teoría completa en el libro V), si es político, es un trastorno local de la relación entre la masa de gente y el Estado, tal que subsista de él, como huella, una medida fija de la potencia del Estado, una detención (para el pensamiento) de la errancia de esa potencia. Si el mundo de partida es la distancia entre la exposición simple o presentación (digamos un múltiple A) y una representación estatal (digamos Est(A)) cuya superpotencia en rela-

ción con A es sin medida, y si el acontecimiento tiene por huella una medida fija de esa superpotencia, o sea:

$$(\text{Pot}(\text{Est}(A)) = \alpha)$$

entonces, todo cuerpo referido a ε porta un formalismo subjetivo político. Tal es el caso, evidentemente, en el ejemplo de Espartaco. El mundo inicial, el de las cuadras de gladiadores, organiza en nombre de la Ciudad el sacrificio deliberado y gratuito (son juegos) de vidas de esclavos. La potencia pública que garantiza tales sacrificios está, en relación con lo que pueden pensar los gladiadores –más allá de su “profesión”–, a una distancia inconmensurable. La revuelta de Espartaco y de sus amigos deja como huella que esa potencia es medible y medida: se puede osar afrontar y vencer a las legiones romanas. De allí la calificación política de las diferentes figuras subjetivas que se constituyen en Italia entre 73 y 71 a. C.: el sujeto fiel, portado por el ejército de Espartaco; el sujeto reactivo, portado por la inmensa masa de los esclavos conservadores; el sujeto oscuro, bajo el signo asesino de la Ciudad y de sus dioses, que crucifica a millares de vencidos para que quede abolido hasta el recuerdo del presente creado, durante dos años, por el levantamiento de los esclavos.

La resurrección de ese presente, por parte de Rosa Luxemburgo, Howard Fast y tantos otros activistas del movimiento comunista, es también política. Por cierto, reincorpora lo que el antiguo sujeto oscuro ocultó. Pero no puede hacerlo sino bajo la condición de una nueva máxima igualitaria, creada para la eternidad en el mundo burgués del siglo XIX. En este caso: “Proletarios de todos los países, ¡uníos!”.

No tengo la intención de entrar aquí en los detalles, a menudo complejos, relativos a la tipología de los procedimientos de verdad y a su cruce con la de las figuras del sujeto. Lo hice –con aciertos sin duda variables (no disponía aún de la Gran Lógica)–, en lo que concierne a las verdades artísticas, en *Petit manuel d'inesthétique* (1997), a las verdades políticas, en *Abrégé de métapolitique* (1997), a las verdades amorosas en *Conditions* (1992), a las verdades matemáticas, u ontológicas, en *Court traité d'ontologie transitoire* (1997) y *Le Nombre et les nombres* (1990).

Una observación previa, que concierne a la contingencia de los tipos de verdad, se impone. Un procedimiento de verdad no tiene nada que ver con los límites de la especie humana, nuestra “conciencia”,

nuestra “finitud”, nuestras “facultades” y otras determinaciones del materialismo democrático. Si se piensa tal procedimiento sólo según las determinaciones formales –como se piensan las leyes del mundo material mediante el formalismo matemático–, se encuentran las secuencias de los signos (A, ε, C, π) y de las relaciones diversas ($—, /, \Rightarrow, \neg, =$) que se agencian de modo productivo o contraproductivo, sin que haga falta pasar, nunca, por la “vivencia” humana. De hecho, una verdad es aquello por lo cual “nosotros”, los de la especie humana, estamos comprometidos en un procedimiento transespecífico, un *procedimiento que nos abre a la posibilidad de ser Inmortales*. De tal suerte que una verdad es ciertamente una experiencia de lo inhumano. Sin embargo, que sea desde “nuestro” punto de vista que se haga (en filosofía) la teoría de las verdades y de las figuras subjetivas tiene un costo: no podemos saber si los tipos de verdades que experimentamos son los únicos posibles. Ya sean otras especies, por nosotros desconocidas, ya incluso nuestra especie, en otro estadio de su historia (por ejemplo, transformada por la ingeniería genética), pueden, tal vez, acceder a tipos de verdades de las que no tenemos ninguna idea, ni siquiera alguna imagen.

El hecho es que hoy –y en este punto las cosas no han cambiado desde Platón– sólo conocemos cuatro tipos de verdades: la ciencia (matemática y física), el amor, la política y las artes. Podemos comparar esta situación con la constatación de Spinoza en lo que concierne a los atributos de la Sustancia (las “expresiones” de Dios): hay, sin duda, dice Spinoza, una infinidad de atributos, pero nosotros, los hombres, sólo conocemos dos, el pensamiento y la extensión. Hay, quizás, diremos, una infinidad de tipos de verdades, pero nosotros, los hombres, sólo conocemos cuatro.

Sin embargo, las conocemos verdaderamente. De tal suerte que nuestra relación con las verdades, aun cuando no comprendamos ciertas expresiones típicas de lo verdadero, es absoluta. Si, como es conveniente, y como se lo hace desde siempre, llamamos “Inmortal” al que accede absolutamente a alguna verdad, “nosotros”, los de la especie humana, tenemos el poder de ser Inmortales. Poder que en modo alguno disminuye la posibilidad de que haya otros medios, desconocidos por nosotros, para devenir tales.

8. Tipología

Veamos ahora, de manera muy sucinta, las articulaciones clasificatorias de los cuatro tipos de verdades en su relación con las figuras del sujeto. En todos los casos, el sujeto fiel no es sino la activación del presente de la verdad concernida. No tiene entonces más nombre que el del procedimiento mismo. Las otras figuras reciben, según los procedimientos, nombres particulares.

a) *Sujetos políticos*. Ya hemos dicho lo esencial sobre este punto: el mundo expone una variante de la distancia entre el Estado y la capacidad afirmativa de la masa de gente, entre A (presentación) y Est(A) (representación). La superpotencia de Est(A) es errante. El acontecimiento la fija: $\varepsilon \Rightarrow \{\text{Est}(A) = \alpha\}$. Un cuerpo se construye bajo la conminación de ε , que es siempre una organización. Articulado punto por punto, el cuerpo subjetivado permite la producción de un presente, que se puede llamar –es un concepto de Sylvain Lazarus– un “modo histórico de la política”. Empíricamente, es una secuencia política (73-71 a. C. en el caso de Espartaco, 1905-1917 en el del bolchevismo, 1792-1794 en el de los jacobinos, 1965-1968 en el de la Revolución cultural en China...).

El sujeto reactivo porta en el seno del pueblo, o de la gente, las invenciones reaccionarias de la secuencia (la forma nueva de resistencia a lo nuevo). Esto se llama desde hace ya mucho tiempo *reacción*. Los nombres de la reacción son a veces típicos de la secuencia. Por ejemplo, “termidorianos” en el caso de la Revolución Francesa, o “revisionistas modernos” en el de la Revolución cultural china.

El sujeto oscuro maquina la destrucción del cuerpo; la palabra apropiada es *fascismo*, en un sentido más amplio que el que tenía en los años treinta. Se hablará de fascismo genérico para describir la política de destrucción del cuerpo organizado por el cual transitaba la construcción del presente (de la secuencia).

La línea de análisis de los otros procedimientos procede de manera idéntica: singularidad del mundo, acontecimiento, huella, cuerpo, producción, sujeto reactivo, sujeto oscuro.

b) *Sujetos artísticos*. En el caso de las verdades artísticas, el mundo exhibe una forma singular de la tensión entre la intensidad de lo sensible y la calma de la forma. El acontecimiento es una ruptura del régimen establecido de esta tensión. La huella ε de esta ruptura es

que lo que parecía participar de lo informe es recibido como forma, ya sea globalmente (el cubismo en 1912-1913), ya por exceso local (las distorsiones barrocas de Tintoretto a Caravaggio, pasando por el Greco). La fórmula sería entonces del tipo: $\neg f \Rightarrow f$. Un cuerpo se constituye bajo el signo de ε , cuerpo que es un conjunto de obras, de realizaciones efectivas, que tratan punto por punto las consecuencias de la nueva capacidad de informar lo sensible, constituyendo en lo visible una suerte de escuela. La producción del presente es la de una configuración artística (el serialismo en música después de Webern, el estilo clásico entre Haydn y Beethoven, o el montaje lírico, en el cine, de Griffith a Welles, pasando por Murnau, Eisenstein y Stroheim).

El sujeto reactivo organiza, desde el interior de una configuración, la negación de su novedad formal, tratándola como una simple de-formación de las formas admitidas, y no como una ampliación en devenir de la puesta en forma. Es un mixto de conservadurismo y de imitación parcial, como lo son todos los impresionistas del siglo XX o los cubistas de los años treinta; se lo llamará *academicismo*, y se observará que toda configuración nueva está escoltada por un academicismo nuevo.

El sujeto oscuro, en nombre de su ficción del Cuerpo sublime, de lo divino o de la pureza, apunta a la destrucción, en tanto que infamia informe, de las obras que componen el cuerpo del sujeto artístico fiel. Desde las estatuas paganas martilleadas por los cristianos hasta los Budas gigantes cañoneados por los talibanes, pasando por los autos de fe nazis (contra el arte “degenerado”) y –más discretamente– la desaparición en los sótanos de lo que ya no está de moda. El sujeto oscuro es esencialmente *iconoclasta*.

c) *Sujetos amorosos*. Un mundo para una verdad amorosa hace e aparecer un Dos absoluto, una incompatibilidad fundamental, una enérgica separación. La fórmula sería: $m \perp f$, los sexos no tienen ninguna relación. Son comúnmente (por lo demás, era la expresión de Lacan) como dos especies diferentes. El acontecimiento (el encuentro amoroso) hace surgir una escena del Dos, cuyo enunciado es que hay algo en común entre esas dos especies, un “objeto universal”, del que uno y el otro participan. Digamos que el enunciado ε sería en este caso: “Existe u tal que m y f participan de u ”. O, más formalmente: $(\exists u) [u \leq f \text{ y } u \leq m]$. Sin embargo, nadie sabe qué es u , sólo se afirma su existencia –es la famosa y evidente contingencia del encuentro amoroso–. El cuerpo que se constituye es entonces un cuerpo bi-

sexuado anudado por la enigmática u, al que se puede llamar *pareja*, si se descarga a esta palabra de toda connotación legal. La producción es la de una *existencia encantada* en la que se realiza de manera a-social la verdad del Dos.

El sujeto reactivo trabaja, desde el interior de los posibles de la existencia encantada, para su legalización abstracta, para su reducción a la rutina, para su sumisión a garantías y a contratos. Tendencialmente, reabsorbe el presente puro del amor en el presente mutilado de la familia. El nombre más común de este sujeto, por el cual la pareja de la potencia infinita del Dos deviene familiarista, es *conyugalidad*.

El sujeto oscuro somete al amor a la prueba mortal de un Cuerpo fusional único, de un saber absoluto de todas las cosas. Refuta que la disyunción $m \perp f$ sea solamente iniciada por el objeto u, por el encuentro. Exige un destino integrado originario y, por lo tanto, no le ve un porvenir al amor sino en la extorsión crónica de un juramento detallado, de una confesión perpetua. Tiene, del amor, una visión *destinada*. Más allá de la conyugalidad, que él instrumenta (como el sujeto oscuro lo hace siempre del sujeto reactivo), insta una reciprocidad posesiva mortífera. Como en *Tristán e Isolda*, donde Wagner escribió el poema decisivo al respecto, el sujeto oscuro del amor, que convierte en noche el efecto de la presencia encantada en nombre de un cuerpo ficticio, puede llamarse *fusión*.

d) *Sujetos científicos*. Un mundo de ciencia es la pura exposición del aparecer como tal, planteada, no en su donación, sino en su esquema (en las leyes, o fórmulas, del ser-ahí). Lo único que atestigua que se llega a esa exposición es que los conceptos en que ella se dispone son matematizables. “Matematizable” quiere decir: sometido a la potencia literal de las inferencias y, por lo tanto, completamente indiferente tanto a la naturalidad como a la multiplicidad de las lenguas. Ese criterio va de suyo si se recuerda que las matemáticas son la exposición del ser en tanto ser, y por lo tanto de *aquello que* llega para aparecer. De tal suerte que todo pensamiento real del aparecer, que lo capta en el puro ser de su aparecer, equivale a extender al aparecer las modalidades (matemáticas) del pensamiento del ser.

Digamos que, para las ciencias, un mundo pertinente es dado por cierta frontera entre lo que ya está sometido a las inferencias literales (y a los dispositivos artificiales de la experimentación, que son literalidades maquínicas) y lo que parece rebelde a esa sumisión. Un acontecimiento es un brusco desplazamiento general de esta fron-

tera, y la huella detiene este desplazamiento de la siguiente forma: una disposición abstracta del mundo, supongamos \mathbf{m} , que era como el fondo insumiso de la literalización, adviene a la transparencia simbólica. No se puede disimular aquí el parentesco con el juego de las huellas en el arte. La huella de un acontecimiento científico es de la forma: $\neg l(\mathbf{m}) \Rightarrow l(\mathbf{m})$. Parentesco que generalmente obnubila que en el arte se trata de lo sensible y de la variancia de sus formas, mientras que, en la ciencia, de lo que se trata es de lo inteligible del mundo y de la invariancia de sus ecuaciones. Por lo cual la ciencia se revela como el reverso del arte, lo que explica el espectacular isomorfismo de sus huellas acontecimientales.

El cuerpo que se constituye para sostener, después del surgimiento de ε , las consecuencias de una modificación matemático-experimental, se llama *resultados* (principios, leyes, teoremas...), cuyo entrelazado consistente expone en el aparecer todo lo que se reagrupa en torno a ε . El presente completo que engendra, punto por punto (dificultad por dificultad), el sujeto fiel cuyo formalismo es portado por la consistencia de los resultados iniciales, se llama comúnmente una *teoría* (nueva).

Desde el interior del movimiento teórico, el sujeto reactivo propone un alineamiento didáctico de ese movimiento con los principios anteriores, a título de complemento azaroso. Filtra la incorporación del devenir al presente de la ciencia según las grillas epistemológicas de la transmisión, tal como las ha heredado del período preacontecimental. Por eso se puede llamar a ese sujeto el *pedagogismo*: él cree poder reducir lo nuevo a la continuación de lo viejo. Una forma particular de pedagogismo, conforme al espíritu del materialismo democrático, es el amontonamiento de resultados puestos en el mismo plano y según el viejo concepto empírico de resultado, de modo tal que la ausencia de discriminación vuelva ilegible el presente. Se propone así una exposición átona de las ciencias, cuya norma real sólo puede ser, al final, las ganancias que se esperan de ellas (las “aplicaciones” rentables).

El sujeto oscuro pretende arruinar el cuerpo de las ciencias por la invocación, en general, de un fetiche humanista (o religioso: es lo mismo) cuya exigencia habría obliterado la abstracción científica. La dislocación de los componentes del sujeto fiel se opera aquí por la incorporación de cuestiones desprovistas de todo sentido científico, cuestiones completamente heterogéneas, como la “moralidad” de tal o cual resultado o el “sentido de lo humano” que habría que volver

a inyectar en las teorías, las leyes y el control de sus consecuencias. Como la ciencia es un procedimiento de verdad particularmente inhumano, este tipo de intimación, que se arma con temibles comisiones de ética nombradas por el Estado, no apunta más que a la descomposición de los enunciados y a la ruina de los cuerpos literales o experimentales que los portan. Se ha llamado desde siempre a esta vigilancia de las ciencias por parte de los sacerdotes, sean cuales fueren, el *oscurantismo*.

Dos consideraciones terminales.

Primero, la producción global del sujeto fiel de los cuatro tipos de verdades, o el nombre de su presente (secuencia, configuración, encantamiento y teoría), no debe hacer perder de vista los signos locales de ese presente, la experiencia inmediata e inmanente del hecho de que se participa, aunque más no fuere de manera elemental, del devenir de una verdad, de un cuerpo-sujeto creador. Esos signos son, en su contenido, nuevas relaciones intramundanas y, en su forma antropológica, afectos. Es así como una secuencia política se señala punto por punto por un *entusiasmo* por una nueva máxima de igualdad, el arte por el *placer* de una nueva intensidad perceptiva, el amor por la *felicidad* de una nueva intensidad existencial, la ciencia por la *alegría* de nuevas luces.

Luego, la cuarta destinación, la resurrección, está también singularizada por su contenido de verdad. En política, la resurrección saca a luz las invariantes igualitarias de toda secuencia, lo que llamé otrora, en *De l'idéologie* (Maspero, 1976), las *invariantes comunistas*. En arte, autoriza las formas resplandecientes –y creadoras– del *neoclasicismo*: imitación de los antiguos en la tragedia francesa, “romanidad” de David en pintura, retorno a Gluck de Berlioz, lecciones que toma Ravel de los clavicordistas del siglo XVIII, mira cosmológica, a la manera de Lucrecio, de los libros más grandes de Guyotat, etcétera. En amor, la resurrección toma la forma de un segundo encuentro, de un retomar el encanto en el punto en que se oscureció, allí donde la rutina y la posesión lo habían obliterado. Ese es totalmente el tema, admirablemente identificado por Stanley Cavell, de las “comedias de segundas nupcias” en el cine americano de los años cuarenta. En fin, en las ciencias, es siempre en el momento de un renacimiento cuando se reincorporan las sutiles teorías que una escolástica había vuelto inoperantes.

Podemos recapitular todo este recorrido, elíptico, en dos cuadros que no lo son menos.

*Cuadro 1 – Los procedimientos de verdad
y su activación singular*

Verdades	Fondo ontológico (A)	Huella acontecimental (ϵ)	Cuerpo ζ	Presente (local)	Afecto	Presente (global) (π)
Política	Estado y gente (representación y presentación) $A < \text{Est}(A)$	Fijación de la superpotencia del Estado $\epsilon \Rightarrow (\text{Est}(A) = \alpha)$	Organización	Nueva máxima igualitaria	Entusiasmo	Secuencia
Artes	Intensidad sensible y calma de las formas $S \leftrightarrow f$	Lo que era informe puede ser forma $\neg f \rightarrow f$	Obra	Nueva intensidad perceptiva	Placer	Configuración
Amor	Disyunción sexual $m \perp f$	Objeto indeterminado (encuentro) $(\exists u) [m \leq u \text{ y } f \leq u]$	Pareja (bi-sexuada)	Nueva intensidad existencial	Felicidad	Encantamiento
Ciencia	Límite entre el mundo captado o no captado por la letra $l(\mathbf{m}) \mid \neg l(\mathbf{m})$	Lo que era rebelde a la letra se somete a ella $\neg l(\mathbf{m}) \rightarrow l(\mathbf{m})$	Resultado (ley, teoría, principios...)	Nuevas luces	Alegría	Teoría

*Cuadro 2 – Figuras y destinaciones del sujeto,
cruzadas con los tipos de verdades*

La figura subjetiva fiel anima las conexiones del cuadro 1, que portan como destinación la producción del presente. Recordamos aquí las otras tres destinaciones subjetivas: negación (sujeto reactivo), ocultación (sujeto oscuro), resurrección (sujeto fiel 2).

	Política	Arte	Amor	Ciencia
Negación	Reacción	Academicismo	Conyugalidad	Pedagogismo
Ocultación	Fascismo	Iconoclastia	Fusión posesiva	Oscurantismo
Resurrección	Invariantes comunistas	Neoclasicismo	Segundo encuentro	Renacimiento

ESCOLIO

Una variante musical de la metafísica del sujeto

Una vez desplegado todo lo que precede, podemos presentarlo en una versión compacta un poco inesperada.

Partimos directamente de los componentes ontológicos subyacentes: mundo y acontecimiento, operando el segundo una ruptura en la lógica presentativa del primero. La forma subjetiva es entonces asignada a una localización en el ser que es ambigua. Por un lado, el sujeto no es más que un conjunto de elementos del mundo, y por lo tanto un objeto de la escena en que el mundo presenta multiplicidades; por otro lado, el sujeto orienta ese objeto, en cuanto a los efectos que es capaz de producir, en una dirección cuya proveniencia es un acontecimiento. Se puede entonces decir que el sujeto es la única forma conocida de “compromiso” pensable entre la persistencia fenoménica de un mundo y su modificación acontecimental.

Convenimos en llamar “cuerpo” a la dimensión mundana del sujeto. Y “huella” a aquello que, a partir del acontecimiento, determina la orientación activa del cuerpo. Un sujeto es entonces una síntesis formal entre la estática del cuerpo y su dinámica, entre su composición y su efectuación.

Los siguientes trece puntos organizan estos datos.

1. Un sujeto es una relación indirecta y creadora entre un acontecimiento y un mundo.

Elijamos como mundo la música alemana a fines del siglo XIX y a principios del XX: últimos efectos de Wagner suspendidos entre un burlesco virtuoso y adagios exageradamente sublimes, en las sinfonías y en los *lieder* de Mahler, ciertas zonas de sinfonía de Bruckner, Richard Strauss antes del viraje neoclásico, el primer Schönberg

(*Gurrelieder*, o *Pelléas et Mélisande*, o *Noche transfigurada*), el muy joven Korngold... El acontecimiento es el acontecimiento Schönberg, o sea lo que parte en dos la historia de la música, afirmando que es posible un mundo sonoro que no esté regulado por el sistema tonal. Acontecimiento tan laborioso como radical, que tarda casi veinte años en afirmarse y desaparecer. De la atonalidad del segundo *quatuor* (1908) al serialismo organizado de las *Variaciones para orquesta* (1926), se pasa, en efecto, por el dodecafonismo sistemático de las *Piezas para piano*, de 1923. Hizo falta todo ese tiempo sólo para la dolorosa apertura de un nuevo mundo-música, del que Schönberg escribía que aseguraba “la supremacía de la música alemana para los próximos cien años”.

2. En el contexto de un devenir-sujeto, el acontecimiento (cuyo ser en su totalidad es desaparecer) está representado por una huella, el mundo (que, como tal, no admite ningún sujeto) está representado por un cuerpo.

Literalmente, la huella será lo que se deja extraer de las obras de Schönberg en tanto fórmula abstracta de organización de los doce sonidos constitutivos. Allí donde había un sistema de gamas y de acordes fundamentales de una tonalidad, se podrá elegir libremente una sucesión de notas distintas, fijando el orden en el cual esas notas deben aparecer o combinarse, sucesión que se denomina una serie. La organización serial de los doce sonidos es también llamada “dodecafonismo”, para indicar que los doce sonidos de la vieja gama cromática (así: do, do sostenido, re, re sostenido, mi, fa, fa sostenido, sol, sol sostenido, la, la sostenido, si) no están más jerarquizados por la construcción tonal y las leyes de la armonía clásica, sino tratados igualitariamente en un principio de sucesión elegido como estructura subyacente para tal o cual obra. Esta organización serial refiere las notas sólo a su organización interna, a sus relaciones recíprocas en un espacio sonoro determinado. Como decía Schönberg, el músico trabaja con “doce notas que sólo tienen relación entre sí”.

En realidad, la huella del acontecimiento no es idéntica a la técnica dodecafónica o serial. Es, como casi siempre, un enunciado en forma de prescripción, del que la técnica es una consecuencia (entre otras). Ese enunciado sería, en el caso que nos ocupa: “Puede existir una organización de los sonidos apta para definir un universo musical sobre una base sustraída por completo a la tonalidad clásica”. El cuerpo es la existencia efectiva de piezas musicales, de obras, escritas y

ejecutadas, que intentan construir un universo conforme al imperativo que guarda la huella.

3. Un sujeto es la orientación general de los efectos del cuerpo en conformidad con lo que exige la huella. Es, por lo tanto, la forma-en-huella de los efectos del cuerpo.

Nuestro sujeto será el devenir de una música dodecafónica o serial, o sea de una música que legisla sobre los parámetros musicales —y primero sobre las sucesiones lícitas de las notas— a partir de reglas que no se relacionan con las armonías lícitas de la tonalidad o los encadenamientos académicos de la modulación. De lo que se trata aquí, bajo el nombre de sujeto, es de la historia de una nueva forma incorporada en obras.

4. Lo real de un sujeto reside en las consecuencias (consecuencias *en un mundo*) de la relación, que constituye a ese sujeto, entre una huella y un cuerpo.

La historia de la música serial entre las *Variaciones para orquesta* de Schönberg (1926) y, digamos, la primera versión de *Répons* de Pierre Boulez (1981) no es una historia anárquica. Trata una sucesión de problemas, tropieza con obstáculos (los “puntos”, ver más adelante), amplía sus bases, combate a los enemigos. Esta historia es coextensiva a la existencia de un sujeto (llamado a menudo, extrañamente, “música contemporánea”). Realiza un sistema de consecuencias de los datos iniciales: huella (nuevo imperativo de la organización musical de los sonidos) formalmente inscrita en un cuerpo (secuencia efectiva de obras). Si se satura en aproximadamente medio siglo, no es porque fracasa, es porque todo sujeto, aunque interiormente infinito, constituye una secuencia cuyos límites temporales se pueden fijar a posteriori. Es lo que ocurre con el nuevo sujeto musical. Sus posibilidades son intrínsecamente infinitas. Pero hacia el fin de los años setenta, sus capacidades “corporales”, o sea lo que se puede inscribir en la dimensión de la obra, son cada vez más restringidas. Ya casi no se encuentran despliegues “interesantes”, mutaciones significativas, acabamientos locales. Es así como un sujeto infinito llega a su *finición*.

5. En relación con un grupo dado de consecuencias conformes al imperativo de la huella, ocurre prácticamente siempre que una

parte del cuerpo está disponible o es útil, y otra es pasiva, incluso nociva. En consecuencia, todo cuerpo subjetivable está clivado (tachado).

En el desarrollo de la “música contemporánea”, es decir de lo único que, en el siglo XX, mereció el nombre de “música” –al menos si la música es un arte, y no lo que un ministro creyó deber subordinar a una penosa fiesta–,³ la organización serial de las alturas (la regla de sucesión de las notas de la gama cromática) es una regla que autoriza sin dificultades una forma global. Pero, en un universo musical dado, la altura es sólo una de las tres características locales de la nota. Las otras dos son la duración y el timbre. Ahora bien, la manipulación serial de las duraciones y de los timbres plantea problemas temibles. Se ve bastante temprano que el tratamiento contemporáneo de las duraciones, por lo tanto de los timbres, pasa por Stravinsky (*La consagración de la primavera*) y Bartók (*Música para cuerdas, percusión y celesta*), que no se incorporaron, ni uno ni el otro, a la música serial. Se evalúa así, en esta historia, la importancia de Messiaen (invención y teoría de los ritmos “no retrogradables”). Ahora bien, incluso si él mostró, en los *Cuatro estudios de ritmo* (1950), que sabía practicar un serialismo extendido a todos los parámetros musicales, cuando se tienen en cuenta su apego a los temas y su uso de los acordes clásicos, Messiaen no puede ser considerado por completo como uno de los nombres del sujeto “música serial”. Así, el tratamiento de la cuestión del ritmo sigue una trayectoria que no coincide con el serialismo. De todas maneras, la cuestión del timbre, si bien es abordada con rigor por Schönberg (teoría de la “melodía de timbres”) y sobre todo por Webern, tiene orígenes preseriales, singularmente con Debussy, “padre fundador”, desde esta perspectiva, al mismo título que Schönberg. Sigue entre las dos guerras, vía Varèse y una vez más Messiaen, una línea compleja. Fue en torno a la cuestión del timbre, por lo demás, que el grupo francés *L’Itinéraire* (Gérard Grisey, Michaël Levinas, Tristan Murail...) rompió con las orientaciones “estructurales” de Pierre Boulez y contestó la herencia del serialismo. Se puede entonces decir que el cuerpo musical “serialismo” se encontró clivado, al menos en cuanto a ciertos desarrollos, entre la forma escrita pura y la sensación auditiva. Como diría Lacan, el timbre nombra en la música de hoy en día, en efecto, “lo que no cesa de no escribirse”.

6. Existen dos especies de consecuencias, y por lo tanto dos modalidades del sujeto. La primera toma forma de ajustes continuos en el

interior del viejo mundo, de apropiaciones locales del nuevo sujeto a los objetos y a las relaciones de ese mundo. La segunda trata de clausuras impuestas por el mundo, de situaciones en las que la complejidad de las identidades y de las diferencias es brutalmente reconducida, para el sujeto, a la exigencia de una elección entre dos posibilidades, y solamente dos. La primera modalidad es una *apertura*: opera en continuo la apertura de un nuevo posible muy cerca de las posibilidades del viejo mundo. La segunda modalidad –que estudiaremos en detalle en el libro VI– es un *punto*. En el primer caso, el sujeto se presenta como una negociación infinita con el mundo, cuyas estructuras distiende y abre. En el segundo caso, se presenta como una decisión, cuya localización es impuesta por la imposibilidad de lo abierto y el forzamiento obligado de lo posible.

Si, como sabe hacerlo Berg, por ejemplo, en su concierto para violín llamado *A la memoria de un ángel* (1935), usted trata una serie casi como un segmento melódico reconocible, usted se da la posibilidad de que la serie tenga en la arquitectura de la obra una doble función: por una parte, ella asegura, en reemplazo de las modalidades tonales, la homogeneidad global de la pieza; pero, por otra parte, su recurrencia puede ser entendida como un tema y se reanuda así con un principio mayor de la composición tonal. Se dirá en ese caso que el sujeto (serial) abre una negociación con el viejo mundo (tonal). Si, por el contrario, como lo hace con genio Webern en las *Variaciones para orquesta* (1940), usted extiende la serie a las duraciones, y hasta a los timbres, no desarrolla ni hace volver ningún elemento, y, en fin, concentra la exposición en algunos segundos, entonces se vuelve completamente imposible identificar un segmento según el clásico modelo del tema. Y entonces, el nuevo universo musical se impone con fuerza por la perpendicular de una alternativa: o bien un efecto musical inaudito persuade de que el elemento creador es indudablemente lo que porta al sujeto hasta los límites del silencio; o bien es imposible captar la coherencia de una construcción, y todo se dispersa como si no existiera más que una puntuación sin texto. Berg es un genial negociador de las aperturas en el viejo mundo, de allí que sea el más “popular” de los tres vieneses, y también el que sabe instalar la nueva música en el reino particularmente impuro de la ópera. Webern sólo se interesa por los puntos, por el forzamiento con calma de lo que se presenta como absolutamente cerrado, por la elección sin apelación. El primero se incorpora al sujeto “música serial” en el modo de una ejecución brillante, de una fecunda transacción. El segundo figura en él la mística de la decisión.

7. Un sujeto es una secuencia que comporta continuidades y discontinuidades, aperturas y puntos. El "y" se encarna en sujeto. O aun (en-cuerpo): Un sujeto es la forma conjuntiva de un cuerpo.

Nos bastará decir que "Berg" y "Webern" no son más que dos nombres para componentes secuenciales del sujeto "música serial". De tal suerte que el genio de las aperturas (de las continuidades teatrales) y el de los puntos (de las discontinuidades místicas) se incorporan, uno y otro, al mismo sujeto. Sin lo cual, por lo demás, no quedaría probado que el acontecimiento-Schönberg es una cesura del mundo "música tonal a principios del siglo XX". Porque podría ser, entonces, que sus consecuencias fueran demasiado estrechas, o incapaces de tratar victoriosamente puntos estratégicos difíciles. La antinomia local, interna al sujeto, entre "Berg" y "Webern", constituye la prueba esencial de Schönberg. Así como, en el caso del sujeto que Charles Rosen denominó "estilo clásico", los nombres "Mozart" y "Beethoven" prueban, con un rigor casi matemático, que lo que se sostiene inauguralmente bajo el nombre "Haydn" es un acontecimiento.

8. La construcción secuencial de un sujeto es más fácil en los momentos de apertura, pero el sujeto es entonces, a menudo, un sujeto débil. Esa construcción es más difícil cuando es necesario franquear puntos, pero el sujeto es, entonces, mucho más sólido.

Una observación sensata. Si, como Berg, usted negocia sutilmente con la teatralidad (o el lirismo) heredados de la rama poswagneriana del viejo mundo, la construcción del sujeto secuencial "música arrancada a la tonalidad" es más fácil, el público menos reacio, y el consenso obtenido más rápidamente. Las óperas de Berg son hoy en día clásicos de repertorio. Que el sujeto dispuesto así en las aperturas del viejo mundo sea, sin embargo, frágil, es algo que se ve en el hecho de que Berg, insensiblemente, multiplica las concesiones (resoluciones puramente tonales en *Lulu* y en el concierto para violín) y, sobre todo, en el hecho de que no abre la vía para la continuación resuelta de ese sujeto, para la multiplicación imprevisible de los efectos del cuerpo musical instalado como novedad en el mundo. Berg es un músico grandioso, pero, cuando se hace referencia a él, es casi siempre para justificar movimientos reactivos internos a la secuencia. Si, por el contrario, como Webern, usted trabaja sobre los puntos, y por lo tanto sobre las aristas discontinuas del devenir-sujeto, se enfrenta con dificultades de envergadura, es considerado durante mucho tiempo como

un músico esotérico o abstracto, pero es usted el que abre el porvenir, y en su nombre se va a generalizar y consolidar la dimensión constructiva del nuevo mundo sonoro.

9. Un nuevo mundo se crea subjetivamente punto por punto.

Es una variación sobre el tema introducido en 8. El tratamiento de las continuidades –de las aperturas– crea poco a poco zonas de indiscernibilidad relativa entre los efectos del cuerpo subjetivado y los objetos “normales” del mundo. Por lo tanto, en definitiva, zonas de indiscernibilidad entre la huella (que orienta al cuerpo) y la composición objetiva o mundana del cuerpo. O sea, finalmente, zonas en las que acontecimiento y mundo se superponen en un devenir confuso. Tal es el caso de aquellos (René Leibowitz, por ejemplo) que piensan, en los años cuarenta, que la victoria está adquirida y que se puede “academizar” el dodecafonismo. Sólo el franqueamiento delicado, por decisiones no negociables, de algunos puntos estratégicos verifica la novedad quebrando lo que esa academización hacía tomar por un resultado establecido. Es lo que la generación de Darmstadt (Boulez, Nono, Stockhausen...) recordará estrepitosamente en los años cincuenta, contra la dogmática schönberguiana misma.

10. El nombre genérico de una construcción subjetiva es: verdad.

Sólo la secuencia serial abierta por el acontecimiento-Schönberg pronuncia, efectivamente, la verdad del mundo musical poswagneriano de fines del siglo XIX y de comienzos del XX. Esa verdad es desplegada punto por punto, no cabe en ninguna fórmula única. Pero se puede decir que, en todos los dominios (armonía, temas, ritmos, formas globales, timbres...), indica que los fenómenos dominantes del viejo mundo efectúan una distorsión extensiva del estilo clásico, para llegar por fin a lo que se puede llamar su totalización estructural, que es también como una saturación emotiva, una búsqueda angustiante, y finalmente vana, del efecto. Resulta de ello que la música serial, verdad del estilo clásico que llegó a la saturación de sus efectos, es la exploración sistemática, en el universo sonoro, de lo que tiene valor de contraefecto. A ese genio de la decepción, por lo demás, se le debe que esa música sea considerada, tan frecuentemente, como inaudible. Y, por cierto, no le serviría de nada hacer oír una vez más lo que el viejo mundo declaraba que convenía a los oídos del animal humano.

La verdad de un mundo no es un simple objeto de ese mundo, puesto que lo suplementa con un sujeto en el que se cruzan la potencia de un cuerpo y el destino de una huella. ¿Cómo hacer oír la verdad de lo audible sin transitar por lo in-audible? Es como desear que la verdad sea “humana”, cuando es su in-humanidad lo que asegura su existencia.

Dicho esto, se exagera en cuanto al ascetismo del universo serial, que no prohíbe en modo alguno los grandes gestos, rítmicos, armónicos, orquestales, ya sea los que operan dramáticamente contrarrestando el modo en que son empleados por las técnicas del efecto, como las brutales sucesiones de *forte* y de *pianissimo* en Boulez, ya los que organizan la contaminación de la música por un insondable silencio, como es tan frecuente en Webern.

El punto esencial es comprender que no hay ninguna inteligencia contemporánea del estilo clásico y de su devenir-romántico, ninguna verdad eterna, y por lo tanto actual, del sujeto iniciado por el acontecimiento-Haydn, que no transite por una incorporación a la secuencia serial, y por lo tanto al sujeto llamado familiarmente “música contemporánea”. Los muchos que declaran que no les gusta más que el estilo clásico (o romántico, es el mismo sujeto) y que detestan la música serial pueden estar en conocimiento de lo que les gusta, pero ignoran su verdad. ¿Esa verdad es árida? Cuestión de uso y de continuación. Al cuerpo de la nueva música habrá que agregarle, pacientemente, su propia escucha. El placer vendrá por añadidura. El amor (“eso realmente no me gusta...”),⁴ que es un procedimiento de verdad distinto, no se toma en cuenta. Porque, como lo recuerda Lacan con su habitual estilo tajante, es al oscurantismo religioso y a las filosofías que se extravián en él a los que hay que dejarles el motivo de un “amor a la verdad”. Nos basta, para desear incorporarnos al sujeto de una verdad cualquiera, que ella sea eterna y que, así, por la disciplina que participar en ella le impone, el animal humano se acuerde la chance, y poco importa que sea árida, de un devenir Inmortal.

11. Cuatro afectos señalan la incorporación de un animal humano al proceso subjetivo de una verdad. El primero atestigua el deseo de un Gran Punto, de una discontinuidad decisiva que instale de pronto el nuevo mundo y acabe el sujeto. Lo llamaremos *el terror*. El segundo atestigua el miedo a los puntos, un retroceso ante la oscuridad de todo lo que es discontinuo, de todo lo que impone una elección sin garantías entre dos hipótesis. O, incluso, ese afecto signa el deseo de una continuidad, de un refugio monótono. Lo

llamaremos *la angustia*. El tercero afirma la aceptación de la pluralidad de los puntos, del hecho de que las continuidades sean a la vez imperiosas y multiformes. Lo llamaremos *el coraje*. El cuarto afirma el deseo de que el sujeto sea una constante intrincación de puntos y de aperturas. Afirma la equivalencia, con respecto a la preeminencia del devenir-sujeto, de lo que es continuo y negociado, y de lo que es discontinuo y violento. Estas no son más que modalidades subjetivas, que dependen de la construcción del sujeto en un mundo y de las capacidades del cuerpo para producir efectos en él. No tienen por qué ser jerarquizadas. La guerra puede valer tanto como la paz, la negociación tanto como la lucha, la violencia tanto como la calma. Llamaremos a este afecto por el cual las categorías del acto se subordinan a la contingencia de los mundos *la justicia*.

Se estigmatizó demasiado temprano el terrorismo de Pierre Boulez, a principios de los años cincuenta. Y es cierto que él no tenía ninguna consideración por la “música francesa” de entreguerra, que concebía su rol como el de un censor, que condenaba a sus adversarios a la nada. Sí, se lo puede decir: en su inflexible voluntad de incorporar la música, en Francia, a un sujeto que en Austria y en Alemania tenía medio siglo de edad, Boulez no vacilaba en introducir, en la polémica pública, cierta dosis de terror. Ni siquiera su escritura estaba exenta de terror, como se ve en las *Estructuras* (para dos pianos) de 1952: serialismo integral, discursividad violenta: el contraefecto llevado al extremo.

La angustia de aquellos que, aun admitiendo la necesidad de una participación subjetiva nueva y saludando la potencia por venir del serialismo, no querían romper con el universo anterior y consideraban como adquirida la existencia de un solo mundo-música, se descifra tanto detrás de las simpáticas bravuconadas de los aliados tardíos (la conversión de Stravinsky al dodecafonismo, iniciada por el ballet *Agon*, data de 1957...) como en las construcciones negociadas de Dutilleux, el más inventivo de los que siguen los pasos de Berg (que se escuchen, por ejemplo, las *Metábolos*, de 1965). Se ve aquí que por “angustia” se entiende un efecto creador, en la medida en que esa creación sigue más las normas de la apertura que las de lo abrupto de los puntos.

El coraje de Webern es el de buscar los puntos de los que el nuevo mundo-música debe probar que puede decidir los resultados en todas las direcciones de ese mundo. Para hacerlo, consagra a tal o cual punto, de manera central, tal o cual pieza musical en la que se ve, sin dificultad, que se opera una elección pura en cuanto a los ritmos, en cuanto a los timbres, en cuanto a la construcción del conjunto, etcé-

tera. El lado elíptico de Webern (como, en poesía, el de Mallarmé) reside en que una obra no tiene por qué proseguirse más allá de la exposición de lo que decide en el punto al que ha llegado.

Se dirá que Boulez aprendió la justicia; entre 1950 y 1980, por el hecho de haber adquirido el poder de distender, cuando era preciso, lo abrupto de la construcción, y por el de haber desarrollado sus propias aperturas sin renegar de ellas ferozmente con un punto heterogéneo, relanzando la obra, a la vez, por decisiones concentradas, cuando era necesario que el azar fuera “vencido palabra por palabra”.

12. Oponer el valor del coraje y de la justicia al “Mal” de la angustia y del terror no es más que un efecto de opinión. Para que se despliegue la incorporación de un animal humano a un proceso subjetivo –para que a ese animal, en la disciplina de un Sujeto y la construcción de una verdad, le advenga la gracia del ser Inmortal–, todos los afectos son necesarios.

Así como Boulez no podía ni debía evitar cierta dosis de terror para desembarar la pretendida “música francesa”, no tenía tampoco porvenir creador fuera de un aprendizaje de la justicia. La singularidad creadora de Dutilleux reside precisamente en la invención, en los límites del sujeto (en los márgenes de su cuerpo), de lo que se podría llamar una angustia sigilosa (de allí el notable resplandor aéreo de su escritura). Webern es sólo coraje.

Se dirá: ¡el terror! No en política, en fin, en la que, contra el crimen de Estado, no tenemos más recursos que los de los derechos del hombre. Tampoco en la abstracción pura, en las matemáticas, por ejemplo.

Pero sí. Se conoce el terror político; existe igualmente un terror del matema. Del hecho de que uno ataque a los cuerpos vivos y el otro a los pensamientos establecidos se concluirá que el primero es mucho más nocivo que el segundo sólo si se sostiene que vida, sufrimiento y finitud son las únicas referencias absolutas de la existencia. Lo cual supone que no hay ninguna verdad eterna a cuya construcción pueda incorporarse el viviente –a veces, es cierto, a costa de su vida–. Conclusión, en consecuencia, del materialismo democrático.

Sin ninguna alegría particular, la dialéctica materialista asumirá que ningún sujeto político, hasta el presente, ha llegado a la eternidad de la verdad que él despliega sin momentos de terror. Porque, como pregunta Saint-Just: “¿Qué quieren los que no quieren ni Virtud ni Terror?”. Su respuesta es conocida: quieren la corrupción (otro nombre de la derrota del sujeto).

La dialéctica materialista hará también algunas observaciones sobre la historia de las ciencias. Por ejemplo que, desde los años treinta, al constatar cuánto se habían retrasado las matemáticas, en Francia, como consecuencia de las pérdidas sangrientas de la Guerra del 14, jóvenes genios como Weil, Cartan y Dieudonné emprendieron una suerte de refundación total del dispositivo matemático e integraron en él todas las creaciones sorprendentes de su tiempo: teoría de conjuntos, álgebra estructural, topología, geometría diferencial, álgebras de Lie, etcétera. Ese gigantesco proyecto colectivo, que se dio a sí mismo el nombre de “Bourbaki”, ejerció legítimamente un efecto de terror sobre la “vieja” matemática durante al menos veinte años. Y ese terror era necesario para incorporar dos o tres nuevas generaciones de matemáticos al proceso subjetivo abierto, a gran escala, a fines del siglo XIX (aunque anticipada por Riemann, Galois, incluso Gauss).

Nada de aquello que supera la finitud, en el animal humano, al subordinarlo a la eternidad de lo Verdadero por su incorporación a un sujeto en devenir, pudo jamás advenir sin angustia, coraje y justicia. Pero tampoco, en regla general, sin terror.

13. La ética del sujeto, cuyo otro nombre es “ética de las verdades”, equivale, cuando de lo que se trata es de la incorporación de un animal humano, a lo siguiente: encontrar punto por punto un orden de los afectos que autorice la *continuación* del proceso.

No haremos aquí más que citar a Beckett, al final de *El innumerable*. En ese texto, el “personaje” hace un vaticinio, entre desamparo y justicia (Beckett escribirá más tarde, en *¿Cómo es esto?*: “En todo caso estamos en la justicia nunca escuché decir lo contrario”), mientras corren abundantes por su rostro lágrimas de angustia. Ejerce sobre sí mismo un indecible terror (los vínculos entre verdad y terror son una de las grandes preocupaciones de Beckett). El coraje de la palabra infinita es lo que hace temblar la prosa. Entonces, este “personaje” puede decir: “Hay que continuar, no puedo continuar, voy a continuar”.

Hoy en día, el mundo-música se define negativamente. El sujeto clásico y sus avatares románticos están saturados por completo, y no es el plural de las “músicas” –folclore, clasicismo, variedades, exotismo, jazz y reacción barroca en la misma bolsa festiva– el que va a resucitarlos. Sin embargo, el sujeto serial está sin recursos, igualmente, desde hace al menos unos veinte años. El músico actual, librado a la soledad del intervalo en que se dispersan, en cuerpos no organiza-

dos y vanas ceremonias, tanto el viejo mundo coherente de la tonalidad como el duro mundo dodecafónico que prodigó la verdad del primero, no puede sino repetir heroicamente, en sus mismas obras: “Continúo, para pensar y llevar a su esplendor paradójico las razones que tendría para no continuar”.

Notas de traducción

1. En el neologismo *esplace* se condensan los sustantivos *espace* (“espacio”) y *place* (en su acepción de “lugar” atribuido o asignado: porción de espacio que algo o alguien ocupa o debe ocupar), y lo traducimos por “*esplacio*”, condensación entre “espacio” y “plaza” (también en su acepción de lugar atribuido o asignado, como las plazas en una sala de teatro, por ejemplo). En términos de Badiou, en *Théorie du sujet*, el *esplace* es el *espace de placement* (el “espacio de emplazamiento”). En el neologismo *horlieu* se contrae la expresión *hors-lieu*, también neológica, que remite a *hors de lieu* (literalmente, “fuera de lugar”), y lo traducimos por una contracción aproximadamente equivalente, “fuerlugar”. El *horlieu*, en palabras de Badiou, es el término que se incluye en el lugar en tanto fuera de lugar (el que no está previsto en el espacio de emplazamiento), es decir, como excepción. En el contexto de *Lógicas de los mundos* remite, evidentemente al “sino que”, “excepto que” o “salvo que” de las verdades inducidas por un sujeto.

2. En el original: [...] *ce sont les conséquences tirées jour après jour du tracé évènementiel*. Vertemos siempre la *trace* (*évènementielle*) como la “huella (acontecimental)”, en concordancia con la traducción establecida, en *El ser y el acontecimiento*, por Raúl Cerdeiras, Alejandro Cerletti y Nilda Prados. En este pasaje del texto, “el trazado” [*le tracé*] es, sin duda, el trazado de una huella [*trace*], lo cual es mucho más evidente en lengua francesa, puesto que el participio sustantivado y el sustantivo se derivan del verbo *tracer*.

3. Alusión a la *Fête de la musique* (“Fiesta de la música”), instituida en 1982 por Jack Lang —cuando era ministro de Cultura en el primer período presidencial de François Mitterrand—, y que se celebra desde entonces todos los años, el 21 de junio, día del solsticio de verano en el hemisferio norte. Ese día, y durante toda la noche (la más corta del año), se puede asistir a conciertos gratuitos de gran diversidad en los conservatorios, los teatros líricos o las iglesias, y también participar en las manifestaciones populares, generalmente lideradas por grupos aficionados de rock, jazz, rap, música tecno o tradicional —entre otras—, que tienen lugar en las calles. La Fiesta se extendió a nivel internacional y se celebra actualmente en más de cien países.

4. En el original: *L'amour* (“*Je n'aime pas vraiment ça*”). Además de “amar” o “querer” (cuando este verbo remite a una afición), la acepción de

uso más frecuente en lengua francesa del verbo *aimer* es la de “tener gusto por”, “apreciar” o “interesarse en”. Por lo tanto, se traduce al español según el contexto: *je t’aime* por “te amo”, por ejemplo, o *j’aime la musique sérielle* por “me gusta la música serial”. De allí que Badiou identifique el *amour* (sustantivo de *aimer*) con el gusto (por tal o cual tipo de música), identificación que en lengua española puede resultar disonante.

PRÓLOGO DE LOS LIBROS II, III Y IV

La Gran Lógica

Prólogo

Los libros II, III y IV tienen en común el hecho de examinar en qué condiciones el ser-múltiple puede ser pensado en un mundo, y no solamente en su ser como tal. Se trata, en suma, de determinar los conceptos mediante los cuales se aprehende el aparecer, o el ser-ahí, de una multiplicidad cualquiera. Pensar lo múltiple como múltiple es la tarea de la ontología pura. Si bien esa tarea es matemática en su efectividad, es filosófica en su determinación general. Las matemáticas no tienen por qué identificarse, en efecto, con esta ontología que, sin embargo, realizan históricamente. Asumí la parte filosófica de la ontología pura en *El ser y el acontecimiento*. Pensar lo múltiple “mundano” según su aparecer, o su localización, es la tarea de la lógica, teoría general de los objetos y de las relaciones. Se la concibe aquí como Gran Lógica, que subordina, por entero, a la pequeña lógica lingüística y gramatical.

Arrancar la lógica a la constricción del lenguaje, de la proposición, de la predicación, que no es más que su envoltura derivada, es sin duda una de las cuestiones nucleares de *Lógicas de los mundos*. La sección 4 del libro II demuestra con precisión que la lógica formal usual, su sintaxis y su semántica, no son más que casos especiales de la Gran Lógica (trascendental) aquí desplegada. Dicho esto, la meta principal de la Gran Lógica no es esa demostración. Por cierto, su ventaja polémica consiste en minar las pretensiones positivas de la totalidad de las filosofías llamadas “analíticas”. No obstante, la meta principal, como ya lo he indicado en el prefacio, es la de hacer posible, gracias a una teoría racional de la lógica de los mundos, o teoría del ser-ahí, la comprensión del cambio. Y, en particular, del cambio real, que recibirá en el libro V el nombre de acontecimiento, por contraste con otras tres formas del cambio empírico: la modificación, el hecho y la singula-

ridad (débil). Todo eso prepara la nueva teoría del cuerpo-de-verdad, por la cual la dialéctica materialista se asegura una ventaja decisiva sobre el materialismo democrático.

Esta ventaja amerita la labor que se le impone —lo sabemos desde Aristóteles y Hegel— a quien se propone exponer en su racionalidad inmanente una Gran Lógica.

El plan de nuestro propio recorrido en la lógica, pensada como filosofía del ser-ahí, es el siguiente:

— El libro II expone las propiedades fundamentales de lo (del)¹ trascendental de un mundo. Después de una introducción general, procedemos primero de manera conceptual (sección 1) y con ayuda de ejemplos; luego, discutiendo la presentación del ser-ahí en la *Ciencia de la lógica* de Hegel (sección 2); en fin, de manera más formal (sección 3), con ayuda de algunas referencias matematizadas. Terminamos con dos secciones de importancia desigual, una sobre el estatuto de la lógica en su sentido usual (sección 4), otra sobre la definición de los mundos “clásicos”, categoría que recubre tanto un sentido ontológico como un sentido lógico (sección 5).

— El libro III propone una doctrina completa del ser-ahí, bajo la forma de una teoría trascendental del objeto. Es, evidentemente, el corazón de la Gran Lógica, tanto más cuanto que se demuestra allí una suerte de efecto retroactivo del aparecer sobre el ser: para un múltiple, el hecho de aparecer en un mundo acarrea una estructuración inmanente de ese múltiple en tanto tal. Allí, una vez más, se encuentran una introducción, una exposición conceptual ejemplificada (sección 1), una discusión de la teoría kantiana del objeto (sección 2), una exposición formal (sección 3). La sección 4 muestra que la muerte es una dimensión del aparecer, y no del ser. En fin, un apéndice técnico completa tres demostraciones dejadas en suspenso en la sección 3.

— El libro IV esclarece qué es una relación (en un mundo determinado, y por lo tanto en relación con un trascendental determinado). Se encontrarán de nuevo una introducción, una exposición conceptual, la discusión de un autor (Leibniz), una exposición formal. Un apéndice ofrece, finalmente, la demostración completa del “segundo principio” del materialismo.

Es que la Gran Lógica es ante todo una teoría exhaustiva de lo que es un pensamiento materialista de los mundos, o, dado que “aparecer” y “lógica” son una sola y misma cosa, una teoría materialista de la coherencia de lo que aparece. Por eso se encontrarán allí, en las secciones 1 y 3 del libro III, un “postulado del materialismo” (que se

enuncia: “Todo átomo de aparecer es real”), y luego, en las secciones 1 y 3 del libro IV, un “principio del materialismo”, o “segundo principio”, que se enuncia: “Todo mundo que está ontológicamente clausurado es también lógicamente completo”.

Captar las exigencias de un materialismo contemporáneo sin sucumbir a las sirenas del materialismo democrático es, en sí misma, una empresa en la que vale la pena comprometerse. No escatimé esfuerzos para que la didáctica estuviera a la altura de tal compromiso. Los formalismos son presentados y desplegados sin que se presuponga, por parte del lector, ningún conocimiento especial, sea cual fuere. Y los ejemplos, al menos dos en el caso de cada concepto crucial, componen una serie barroca de mundos distintos que se pueden degustar por sí mismos: un paisaje de campo en otoño, la ópera de Paul Dukas *Ariadna y Barbazul*, una manifestación popular en la Place de la République, el cuadro de Hubert Robert *La Baignade*, la historia de Quebec, la estructura de una galaxia... Agreguemos que, en el libro V, para pensar el cambio, nos apoyaremos en la novela de Rousseau *La nueva Eloísa* y en la historia de la Comuna de París. En el libro VI, para pensar la noción de punto, en el teatro de Sartre, la novela de Julien Gracq *El mar de las Sirtes* y la forma arquitectónica de Brasilia. En el libro VII, para esclarecer la compleja noción de cuerpo subjetivable, en un poema de Valéry, en la historia del álgebra entre Cauchy y Galois y en el nacimiento del Ejército Rojo en los campos chinos en 1927.

De tal suerte que el coraje requerido para la travesía de los formalismos áridos obtiene, como toda verdadera travesía del desierto, su recompensa inmanente.

Nota de traducción

1. En el original: *Le livre II expose les propriétés fondamentales du transcendantal d'un monde*. El término subrayado, *du*, es la contracción de la preposición *de* y el artículo determinado masculino *le*, que equivale a su par español (“el”) pero también cubre algunas funciones del artículo neutro (“lo”), especialmente la de nominalizar adjetivos. Así como los adjetivos nominalizados por el neutro español no admiten formas plurales, los nominalizados por el *le* francés no son, por lo común, pluralizables: *le beau* o “lo bello” —pongamos por caso— aparecen siempre en singular, y lo mismo sucede con *le transcendantal*, que se traduce tradicionalmente, en filosofía,

como “lo trascendental”. Lo cierto es que Badiou retoma “la vieja palabra ‘trascendental’” (se inserta en una tradición), pero, “para decirlo muy sencillamente: hay muchos trascendentales” (citas extraídas de II.1.4), tantos como “mundos”, de modo tal que, a lo largo de estas páginas, se referirá a “un”, “ese” o “cada” trascendental –por ejemplo–, formas que exigen el empleo del artículo masculino (pluralizable) en nuestra lengua. El pasaje de “lo” trascendental “al” trascendental no aparece “marcado” en el original, ya que la lengua francesa no cuenta con el artículo neutro. Por tal razón, decidimos plantear el problema en este prólogo –a partir del desdoblamiento “de lo (del)”– y conservar el neutro (salvo cuando el contexto no lo permitía) en la introducción al libro II, donde la cuestión se trata de un modo más general. A partir de allí, el artículo masculino se impone, no sólo por razones gramaticales sino también –y sobre todo– por las razones conceptuales que Badiou expone muy claramente en el libro II.

LIBRO II

Gran Lógica, I.
Lo trascendental

Introducción

El presente libro se consagra por entero a un solo concepto, el de trascendental. Porque aquello en lo que se sostiene aquí la palabra “trascendental” concentra la revisión a la que someto, en relación con *El ser y el acontecimiento*, la noción primitiva de “situación”, que sustituyo ahora por la de “mundo”. Allí donde *El ser...* seguía el hilo de la ontología, mi empresa en curso, bajo el signo de lo trascendental, desarrolla hoy el de la lógica. Yo identificaba las situaciones (los mundos) con su estricta neutralidad-múltiple. En adelante, las considero también como sitio del ser-ahí de los entes. Asumía la diseminación de lo múltiple indiferente como el fondo de todo lo que hay y afirmaba, en consecuencia, el no-ser ontológico de la relación. Sin volver sobre ese juicio, ahora muestro que hay una consistencia relacional del ser-ahí como aparecer-en-un-mundo.

Establecí que “matemáticas” y “ser” son una sola y misma cosa, desde el momento en que uno se somete, como debe hacerse desde cualquier filosofía, al axioma de Parménides: lo mismo es pensar y ser. Ahora, se trata de mostrar que “lógica” y “aparecer” son también una sola y misma cosa. “Trascendental” nombra los operadores cruciales de esta segunda identidad. Se verá luego que esta ecuación especulativa transforma bastante profundamente la tercera identidad constitutiva de mi filosofía, aquella que, bajo el signo del azar acontecimental, hace de “sujeto” una simple determinación local de “verdad”. Ella obliga, en efecto, a mediar esta determinación por una teoría completamente original del cuerpo-sujeto.

Las tres primeras secciones del presente libro obedecen a la regla de la triple exposición: conceptual (con ejemplos), histórica (un autor) y formal. La sustancia de lo que se presenta así tres veces se puede también articular según tres motivos: necesidad de una organización

trascendental de los mundos; exposición de lo trascendental; pregunta por lo que es, en el aparecer, la negación.

Como declaro que hay que entender por “lógica”, pura y simplemente, la cohesión del aparecer, no puedo evitar confrontar esta aserción con la increíble fortuna de la lógica en su sentido usual (regulación formal de los enunciados) en las filosofías que creyeron poder hacer del examen del lenguaje el centro de todo pensamiento y consagraron la filosofía a fastidiosos ejercicios de gramática. Es bien sabido que se trataba allí, en definitiva, de hacer entrar a la filosofía en el espacio del discurso universitario, de donde, según lo que los conservadores de todas las épocas acordaron en pensar, no debería haber salido nunca. También se ve hoy en día que, si nos dejáramos intimidar, la filosofía no sería más que una querrela escolástica entre gramáticos liberales y fenomenólogos píos. Pero no voy a contentarme, en lo que concierne a la lógica, con la polémica política. Después de todo, admiro a los grandes lógicos, aquellos que, como Gödel, Tarski o Cohen, desplegaron una admirable incorporación matemática de las formas heredadas de la fidelidad deductiva. Estableceré también, con el cuidado necesario, que la lógica en su sentido lingüístico usual es completamente reductible a operaciones trascendentales. Tal será el objeto de la sección 4 de este libro.

Se verá luego –es el objeto de la sección 5– que la sola consideración de las estructuras trascendentales permite definir qué es un mundo clásico, o sea un mundo que obedece a lo que ya Aristóteles consideraba como un principio lógico mayor: el tercero excluido. Este principio declara que, dado un enunciado cerrado A , forzosamente se obtiene, cuando se lo interpreta en un mundo, o bien la verdad de A , o bien la de $\text{no-}A$, sin que haya una tercera posibilidad. Un mundo en el cual esto se cumple es un mundo clásico, que es un “caso de mundo” totalmente particular. Sin entrar en los detalles, mostraré que el mundo de la ontología –o sea la matemática de lo múltiple puro– es clásico. En la historia del pensamiento, hasta nuestros días, este punto ha tenido consecuencias verdaderamente innumerables.

El compañero “histórico” del presente libro es Hegel, pensador por excelencia de la correlación dialéctica entre ser y ser-ahí, entre esencia y existencia. Con su *Ciencia de la Lógica* nos medimos aquí.

Presentemos rápidamente el núcleo de los tres motivos que constituyen el contenido principal de las tres primeras secciones.

1. Necesidad de una organización trascendental de las situaciones de ser

La primera sección es una larga demostración. Se trata de forzar al pensamiento a admitir que toda situación de ser –todo “mundo”–, lejos de reducirse a lo múltiple puro (que es, sin embargo, su ser como tal), contiene una *organización trascendental*.

El sentido de esta expresión se desprenderá de la demostración misma. Sin duda se trata, como en el caso de Kant, de resolver un problema de posibilidad. Pero no planteándose “¿cómo es posible la ciencia?”, o “¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?”, sino: ¿cómo es posible que la neutralidad, la inconsistencia, la diseminación indiferente del ser en tanto ser advenga a consistir como ser-ahí? O incluso: ¿cómo puede la desvinculación esencial del ser-múltiple darse como vinculación local y, finalmente, como estabilidad de los mundos? ¿Por qué y cómo hay mundos, en lugar del caos?

Para Kant, como es sabido, lo trascendental es una construcción subjetivada. Se habla, con razón, de un sujeto trascendental, que confiere a los sujetos empíricos, de algún modo, la potencia cognitiva. Esa es, desde Descartes, la marca esencial de una filosofía *idealista*: la de requerir allí al sujeto, no como problema, sino como solución a la aporía de lo Uno (el mundo no es más que multiplicidad informe, pero de él existe un *Dasein* unificado). El impulso materialista de mi propio pensamiento (pero también, paradójicamente, del de Hegel, como observaba Lenin en sus *Cuadernos filosóficos*) proviene del hecho de que el sujeto es allí una construcción tardía y problemática, y en modo alguno el lugar de la solución de un problema de posibilidad o de unidad (posibilidad de la certeza intuitiva en el caso de Descartes, de los juicios sintéticos *a priori* en el de Kant).

Lo trascendental que se tratará en este libro es anterior, de lejos, a toda constitución subjetiva, ya que es un dato¹ inmanente de las situaciones, sean cuales fueren. Es, como veremos, lo que impone a toda multiplicidad situada la constricción de una lógica, que es también la ley de su aparecer, o la regla por la cual el “ahí” del ser-ahí hace advenir lo múltiple como esencialmente vinculado. Que todo mundo posea una organización trascendental singular supone aquí que, al no poder el pensamiento, por sí solo, explicar su manifestación, es preciso que ciertas operaciones inmanentes *vuelvan posible* la inteligibilidad de esa manifestación. “Trascendental” es el nombre de esas operaciones. La máxima final se enunciará: con respecto a la

inconsistencia del ser, “lógica” y “aparecer” son una sola y misma cosa.

Sin embargo, no resulta de ello, como para Kant, que el ser-en-sí sea incognoscible. Es, por el contrario, absolutamente cognoscible, incluso conocido (la matemática histórica). Pero ese conocimiento del ser –la *onto*-logía– no induce la del aparecer –la *onto-logía*–. Tal es la disyunción que los argumentos de esta sección intentan forzar. Las etapas de esta constricción tienen como punto de partida la imposibilidad de determinar un ser del Todo y, finalmente, la tesis según la cual *no hay* el Todo. Contrariamente a una proposición heideggeriana, es irracional invocar el “ente-en-totalidad”. Resulta de ello que todo ente singular no es manifestado en su ser sino *localmente*: el aparecer del ser del ente es ser-ahí. Es esta necesidad del “ahí” la que, para un ente pensado en su ser-múltiple, induce una constitución trascendental (sin sujeto). Esta constitución autoriza a pensar el ente localizado, a incluir el “ahí” en el pensamiento del ser, algo que la teoría matemática (ontológica) de lo múltiple puro, aunque libere *todo* el ser del ente, no permite. En lo sucesivo, se llamará *universo* al concepto (vacío) de un ser del Todo. Se llamará *mundo* a una situación de ser “completa” (esclareceremos esto poco a poco). Evidentemente, como mostramos que *no hay* universo, le corresponde a la esencia del mundo que haya muchos mundos, ya que, si sólo hubiera uno, sería el universo.

2. Exposición de lo trascendental

Hay que entender por “exposición de lo trascendental” la descripción de los operadores lógicos capaces de darle coherencia al aparecer “en” tal o cual de los mundos en los que advengan los múltiples.

Escribo “en” un mundo (con comillas) para indicar que se trata de una metáfora de la localización de los múltiples. En tanto situación de ser, un mundo no es un lugar vacío –comparable al espacio de Newton– que vendrían a poblar entes múltiples. Porque un mundo, justamente, es sólo una lógica del ser-ahí, y se identifica con la singularidad de esa lógica. Un mundo articula, en torno a un operador estructurado (el trascendental), la cohesión de los múltiples.

El corazón de las cuestiones trascendentales es la evaluación de los grados de identidad o de diferencia entre un múltiple y él mismo, o entre un ente-ahí y otros entes. Lo trascendental debe entonces hacer posible el “más” y el “menos”. Deben existir valores de identidad que

indiquen, para un mundo determinado, en qué medida un ente-múltiple es idéntico a sí mismo o a tal o cual otro ente del mismo mundo. Eso exige claramente que lo trascendental tenga una estructura de orden.

Las otras operaciones necesarias para la cohesión de los múltiples en un mundo constituyen una fenomenología mínima del aparecer abstracto. Entendemos por ello lo que es requerido conceptualmente para que el aparecer esté vinculado. Hablamos aquí de cualquier aparecer en cualquier mundo. Esto es como decir que nuestra fenomenología operatoria despeja la condición de posibilidad de la mundanidad de un mundo, o también la lógica de la localización para el ser-ahí de un ente cualquiera.

Es muy notable que esta fenomenología esté absolutamente completa sólo con tres operaciones, ligadas por una axiomática simple:

- a) El dato de un mínimo de aparición.
- b) La posibilidad de conjuntar los valores de aparición de dos múltiples (y, por ende, de un número finito cualquiera de múltiples).
- c) La posibilidad de sintetizar globalmente los valores de aparición de un número cualquiera de múltiples, incluso si hay una infinidad de ellos.

Cuando decimos que la descripción de esas operaciones es una fenomenología completa, queremos decir que la determinación trascendental del mínimo, de la conjunción y de la envoltura (o síntesis) ofrece todo lo necesario como para que el ser-ahí consista como mundo.

Pensándolo bien, esta economía es natural. El aparecer está ciertamente vinculado (y no es caótico) si puedo, en primer lugar, disponer de los grados de aparición a partir de la no aparición (mínimum); en segundo lugar, saber lo que dos múltiples tienen o no tienen en común cuando coaparecen (conjunción), y, finalmente, globalizar la aparición de modo tal que tenga sentido hablar, en un mundo cualquiera, de una región del aparecer (envoltura). La forma del aparecer es entonces homogénea, de tal suerte que la reciprocidad entre lógica y aparecer, entre consistencia y ser-ahí, está bien fundada.

La exposición de lo trascendental se hará entonces en tres momentos sucesivos. El primero fuerza para el pensamiento la existencia, en lo trascendental, de un mínimo. El segundo (dominio operatorio finito) fija las leyes relativas a la conjunción entre dos entes-ahí. En fin, el tercero (dominio operatorio infinito) plantea la existencia de una envoltura para toda región del mundo. Un tiempo suplementario

se referirá, no a las operaciones que hacen consistir el aparecer, sino al aparecer consistente de esas operaciones mismas.

Habida cuenta de la importancia excepcional, en la tradición trascendental, de la noción de relación causal o de necesidad, mostraremos, finalmente, que de las tres operaciones fundamentales se puede derivar una medida de correlación, en un mundo dado, entre el aparecer de un múltiple y el de otro. Dicho en otras palabras, se puede medir el grado de intensidad fenoménica según el cual la aparición de un múltiple particular es dependiente de la de otro. Llamaremos a esta correlación dependencia. La dependencia, en lo que se refiere al estatuto lógico del aparecer, interpreta en un mundo la relación lógica de implicación.

3. El origen de la negación

En toda teoría trascendental del ser-ahí, la cuestión de la negación es de una gran complejidad. Es testimonio de esto, en particular, el densísimo pasaje que Kant consagra a la conceptualización de la “nada” en la *Crítica de la razón pura*, al final de la “Analítica trascendental”. Kant pretende que la cuestión no tiene en sí misma “una importancia extraordinaria”. Y, de hecho, para tratarla le bastan tres páginas que abren, sin interrupción, a la Dialéctica, después de una fórmula absolutamente impenetrable: “La negación, así como la simple forma de la intuición, sin un real, no son objetos”. Lo cual deja entender, sin duda, que el aparecer, o la fenomenalidad, donde todo se presenta a la intuición bajo la forma del objeto, ignora la negación. Pero la cuestión es en realidad mucho más compleja. Kant no tiene mayores dificultades para identificar la negación por el lado del concepto: está el “concepto vacío sin objeto”, o sea aquel que, aun siendo coherente para el pensamiento, no se relaciona con ningún objeto intuible. Por ejemplo, la noción kantiana de noumeno. Está el concepto que se contradice a sí mismo, como el círculo cuadrado, que hace imposible todo objeto. En estos dos casos, el concepto indica la ausencia de todo objeto: nada aparece, nada está ahí. O –en el caso de la palabra “noumeno”– nada está ahí sino el ser sin ser-ahí,² el ser fuera del mundo. Sólo que Kant quiere extender la cuestión de lo negativo a la intuición. Y allí nos topamos con obstáculos considerables. Él aísla, por un lado, la “forma pura de la intuición”, que se ejerce vacía, o designada como vacía, es decir, “sin objeto”. Tal es el

caso de las formas *a priori* de la sensibilidad, el tiempo y el espacio. ¿Hay que acordarles a estas formas un real transfenoménico? ¿Quiere Kant decir que las formas de la objetividad son “nadas” activas? Esta vía, muy oscura, remite a la teoría de las facultades, singularmente a la imaginación trascendental. Por lo demás, él llama a esta forma de la nada “*ens imaginarium*”. Simétricamente, y de una manera que es, para nuestro problema, decisiva, plantea que hay “objetos vacíos de un concepto”, o sea objetos designados por el solo concepto de su falta. Esta vez, parece que tocamos a la negación de un real, a aquello que, en el aparecer, exhibe lo negativo. Kant escribe además, para designar este caso: “La realidad es *algo*, la negación es *nada*, es decir, el concepto de la falta de un objeto”. La meta parece alcanzada: está la nada de lo que es, y lo negativo aparece como intuición derivada.

Desafortunadamente, las referencias concretas de Kant son totalmente decepcionantes: la sombra, el frío... Más adelante dirá, pobremente: “Si la luz no es dada a los sentidos, no podemos representarnos la oscuridad”. Esta clasificación sutil, al final, no conduce más que a los paralogismos tradicionales de la sensación. ¿Por qué el frío sería más negativo que el calor, o la noche que el día? Parece que Kant no logra disponer el aparecer de la nada bajo la categoría de “*nihil privativum*”, u “objeto vacío de un concepto”. Porque la falta real no puede ser ilustrada por el frío o la sombra, que no son en sí mismos sino grados trascendentales aplicados a objetos neutros: la temperatura, la luminosidad. La razón fundamental de esta dificultad reside en que el aparecer es en sí una afirmación, la del ser-ahí. ¿Cómo definir desde el interior del aparecer, entonces, la negación de lo que fuere? Por cierto, se puede pensar el no-apareciente en un mundo determinado. Esa es justamente la meta de la primera operación trascendental (el *mínimum*). La afirmación subyacente es la de un múltiple, del que se dirá solamente que el grado de aparición en un mundo tiene un valor trascendental nulo. Dicho de otro modo, basamos la negación de la aparición en el ser de un múltiple. De ese múltiple, ontológicamente identificado, podemos pensar, gracias al orden de los grados trascendentales, la no-aparición en tal o cual mundo. La negación del ser-ahí se apoya en la identificación afirmativa del ser en tanto ser.

Pero el no-apareciente no es negación apareciente del apareciente. Lo que nos importa aquí es lo dificultoso que es –como bien lo ve Kant– *hacer aparecer la negación*. Esta cuestión, a decir verdad, obsesiona a la filosofía desde sus orígenes. De la imposibilidad de que la negación salga a la luz en el aparecer, Parménides concluía que no era

sino una ficción de la que el pensamiento debía apartarse. Platón parte de un hecho totalmente contrario: hay un aparecer de lo negativo, que no es más que el sofista, o la mentira, o incluso Gorgias, con su tratado del no-ser. Hay que plantear entonces una categoría apta para captar el ser-ahí de la negación, y no solamente, como lo hace el interdicto parmenídeo, el no-ser-ahí del no-ser. Eso es lo que se puede llamar la primera investigación trascendental de la historia del pensamiento, que culmina con la introducción, en *El sofista*, de la idea de lo Otro. No obstante, Platón deja aún en suspenso el modo propio de aparición de lo Otro. Quiero decir que, si bien establece que lo Otro permite pensar que el no-ser pueda aparecer, no dice nada acerca de la manera en que esa aparición es efectiva. ¿Cómo lo Otro, determinado como categoría, sostiene la llegada al aparecer, no sólo de la alteridad (dos verdades diferentes, por ejemplo), sino de la negación (lo falso y lo verdadero)? Veo muy bien que lo Otro autoriza el pensamiento de que esto no aparece como aquello. Pero no que esto sea la negación de aquello. Un pasaje muy denso del *Timeo* —se trata de la confección, por parte del demiurgo, del alma del mundo— se refiere a este punto.

De la sustancia indivisible y que se comporta siempre de manera invariable, y de la sustancia divisible que está en los cuerpos, compuso entre ambas, mezclándolas, una tercera suerte de sustancia intermedia que comprendía tanto la naturaleza de lo Mismo como la de lo Otro. Y así la formó, entre el elemento indivisible de esas dos realidades y la sustancia divisible de los cuerpos. Luego, tomó esas tres sustancias y las combinó todas en una forma única, armonizando por fuerza con lo Mismo la sustancia de lo Otro que se dejaba mezclar difícilmente. Mezcló las dos primeras con la tercera e hizo de las tres una sola. Luego, dividió ese todo en tantas porciones como convenía, siendo cada una de ellas una mezcla de Mismo, de Otro y de esta tercera sustancia antedicha.

Este texto, bajo la forma de una narración (de lo que, desde el principio del *Timeo*, Platón denomina una “fábula plausible”), trata expresamente del origen del ser-ahí de la negación. Más precisamente, de la negación tal como es originariamente inmanente al alma del mundo. El demiurgo compone esta alma, en efecto, con una sustancia que comprende lo Mismo y lo Otro, y que viene a intercalarse entre la indivisibilidad de las Ideas (Idea de lo Mismo e Idea de lo Otro) y la divisibilidad de los cuerpos. Estamos en el corazón de una investigación sobre el ser-ahí. El mixto de Mismo y de Otro (de afirmación y

de negación) es justamente la estructura trascendental que, al permitir la articulación de lo indivisible y de lo divisible, va a conformar al alma para el gobierno cósmico del ser-ahí.

La pregunta deviene, entonces: ¿Cómo se conjuntan, en la sustancia del alma del mundo, lo Mismo y lo Otro? La respuesta de Platón, esta vez, es decepcionante: el demiurgo que constata, como nosotros, que lo Otro se mezcla “difícilmente” con lo Mismo, actúa “por fuerza”. De tal suerte que el origen del ser-ahí queda asignado a un momento irracional de la narración. El esfuerzo de Platón, como sucede a menudo, sólo conduce a una fábula en la que se enuncia que, si bien el problema “ontológico” es soluble (¿cómo pensar que el no-ser es?), el problema “fenomenológico” (¿cómo puede aparecer el no-ser?) no lo es.

Citemos también, para desplegar la complejidad del problema, a Sartre, puesto que la cuestión de la efectividad de la negación es verdaderamente lo que ordena toda la construcción de *El ser y la nada*, que asegura la corrupción del puro ser-en-sí (masivo y absurdo) por la brecha anonadante del para-sí (conciencia ontológicamente idéntica a su libertad). La solución de Sartre, por más brillantes que sean sus consecuencias (una teoría absolutista de la libertad), es, en cierto sentido, tautológica: la negación llega al mundo por el hecho de que “el mundo” como tal supone una constitución por la nada. Si no, no habría más que la amorfia absurda del ser-en-sí. Por lo tanto, la negación aparece porque sólo la nada funda que haya allí aparecer.

La línea que vamos a seguir consiste en basar en el aparecer la posibilidad lógica de la negación, sin plantear por ello que la negación aparece como tal. En efecto, el concepto apropiado para el apareciente no será, en un mundo dado, su negación, sino lo que denominaremos su *reverso*.

Las tres propiedades fundamentales del reverso van a ser las siguientes:

1) El reverso de un ser-ahí (o, más precisamente, de la medida de aparición de un múltiple en un mundo) es, en general, un ser-ahí del mismo mundo (otra medida de intensidad de aparición en ese mundo).

2) El reverso tiene en común con la negación lo siguiente: que se puede decir que un ser-ahí y su reverso no tienen, en el mundo, nada en común (la conjunción entre sus grados de intensidad es nula).

3) En general, el reverso no tiene, sin embargo, todas las propiedades de la negación clásica. En particular, el reverso del reverso de

un grado de aparición no es forzosamente idéntico a ese grado. Y también, la unión de un apareciente con su reverso no es forzosamente igual a la medida de aparición del mundo por entero.

Se puede decir, en definitiva, que el concepto de reverso sostiene en el aparecer un pensamiento ampliado de la negación, y que no se reencuentra la negación clásica sino en el caso de ciertos trascendentales particulares.

SECCIÓN I

El concepto de trascendental

1. Inexistencia del Todo

Si se supone que existe un ser del Todo, del hecho de que cualquier ente, pensado en su ser, es multiplicidad pura, resulta que el Todo es un múltiple. ¿Múltiple de qué? Múltiple de todo lo que es. O sea, dado que “lo que es” es, como tal, múltiple, *múltiple de todos los múltiples*.

Si ese múltiple de *todos* los múltiples no se cuenta a sí mismo en su composición, no es el Todo. Porque sólo se obtendrá el “verdadero” Todo si se le adjunta a esa composición-múltiple *ese* múltiple suplementario identificable que es la recolección de todos los otros múltiples.

Por ende, el Todo entra en su propia composición múltiple. O: el Todo se presenta a sí mismo como *uno* de los elementos que lo constituyen como múltiple.

Convendremos en llamar *reflexivo* a un múltiple que tiene la propiedad de presentarse a sí mismo en su composición-múltiple. Acabamos de decir (y es una consideración totalmente clásica) que, si se supone el ser del Todo, se lo debe suponer reflexivo. O que el concepto de universo induce, en cuanto a su ser, el predicado de reflexividad.

Si hay un ser del Todo, o si (es lo mismo) el concepto de universo es consistente, se tiene que admitir, entonces, que es consistente porque le atribuye a ciertos múltiples la propiedad de reflexividad, puesto que al menos uno la posee, especialmente el Todo (que es). Se sabe que es consistente, por otra parte, porque no le atribuye esa propiedad a ciertos múltiples. Así, al no ser el conjunto de cinco peras que están en esta frutera una pera, él no puede contarse a sí mismo en su com-

posición (no hay en esta composición, en efecto, más que peras). Hay entonces, ciertamente, múltiples no reflexivos.

Si volvemos ahora al Todo (al múltiple de todos los múltiples), vemos que es lógicamente posible, desde el momento en que se supone que es (o que el concepto de Universo consiste), dividirlo en dos partes: por una parte, todos los múltiples reflexivos (hay al menos uno, el Todo mismo, que, como hemos visto, entra en la composición del Todo), por otra parte, todos múltiples no reflexivos (los hay ciertamente en gran número). Es entonces consistente considerar el múltiple definido por la frase “Todos los múltiples no reflexivos”. O: todos los múltiples que están ausentes de su propia composición. Es indudable que ese múltiple es, puesto que es una parte del Todo, cuyo ser se supone. Está, por consiguiente, presentado por el Todo, que es múltiple de todos los múltiples que son.

Sabemos entonces que, en el Todo, está el múltiple de todos los múltiples no reflexivos. Llamemos a ese múltiple *la Quimera*. La Quimera, ¿es reflexiva o no reflexiva? La pregunta es pertinente, ya que “reflexivo” o “no reflexivo” es, como hemos dicho, una partición en dos del Todo. Y esa partición es sin resto. Porque, en el caso de un múltiple dado, o bien él se presenta a sí mismo (figura en su propia composición), o bien no.

Si la Quimera, ahora, es reflexiva, es porque se presenta a sí misma. Está en su composición múltiple. Ahora bien, ¿qué es la Quimera? El múltiple de todos los múltiples no reflexivos. Si la Quimera está entre esos múltiples, es porque no es, entonces, reflexiva. Pero acabamos de suponer que lo es. Inconsistencia.

Por lo tanto, la Quimera no es reflexiva. Sin embargo, es por definición el múltiple de los múltiples no reflexivos. Si no es reflexiva, está en ese “todos” y, entonces, se presenta a sí misma. Es reflexiva. Inconsistencia de nuevo.

Dado que la Quimera no puede ser reflexiva ni no reflexiva, y que esa partición no admite ningún resto, hay que concluir que la Quimera no es. Pero su ser era necesariamente una consecuencia del que se le suponía al Todo. Por ende, el Todo no tiene ser.

Acabamos de concluir por vía demostrativa. ¿Es realmente necesario? ¿No sería más simple considerar la inexistencia del Todo como una evidencia? Suponer la existencia del Todo se deriva, al parecer, de las concepciones antiguas perimidas en lo que concierne al cosmos, la bella totalidad finita del mundo. Es así, indudablemente, como lo entiende Koyré cuando titula sus estudios sobre el “corte epistemoló-

gico” galileano: *Del mundo cerrado al universo infinito*. El argumento de desclausura del Todo se arraiga entonces en la infinitud euclideana del espacio y en la neutralidad isótropa de aquello que lo puebla.

Ese tratamiento puramente axiomático de la destotalización se confronta, sin embargo, con serias objeciones.

Primero, es del ser como tal del que declaramos aquí que no puede constituir un todo, y no del mundo, de la naturaleza o del universo físico. De lo que se trata es de establecer que es inconsistente toda consideración del ente-en-totalidad. La cuestión de los límites del universo visible no es más que un aspecto secundario de la cuestión ontológica del Todo.

Luego, si uno supone incluso que se circunscribe al mundo, verá en seguida que la cosmología contemporánea se decide categóricamente más por su finitud (o su clausura) que por su destotalización radical. Esta cosmología reestablece incluso, con la teoría del big-bang, el camino metafísico tan conocido que va de lo Uno inicial (en este caso, el “punto” de materia infinitamente densa y su explosión) al Todo-múltiple (en este caso, los enjambres galácticos y su composición).

Es que el infinito sobre el cual arguye Koyré es todavía demasiado indiferenciado como para tomar, en cuanto a la cuestión del Todo, un valor de corte irreversible. Hoy en día sabemos, especialmente desde Cantor, que el infinito puede ser totalmente local, caracterizar a un ente singular, y que no es sólo —como el espacio de Newton— la propiedad del lugar global de todas las cosas.

En definitiva, siendo la cuestión del Todo de esencia lógica u ontológica, no tiene evidencia física o fenomenológica. Requiere un argumento, ese argumento mismo que los matemáticos descubrieron a principios de siglo y que nosotros hemos reformulado.

2. Derivación del pensamiento de un múltiple a partir del de otro múltiple

Un múltiple singular no es pensado sino en la medida en que se determina su composición, o sea los elementos que le pertenecen. Así, se encuentra inmediatamente determinado el múltiple que no tiene ningún elemento: el Vacío. Todos los demás múltiples sólo se determinan de forma mediata, por la consideración de la proveniencia de sus elementos. Su pensabilidad supone, por lo tanto, que se haya determinado en el pensamiento al menos un múltiple “antes de ellos”.

En regla general, el ser de un múltiple es pensado a partir de una operación que indica cómo provienen sus elementos de otro múltiple cuya determinación ya es efectiva. Los axiomas de la teoría del múltiple, u ontología racional, apuntan, en su mayoría, a reglar tales operaciones. Mencionemos dos operaciones clásicas. Se dirá que, dado un múltiple, es consistente pensar otro múltiple cuyos elementos son los elementos de los elementos del primero (operación de diseminación inmanente). Y se dirá que, dado un múltiple, está garantizada la pensabilidad de ese otro cuyos elementos son las partes del primero (operación de “captura de las partes”, o de re-presentación).

Se ve, finalmente, que todo ser pensable se extrae de operaciones aplicadas, en primer lugar, sólo al vacío. Un múltiple será tanto más complejo cuanto que la cadena operatoria que, a partir del vacío, conduce a su determinación, sea más larga. El grado de complejidad es técnicamente mensurable: es la teoría del rango ontológico.

Si hubiera un ser del Todo, se podría, sin duda, separar de él cualquier múltiple por las propiedades que lo singularizan. Habría, además, un lugar universal de los entes-múltiples, a partir del cual se dispondrían tanto la existencia de lo que es como las relaciones entre entes. En particular, la separación predicativa determinaría de manera uniforme las multiplicidades por identificación y diferenciación en el Todo. Pero, como acabamos de ver, no hay Todo. Por ende, no hay procedimiento uniforme de identificación y de diferenciación de lo que es. El pensamiento de un múltiple cualquiera es siempre local, dado que se deriva de múltiples singulares y no se inscribe en ningún múltiple cuyo valor referencial sea absolutamente general.

Razonemos un poco de otro modo. Del hecho de que no hay Todo se sigue que todo ente-múltiple entra en la composición de otros múltiples, sin que este plural (los otros) pueda replegarse nunca sobre un singular (lo Otro). Porque, si todos los múltiples fueran elementos de un mismo Otro, habría el Todo. Pero, como el concepto de Universo inconsistente, por más vasto que sea el múltiple en que se inscribe un múltiple singular, existen otros, no envueltos por el primero, en los cuales también se inscribe.

No hay entonces, en definitiva, ni uniformidad posible de las derivaciones de la pensabilidad de los múltiples, ni lugar de lo Otro donde todos sean situables. Las identificaciones y relaciones de los múltiples son siempre locales.

Convendremos en decir que un múltiple, remitido a una localiza-

ción de su identidad y de sus relaciones con otros, es un ente (para distinguirlo de su puro ser-múltiple, que es el ser de su ser).

En cuanto a un sitio local de identificación de los entes, lo llamaremos, de manera aún bastante vaga, un mundo.

Dicho en otros términos: en el contexto de operaciones de pensamiento por las cuales la identidad de un múltiple es asegurada a partir de sus relaciones con otros múltiples, se llama “ente” al múltiple así identificado, y “mundo”, en lo relativo a las operaciones consideradas, al lugar-múltiple donde operan dichas operaciones. Se dirá también que el múltiple identificado es un “ente del mundo”.

3. Un ente sólo es pensable en la medida en que pertenece a un mundo

La pensabilidad de un ente, si no es el Vacío, resulta de dos cosas: otro ente (al menos) cuyo ser está asegurado y una operación (al menos) que legitima, para el pensamiento, que se pase del otro ente a aquel cuya identidad hay que establecer. La operación supone, empero, que sea presentado su espacio de ejercicio, o sea el múltiple (implícito) en el interior del cual se produce el pasaje operatorio. O incluso: se puede decir que la identidad de un ente está asegurada, siempre de manera local, a partir de la de otro ente, y esto, en definitiva, porque no hay Todo. Pero, ¿cuál es justamente el lugar de lo local, si no es el Todo? Ese lugar es, sin duda alguna, aquel donde opera la operación. Tenemos la certeza de un punto de ese lugar: el otro ente (o los otros entes) a partir del cual (o de los cuales) la operación (o las operaciones) da(n) acceso a la identidad del ente nuevo. Y el ente garantizado así en su ser nombra otro punto del lugar. Entre los dos puntos está el pasaje operatorio, sobre el fondo del lugar como tal.

Finalmente, lo que indica el lugar es la operación. Pero, ¿qué localiza una operación? Es, por definición, un mundo (para esa operación). Ahí donde eso opera sin salir de ahí, ahí es el lugar donde el ente adviene a su identidad —a su consistencia relativa—. Por lo tanto, un ente sólo se expone a lo pensable en la medida en que, invisiblemente, a la manera de una operación que lo localiza, nombra, en un mundo, un nuevo punto. Por lo cual él aparece en ese mundo.

Se puede entonces pensar qué es la situación de un ente.

Llamamos “situación de ser”, para un ente singular, al mundo en

que lo inscribe un procedimiento local de acceso a su identidad a partir de otros entes.

Está claro que, en cuanto es, un ente está situado por un mundo, o aparece en un mundo.

Si se habla de una situación de ser en el caso de un ente, es porque sería ambiguo, y finalmente erróneo, hablar demasiado rápido *del* mundo de un ente. En efecto, va de suyo que un ente, determinado de forma abstracta en su ser como multiplicidad pura, puede aparecer en mundos diferentes. Sería absurdo pensar que hay una relación intrínseca entre tal múltiple y tal mundo. La “mundanización” de un múltiple (formal), que es su ser-ahí, o su aparecer, es, en definitiva, una operación lógica: el acceso a una garantía local de su identidad. Esta operación es susceptible de producirse de muchas maneras diferentes y de apoderarse, como fondo de las operaciones que ella instruye, de mundos totalmente distintos. No sólo hay pluralidad de mundos, sino que el mismo múltiple –ontológicamente “mismo”– copertenece, en general, a muchos mundos.

En particular, el hombre es ese animal que aparece en un gran número de mundos. Empíricamente, no es incluso sino eso: el ente que, de todos aquellos cuyo ser constatamos, aparece lo más múltiplemente. El animal humano es el ente de las mil lógicas. Como es capaz de entrar en la composición de un sujeto de verdad, el animal humano puede incluso contribuir a la aparición de un ser (genérico) de tal o cual mundo. Es decir, incluirse en una elevación desde el aparecer (la pluralidad de los mundos, la construcción lógica) hacia el ser (lo múltiple puro, la universalidad), y esto, en lo que concierne a un número virtualmente ilimitado de mundos.

Aun así, el animal humano no puede esperar una proliferación mundana tan exhaustiva como la de su principal competidor: el vacío. Del hecho de que el vacío es el único ente inmediato se desprende que figura en cualquier mundo. En su ausencia, en efecto, ninguna operación tiene punto de partida en el ser, o sea que ninguna operación opera. No hay entonces ningún mundo, si por “mundo” se entiende el lugar cerrado de una operación. Recíprocamente, ahí donde eso opera, o sea ahí donde hay mundo, el vacío es testificable.

El hombre es, finalmente, el animal que desea la ubicuidad mundana del vacío. Es –en tanto potencia lógica– el animal *vaciado*. Tal es el Uno evasivo de sus apariciones infinitas.

La dificultad de este motivo (multiplicidad mundana de una unidad de ser) es la siguiente: cuando un ente es pensado en su pura forma

de ser, in-situada, excepto en la ontología intrínseca (la matemática), no se toma de ningún modo en consideración la posibilidad, que es la suya, de pertenecer a situaciones (a mundos) diferentes. La identidad de un múltiple no es considerada sino desde el estricto punto de vista de su composición múltiple. Y, por cierto, como lo hemos señalado, esta composición misma no es pensada sino de forma mediata –salvo en el caso del vacío puro–. No es validada en la consistencia de su ser sino por derivación a partir de entes-múltiples cuyo ser está garantizado. Y las derivaciones son regladas por axiomas. Pero la posibilidad, para un ente, de ser situado en mundos heterogéneos no se reduce al carácter mediato, o derivado, de toda aserción en cuanto a su ser.

Consideremos, por ejemplo, animales humanos singulares –supongamos, Ariadna y Barbazul–. Se conoce la fábula-mundo en que se dan desde el cuento de Perrault: un señor secuestra y mata mujeres. La última de ellas, sin duda porque su relación con la situación es diferente, descubre la verdad y, según las variantes, huye, hace matar a Barbazul, en resumen, interrumpe la serie de los destinos femeninos. Esta mujer, que es así la Otra-mujer de la serie, es anónima en el relato de Perrault (sólo a su hermana se le concede la gracia de un nombre propio, “Ana, mi hermana Ana...”). Se llama Judith en la breve y densa ópera de Bartók, *El castillo de Barbazul*. Se llama Ariadna en la obra teatral de Maeterlinck, *Ariadna y Barbazul*, con la que Paul Dukas compuso una ópera magnífica y, sin embargo, casi ignorada.

Sería desacertado asombrarse de que tomemos como ejemplo de la lógica del aparecer la ópera de Maeterlinck-Dukas. Porque este ejemplo se refiere esencialmente a la visibilidad de la liberación, al hecho de que a la libertad no le basta ser (en este caso, bajo el nombre y los actos de Ariadna), de que le hace falta también aparecer, y singularmente en el caso de aquellos o aquellas que están privados de ella, como las cinco mujeres de Barbazul, que no querrán ser liberadas. Aun cuando Ariadna las libera de hecho (pero no subjetivamente), Ariadna que, desde el principio de la fábula, canta esta asombrosa máxima: “Primero hay que desobedecer: es el primer deber cuando la orden es amenazante y no se explica”.

En un brillante y amistoso comentario de *Ariadna y Barbazul*, Olivier Messiaen, que fue el alumno respetuoso de Paul Dukas, subraya una réplica de la heroína: “¡Mis pobres, pobres hermanas! ¿Por qué quieren entonces que se las libere, si adoran sus tinieblas?”. Y Messiaen compara estas palabras dirigidas a las mujeres sumisas con la famosa sentencia de San Juan: “La luz brilla en las tinieblas y las

tinieblas no la han comprendido”. De lo que se trata en esta fábula musical, de un extremo al otro, es indudablemente de las relaciones entre el ser-verdadero (Ariadna) y su aparición (el castillo de Barbazul, las otras mujeres). ¿Cómo se hace la luz presencia, o ser-ahí, en un mundo reglado trascendentalmente por las potencias de la sombra? Se puede seguir la sensibilidad intelectualizada de este problema en toda la duración del segundo acto, que es, tanto en la orquesta como en los impulsos vocales de Ariadna, un terrible ascenso hacia la luz, y como la manifestación del devenir-manifiesto del ser, una localización efervescente del ser-libre en el palacio de la servidumbre.

Pero comencemos sencillamente. Bajo los nombres propios, “Ariadna” y “Barbazul”, se da ante todo la capacidad de aparecer en situaciones narrativas, musicales o escénicas totalmente discontinuas: Ariadna antes de conocer a Barbazul, el encuentro entre Ariadna y Barbazul, Ariadna que abandona el castillo, Barbazul asesino, Barbazul niño, Ariadna que libera a las cautivas, Barbazul y Ariadna en las arenas sexuales, etcétera. Esta capacidad no está reglada en modo alguno por el conjunto de las construcciones genealógicas necesarias para fijar en lo real el referente de los nombres propios. Por cierto, las peripecias que, de mundo en mundo, afectan a los dos personajes, suponen que, bajo los nombres propios, una invariancia genealógica autoriza el pensamiento de lo mismo. Pero ese “mismo” no aparece, está reducido estrictamente a los nombres. El aparecer es siempre tránsito de un mundo, y el mundo, a su vez, regla lógicamente lo que se muestra en él en tanto ser-ahí. De la misma manera, el conjunto \mathbb{N} de los números enteros naturales, una vez dado el procedimiento de sucesión que su concepto autoriza, no indica por sí mismo que él pueda ser el lugar infinito trascendente de los cálculos finitos, ni un subconjunto discreto de lo continuo, ni la reserva de signos para la numeración de las páginas de este libro, ni lo que permite saber qué candidato es, en las elecciones presidenciales, mayoritario, ni ninguna otra cosa. Son ontológicamente, sin duda, los “mismos” números enteros, lo cual quiere decir solamente que, si yo reconstruyera el concepto a partir de los axiomas de la ontología racional, obtendría las mismas aserciones de ser. Pero esta invariancia constructiva se ausenta, excepto en la univocidad asumida de los signos, cuando los números aparecen en situaciones propiamente incomparables.

Está entonces asegurado que la identidad de un ente captado en la efectividad de su aparecer incluye algo que no es la construcción ontológica, o matemática, de su ser-múltiple. ¿Pero qué? La respuesta es: una lógica, por la cual todo ente se encuentra constreñido y dis-

puesto desde el momento en que aparece localmente y su ser se afirma, de tal modo, como ser-ahí.

¿Qué quiere decir, en efecto, para un ente singular, ser ahí, desde el momento en que su ser, pura multiplicidad matemática, no prescribe nada en cuanto ese “ahí” en el que él está dado? Quiere decir, necesariamente:

a) Diferir de sí. El ser-ahí no es “el mismo” que el ser-en-tanto-ser. No es el mismo, puesto que el pensamiento del segundo no envuelve al del primero.

b) Diferir de los otros entes que son del mismo mundo. Porque el ser-ahí es indudablemente ese ente que –ontológicamente– no es otro, y su inscripción con otros en ese mundo no podría abolir tal diferenciación. Por un lado, la identidad diferenciada de un ente no puede por sí sola justificar el aparecer de ese ente en un mundo. Pero, por otro lado, la identidad del mundo no puede tampoco justificar por sí sola al ser diferenciado de lo que aparece en él.

La clave del pensamiento del aparecer, cuando se trata de un ente singular, reside en poder determinar, a la vez, la diferencia-de-sí que impone que el ser-ahí no sea el ser-en-tanto-ser y la diferencia con los otros que impone que el ser-ahí, o ley del mundo, compartida por esos otros, no sea una abolición del ser-en-tanto-ser.

Si el aparecer es una lógica, es porque no es nada más que la codificación, mundo por mundo, de esas diferencias.

Así, la lógica del cuento es la de desplegar en qué sentido, situación tras situación –amor, sexo, muerte, vana predicación de la libertad–, Ariadna es otra cosa que “Ariadna”, Barbazul otra cosa que “Barbazul”, pero también Ariadna es otra cosa que las otras mujeres de Barbazul, aunque también una de ellas, y Barbazul otra cosa que un maníaco, aunque transido por su elección repetitiva, etcétera. El cuento sólo puede consistir en la medida en que esta lógica sea efectiva, de tal suerte que sepamos, a la vez, que Ariadna es “ella misma” y diferente de Sélysette, de Ygraine, de Melisenda, de Bellangère y de Aladina (estas son, en la ópera, las otras mujeres de la serie, que no están muertas y que se rehusarán a ser liberadas por Ariadna), pero también que es diferente de ella misma desde el momento en que está afectada al mundo de este cuento. Lo mismo sucederá con 327, en la medida en que, al numerar una página, o al enumerar votantes, es indudablemente ese número matemáticamente constructible pero también no lo es, como tampoco es 328 que, sin embargo, a su lado, comparte su suerte: aparecer en las hojas de un libro.

Dado que un ente, desde que está mundanizado, es y no es lo que es, y difiere de aquellos que, idénticamente, son de su mundo, se sigue que, en el aparecer, las diferencias (y las identidades) dependen del más o del menos. La lógica del aparecer regla necesariamente grados de diferencia, de un ente en relación consigo mismo y de ese mismo en relación con otros. Esos grados testifican la marcación del ente-múltiple por su llegada-en-situación en un mundo. La consistencia de esa llegada está garantizada porque las conexiones de identidades y de diferencias están lógicamente regladas. El aparecer, para un mundo dado, no es jamás caótico.

La identidad ontológica no comporta, por su parte, ninguna diferencia en relación consigo misma, ni ningún grado de diferencia en relación con cualquier otra. Un múltiple puro es enteramente identificado por su composición inmanente, de tal suerte que no tiene ningún sentido decir que él es “más o menos” idéntico a sí mismo. Si difiere de otro, aunque más no sea por un solo elemento en una infinidad, difiere absolutamente de él.

Es decir que la determinación ontológica del ente y la lógica del ser-ahí (del ente en situación, o del aparecer-en-un-mundo) son fundamentalmente distintas. Que era lo que había que establecer.

4. Aparecer y trascendental

Llamaremos “aparecer” a aquello que, de un múltiple matemático, es capturado en una red relacional situada (un mundo), de modo tal que ese múltiple adviene al ser-ahí, o al estatuto de ente-en-un-mundo. Es entonces posible decir que ese ente es más o menos diferente de otro ente que pertenece al mismo mundo. Llamamos “trascendental” al conjunto operatorio que permite darle sentido al “más o menos” de las identidades y de las diferencias, en un mundo determinado.

Planteamos que la lógica del aparecer es un álgebra trascendental para la evaluación de las identidades y de las diferencias que constituyen el lugar mundano del ser-ahí de un ente.

La necesidad de esta álgebra resulta de todo lo que precede. Salvo si se supone que el aparecer es caótico, suposición que se deshace en seguida por la existencia verificada de un pensamiento de los entes, hace falta que haya una lógica del aparecer capaz de ligar, en el mundo, evaluaciones identitarias que ya no estén sostenidas por la

rígida identidad extensional de los múltiples puros (o sea, del ser-en-sí de los entes). Como sabemos inmediatamente, todo mundo pronuncia grados de identidad y de diferencia, sin que haya ninguna razón válida para creer que esos grados, por ser inteligibles, dependen de un “sujeto” cualquiera, o incluso de la existencia del animal humano. Sabemos de buena fuente que tal o cual mundo precedió a la existencia de muestra especie y que, del mismo modo que “nuestros” mundos, estaba sobre identidades y diferencias y tenía la potencia de desplegar el aparecer de innumerables entes. Es lo que Quentin Meillassoux denomina “el argumento del fósil”, argumento materialista irrecusable para interrumpir el dispositivo idealista (y empirista) de la “conciencia” y del “objeto”. El mundo de los dinosaurios existió y desplegó la infinita multiplicidad del ser-ahí de los entes millones de años antes de que pudiera ser cuestión de una conciencia o de un sujeto, tanto empírico como trascendental. Negar este punto es signo de una axiomática idealista desenfrenada. Es indudable que no hay ninguna necesidad de una conciencia para atestiguar que los entes están constreñidos a aparecer, es decir, a estar ahí, bajo la lógica de un mundo. El aparecer, aunque irreductible al ser puro (accesible al pensamiento sólo por la matemática), no deja de ser por ello lo que se le impone al ente para asegurar su ser, desde que el Todo es imposible: manifestarse siempre localmente, sin recolección posible de los innumerables mundos de tal manifestación. La lógica de un mundo es lo que regla esa necesidad, al asignarle al ente un grado variable de identidad (y, por lo tanto, de diferencia) en relación con otros entes del mismo mundo.

Eso exige que, en la situación, exista una escala de esos grados, el trascendental de la situación, y que todo ente esté en el mundo sólo en la medida en que está indexado a ese trascendental.

Esa indexación concierne de inmediato a la doble diferencia de la que hemos hablado precedentemente. Primero, ¿cuál es, en un mundo dado, el grado de identidad de un ente con respecto a tal o cual otro ente del mismo mundo? Luego, ¿dónde está, en ese mundo, la identidad de un ente con su propio ser? La organización trascendental del mundo es el protocolo de respuesta a estas preguntas. Ella fija así la singularidad inestable del ser-ahí de un ente en un mundo determinado.

Si, por ejemplo, pregunto en qué sentido Ariadna es semejante a otras víctimas de Barbazul, debo poder responder por un matiz de evaluación –ella es reflexivamente lo que las otras son ciegamente– que está disponible en la organización del relato, o en su lengua, o (en

la versión Maeterlinck-Dukas) en su música, a título de trascendental de la situación (estética) considerada. En cambio, las otras mujeres (Sélysette, Ygraine, Melisenda, Bellangère y Aladina) componen una serie, se pueden sustituir una por otra en su relación con Barbazul: son trascendentalmente idénticas, y eso está marcado, en la ópera, por su tratamiento “coral”, su muy débil identificación musical. En el mismo orden de ideas, sé evaluar de inmediato al Barbazul enamorado de Ariadna según su desfase en relación consigo mismo (le es imposible tratar a Ariadna como a las otras mujeres y se mantiene, por lo tanto, fuera de lo que implica el ser referencial del nombre “Barbazul”). Este desfase está cifrado en la ópera, de alguna manera, por una extravagancia: durante todo el último acto, Barbazul permanece en escena, pero no canta una sola nota, no dice una sola palabra. Valor verdaderamente límite (de hecho, exactamente mínimo) de un trascendental de ópera: Barbazul está ausente de sí.

Del mismo modo, sé que entre el número 327 y el número 328, si están asignados a las páginas de un libro, hay en un sentido, por cierto, una diferencia absoluta, pero que también, vistos “como páginas”, son muy cercanos, enumeran tal vez variantes del mismo tema, o hasta una repetición fastidiosa, de tal suerte que tiene sentido, en el mundo que instituye una lectura, decir –evaluación trascendental propia de ese libro– que los números 327 y 328 son casi idénticos. Valor máximo, esta vez, de lo que un trascendental puede infligir de identidad al aparecer de los números.

Así, el valor de las identidades y diferencias de un ente en relación consigo mismo y de un ente en relación con los otros varía trascendentalmente entre la identidad casi nula y la identidad total, entre la diferencia absoluta y la in-diferencia.

Se ve en qué sentido llamamos *trascendental* a aquello que autoriza una evaluación local (intramundana) de las identidades y de las diferencias. Para captar la singularidad de este empleo de la palabra “trascendental”, hay que señalar que, como para Kant, concierne sin duda a una cuestión de posibilidad, pero también que sólo se trata de disposiciones locales, y no de una teoría universal de las diferencias. Para decirlo muy sencillamente: hay muchos trascendentales, la misma regulación intramundana de la diferencia está diferenciada. Es una de las grandes razones por las cuales es imposible tomar aquí, como argumento, un “centro” unificado de la organización trascendental, como lo es, para Kant, el Sujeto.

Históricamente, el primer gran ejemplo de lo que se podría llamar

una investigación trascendental (¿cómo es posible la diferencia?) fue propuesto por Platón –como ya he dicho– en *El Sofista*. Tomemos, dice, dos ideas cruciales (de los “géneros supremos”), por ejemplo, el movimiento y el reposo. ¿Qué quiere decir que estas dos Ideas no son idénticas? Dado que lo que hace posible la inteligibilidad del movimiento y del reposo es precisamente su Idea, es totalmente imposible responder a la pregunta acerca de su diferencia ideal por la pretendida constatación de una diferencia empírica (la evidencia de que un cuerpo en movimiento no está en reposo). Una solución posible es apoyarse en una tercera gran Idea, heredada de Parménides, que parece tocar al problema de la diferencia. Se trata de la Idea de lo Mismo, que soporta la operación de identificación de los entes, incluso de las ideas (un ente cualquiera es el mismo que él mismo). ¿No se podría decir que el movimiento y el reposo son diferentes por el hecho de que lo Mismo no los subsume simultáneamente? Es entonces cuando Platón toma una decisión notable, una decisión verdaderamente trascendental. Decide que no se puede pensar la diferencia como simple ausencia de la identidad. A partir de esa decisión, antes de su consecuencia ineluctable (la existencia del no-ser), Platón rompe con Parménides: para él, la ley del ser vuelve imposible, contrariamente a lo que sostenía el Eleata, pensar la diferencia únicamente con la Idea de lo mismo. Es preciso que haya una Idea propia de la diferencia, una Idea que no sea reductible a la negación de la de lo mismo. Platón llama a esta Idea: lo Otro. A partir de lo cual, decir que el movimiento es “otro” que el reposo pone en juego, en el pensamiento, una *afirmación* subyacente (la de la existencia de lo Otro, y finalmente la de la existencia del no-ser), en lugar de significar solamente que el movimiento no es idéntico al reposo.

La configuración trascendental platónica está constituida por el triplete del ser, de lo Mismo y de lo Otro, géneros supremos que permiten acceder al pensamiento de la identidad y de la diferencia en cualquier configuración de pensamiento. En realidad, hay una disposición trascendental, sea cual fuere el nombre que se le dé, desde que se practica la marcación de una positividad de la diferencia, desde que se rechaza plantear que la diferencia no es más que la negación de la identidad. Eso es lo que Platón declara al “duplicar” lo Mismo con la existencia de lo Otro.

Lo que hay en común entre Platón, Kant y mi propia tentativa es el hecho de constatar que la captación racional de las diferencias en el ser-ahí, o de las diferencias intramundanas, no es deducible de la identidad ontológica de los entes concernidos, porque esa identidad

no nos da a conocer nada en cuanto a la localización del ente. Platón dice: solamente para pensar la diferencia entre el movimiento y el reposo, no puedo contentarme con una interpretación parmenídea que remite toda entidad a su identidad consigo misma. No puedo pasar sólo por el camino de lo Mismo, cuya verdad es, no obstante, indiscutible. Introduzco entonces un operador diagonal: lo Otro. Kant dice: la cosa-en-sí no puede explicar ni la diversidad de los fenómenos ni la unidad del mundo fenoménico. Introduzco entonces un operador singular, el sujeto trascendental, que anuda la experiencia en sus objetos. Y yo digo: la teoría matemática de lo múltiple puro agota, sin duda, aquello que concierne al ser del ente, salvo que su aparecer, lógicamente localizado por relaciones con otros entes, no es deducible ontológicamente. Hace falta entonces una maquinaria lógica especial para dar razón de la cohesión intramundana del aparecer.

Se confía aquí en esta filiación, puesto que se retoma, separada de su valor constituyente y subjetivo, la vieja palabra “trascendental”.

5. Se debe poder pensar, en un mundo, lo que no aparece en ese mundo

Hay muchas maneras de argumentar sobre este punto. La más inmediata es que, suponiendo que sea imposible pensar la no-aparición de un ente en un mundo dado, sería necesario que todo ente fuera pensable en él como apareciente. Lo cual significa que el mundo en cuestión localizaría todo ente. Sería, por consiguiente, el Universo, o el Todo, cuya imposibilidad hemos declarado.

Se puede argumentar también a partir del pensamiento del ser-ahí como un pensamiento que incluye necesariamente, salvo si es idéntico al pensamiento del ser-en-tanto-ser, la posibilidad de “no-ser-ahí”. Para que esta posibilidad sea trascendentalmente efectiva, sería preciso que un grado cero del aparecer pudiera llegar a exposición. Dicho de otro modo, que el aparecer sea consistente requiere que exista una marcación trascendental del no-aparecer, o una marca lógica de la no-aparición. La pensabilidad de la no-aparición reposa sobre esa marcación, que es el indicio intramundano del no-ahí de un múltiple.

Se puede decir, finalmente, que la evaluación del grado de identidad o de diferencia entre dos entes sería inefectiva si esos grados mismos no estuvieran situados a partir de su mínimo. Que dos entes sean

fuertemente idénticos en un mundo determinado tiene sentido porque la medida trascendental de esa identidad es “grande”. Pero “grande” sólo tiene sentido, a su vez, si se lo relaciona con “menos grande”, y finalmente con “nulo”, que, al designar la identidad cero, autoriza además el pensamiento de la diferencia absoluta. La necesidad de un grado mínimo de la identidad proviene entonces, finalmente, del hecho de que los mundos no son, en general, parmenídeos (como lo son, en verdad, el ser como tal, o la situación ontológica, es decir matemática): admiten diferencias absolutas, que sólo son pensables en el aparecer en la medida en que es pensable, también, el no-aparecer.

Los tres argumentos autorizan a concluir que existe, para todo mundo, una medida trascendental del no-apareciente-en-ese-mundo, que es evidentemente un *mínimum* (una suerte de cero) en el orden de las evaluaciones del aparecer.

Tengamos cuidado, sin embargo, en lo siguiente: estrictamente hablando, una medida trascendental se refiere siempre a la identidad o a la diferencia entre dos entes en un mundo determinado. Cuando hablamos de una “evaluación del aparecer”, como lo hacemos desde el principio, es sólo por comodidad. Porque *lo que es medido o evaluado por la organización trascendental de un mundo es, de hecho, el grado de intensidad de la diferencia de aparición, en ese mundo, de dos entes, y no una intensidad de aparición considerada “en sí”*.

Dado que el trascendental está concernido, resulta de ello que el pensamiento del no-apareciente equivale a decir que la identidad entre un ente ontológicamente determinado y todo ente que aparece realmente en un mundo es mínima (nula, por lo tanto, para lo que está en el interior de ese mundo). Así, idéntico a nada de lo que aparece en un mundo, o (lo que viene a ser lo mismo) absolutamente diferente de todo lo que aparece en él, se puede decir de ese ente que no aparece ahí. No está ahí. Lo cual quiere decir que, en la medida en que su ser está testificado, o sea que está localizado, no lo está ahí, sino en otra parte (en otro mundo).

Dado que este libro tiene menos de 700 páginas, 721 no aparece en él, puesto que de ninguno de los números que se cotejan con su sustancia paginada se puede decir, ni siquiera débilmente, que es idéntico a 721 en cuanto a este libro como mundo.

Esta consideración no es aritmética (ontológica). Ya hemos observado que, después de todo, dos páginas aritméticamente diferenciadas –la 445 y la 446, por ejemplo– pueden, por su aspecto repetitivo y estéril, ser consideradas como trascendentalmente “muy idénticas”

desde el punto de vista del mundo que es el libro. El trascendental puede hacer surgir identidades intramundanas allí donde hay diferencias ontológicas absolutas. Y tanto más cuanto que él juega –allí procede la inteligibilidad de la localización de los entes– sobre grados de identidad: mis dos argumentos son “vecinos”, las páginas 445 y 446 “se repiten”, etcétera.

Pero en lo que concierne a la página 721, no está en el libro en el sentido siguiente: ninguna página es susceptible de ser, fuerte o débilmente, idéntica a la página 721. O incluso: suponiendo que se quiera forzar la página 721 a ser copensable en y por el mundo que es este libro, se podrá decir, a lo sumo, que la medida trascendental de la identidad entre “721” y toda página de este libro-mundo –y consigo misma en particular– es nula (mínima). Se concluirá entonces que el número 721 no aparece en este mundo.

El punto delicado es que es siempre a través de una evaluación de identidad mínima como pronuncio al no-apareciente. No tiene ningún sentido transformar el juicio “Tal ente no está ahí” en juicio de ser. No hay ser del no-ser-ahí. Lo que puedo decir de tal ente, en cuanto a su localización –en cuanto a su situación de ser–, es que su identidad con tal o cual ente de esa situación o de ese mundo es mínima, es decir, según el trascendental de ese mundo, nula. El aparecer, que es la testificación local, o mundana, de un ente, es de parte a parte lógico, o sea relacional. Resulta de ello que el no-apareciente depende de un grado nulo de relación, y nunca de un no-ser puro y simple.

Si supongo a la fuerza una hermosa mujer –digamos, Ava Gardner– en el mundo de las esposas enclaustradas (¿o muertas?) de Barbazul, concluiré que no aparece ahí de la nulidad eventual de su identidad con la serie de esas esposas (su identidad con Sélysette, Ygraine, Melisenda, Bellangère y Aladina tiene por medida el mínimo), y también del grado cero de su identidad con la otra-mujer de la serie –Ariadna–, y no de alguna absurdidad ontológica supuesta de su casamiento con Barbazul. Absurdidad, por lo demás, inmediatamente inventada si Ava Gardner hubiera llegado a jugar el papel de Ariadna en la obra de Maeterlinck, de tal suerte que hubiera sido necesario, según el trascendental del mundo-teatro, pronunciarse, *via* su actuación, sobre el grado de identidad entre “ella” y Ariadna, y por lo tanto sobre su interioridad-apareciente en la versión escénica del cuento. El problema ya fue planteado por la amante de Maeterlinck, Georgette Leblanc, a propósito de la cual uno se pregunta con razón si, y hasta qué punto, es idéntica a Ariadna, puesto que ella reivindicó haber sido su modelo, e incluso

su verdadera creadora, singularmente cuando Ariadna constata (Dukas escribe aquí un aria admirable) que la mayoría de las mujeres no quieren ser liberadas. Identidad tanto más afirmada cuanto que Georgette Leblanc, que era cantante, creó el papel de Ariadna —después de haber sido rechazada para el de Melisenda en la ópera de Debussy, lo cual la hirió profundamente—. Sí, tiene sentido decir que el grado de identidad entre Ariadna (ficción) y Georgette Leblanc (real) es muy elevado.

Por lo cual, finalmente, hubiera podido llegar a plantearse, en una conexión mundana lógicamente instituida entre escritura, amor, música, teatro y cine, la cuestión de un grado de identidad no nulo entre Georgette Leblanc y Ava Gardner. Si no es así en absoluto, es porque, en todo mundo testificado, la identidad trascendental entre Ava Gardner y las mujeres de Barbazul toma el valor mínimo prescrito por ese mundo.

De ello resulta también que hay una diferencia absoluta entre el torero Luis Miguel Dominguín, amante notorio de Ava Gardner, y Barbazul. Al menos en todo mundo testificado, incluso en *La Condesa descalza*, el bellissimo filme de Mankiewicz, donde todo el problema es saber si la belleza de Ava Gardner puede transitar sin perjuicio alguno del torero al conde italiano Torlato-Favrini. La respuesta trascendental del filme es: no. Ella muere. Como veremos, morir no significa nunca sino dejar de aparecer, en un mundo determinado.

6. Conjunción entre dos aparecientes en un mundo

Es un punto crucial de la consistencia de un mundo que sea inmediatamente legible en él lo que sostiene la coaparición de dos entes. ¿Qué significa esta legibilidad? En todo caso, que se deje evaluar la intensidad de aparición de la parte “común” a los dos entes, común en el sentido del aparecer, o sea, lo que dos entes tienen en común en la medida en que están ahí, en ese mundo.

Sumariamente, la investigación fenomenológica o alegórica —tomada aquí como guía subjetiva y no como verdad— discierne de inmediato tres casos.

Caso 1. Dos entes están ahí, en el mundo, según una conexión necesaria de su aparición. Tal es el caso, por ejemplo, de un ente que es parte identificante de otro. Del follaje enrojecido de una viña virgen sobre un muro, en otoño, yo diría que es verosímilmente constitutivo, en ese

mundo otoñal, del ser-ahí “viña virgen”, que dispone en sí, sin embargo, muchas otras cosas, incluso no aparecientes, como sus profundas y tortuosas raíces. En este caso, la medida trascendental de lo que hay en común entre el ser-ahí “viña virgen” y el ser-ahí “follaje-desplegado-enrojecido” es idéntico al valor lógico de aparición de “follaje-desplegado-enrojecido”, puesto que es este el que identifica en el aparecer a aquel. La operación de lo “común” es, de hecho, una suerte de constatación inclusiva. Un ente, en la medida en que está ahí, conlleva la identidad apareciente de otro, que lo despliega en el mundo como su parte, pero del que él realiza la intensidad identificante.

Caso 2. Dos entes se relacionan, en el movimiento logicizado de su aparición, con un mismo tercero, que es el más evidente (el más “grande”) de todos aquellos que constituyen para ambos, desde que coaparecen en ese mundo, una referencia común. Así, esta casa de campo en la tarde de otoño y el follaje ensangrentado de la viña virgen tienen “en común” la franja de piedras, visible, cerca del techo, como materia sorda de la arquitectura, pero también como fondo lagunoso de la planta que se aferra a ella. Se dirá que el muro de la fachada es lo que conjunta máximamente el aparecer general de la viña virgen y el de –tejas y piedras– la casa.

En el caso 1, uno de los dos aparecientes en el mundo del otoño (el follaje rojo) era la parte común de su coaparición con la viña virgen. En el caso presente, ninguno de los dos aparecientes, ni la casa ni la viña, tiene esa función. Un tercer término es máximamente subyacente, en la estabilidad del mundo, a los otros dos, y es el muro pedregoso de la fachada.

Caso 3. Dos entes están situados en un mismo mundo, sin que lo común de su aparición sea, sin embargo, identificable en el aparecer. O también: la intensidad de aparición de lo que es común al ser-ahí de los dos entes es nula (“nula” quiere decir, evidentemente: indexada sobre el valor mínimo –el cero– del trascendental). Por ejemplo: el follaje rojo de la viña virgen, ahí, frente a mí, en el esplendor del día que declina, y bruscamente, detrás de mí, el ruido furioso de una moto que derrapa sobre las piedras. No es que el mundo otoñal se disloque o se separe en dos mundos. Es solamente que, en ese mundo, y según la lógica que asegura su consistencia, la parte común entre el apareciente “follaje rojo” y el apareciente “zumbido de la motocicleta” no aparece. Lo cual quiere decir que toma ahí el valor de aparición míni-

mo, que, siendo su valor mundano el de inaparecer, la medida trascendental de su intensidad de aparición es cero.

Los tres casos, tomados alegóricamente según el ver de una conciencia, pueden objetivarse, independientemente de toda simbólica idealista, de la manera siguiente: o bien la conjunción entre dos seres-ahí, o parte común máxima de su aparición, es medida por la intensidad de aparición de uno de los dos; o bien lo es por la intensidad de aparición de un tercer ser-ahí; o bien, en fin, su medida es nula. Se dirá, en el primer caso, que la conjunción mundana entre los dos entes es *inclusiva* (dado que la aparición de uno porta la del otro). En el segundo caso, se dirá que los dos entes tienen una conjunción mundana *intercalar*. En el tercero, se dirá que los dos entes son *disjuntos*.

La inclusión, la intercalación y la disyunción son tres modos de la conjunción, como operación lógica del aparecer. Se ve claramente la relación que va a establecerse con la medida trascendental de las intensidades de aparición. El muro de la fachada aparece como portado, en su aparecer, por la totalidad visible de la casa y, a la vez, por la viña virgen que lo tapa, lo recorta y lo revela. La medida de su intensidad de aparición es entonces, ciertamente, comparable con la de la casa y la de la viña, comparable en el sentido en que la relación diferencial de las identidades es medida ella misma en el trascendental. De hecho, se puede decir que la intensidad de aparición del muro de piedra en el mundo otoñal es “inferior o igual” tanto a la de la casa como a la de la viña virgen. Es la superficie visible más “grande” que está en esa relación común a los otros dos entes.

Abstractamente, se tiene entonces la situación siguiente. Sean dos entes que están ahí en un mundo. Cada uno tiene un valor de aparición indexado en el trascendental de ese mundo, que es una estructura de orden. La conjunción entre esos dos entes, o parte común máxima de su ser-ahí, es medida ella misma en el trascendental por el valor más grande que sea inferior o igual tanto a una como a la otra de las dos medidas de intensidad inicial.

Puede ocurrir, naturalmente, que ese “valor más grande” sea, de hecho, nulo (caso 3). Eso quiere decir que ninguna parte común del ser-ahí de los dos entes está ahí. La conjunción inaparece: los dos entes son disjuntos.

Cuanto más cercana al valor propio de aparición de dos aparecientes es la medida de la intensidad de aparición de la parte común entre ambos, más está ahí, en el mundo, la conjunción entre los dos entes.

Se tiene un valor intercalar fuerte. Este valor no puede, sin embargo, sobrepasar ninguna de las dos medidas iniciales de intensidad. Si lo alcanza, se tiene el caso 1, o caso inclusivo. La conjunción es “portada” por uno de los dos entes.

En detalle, la cuestión de la conjunción es un poco más complicada, por el hecho de que, como ya hemos observado, los valores trascendentales no miden directamente intensidades de aparición “en sí”, sino diferencias (o identidades). Cuando hablamos del valor de aparición de un ente, designamos en realidad una suerte de inventario sintético de los valores de identidad trascendental entre ese ente y todos los otros entes que aparecen en ese mundo. Yo no diría directamente que la intensidad de aparición de Melisenda, una de las mujeres de Barbazul, es “muy débil” en la ópera de Maeterlinck-Dukas. Diría, más bien, por una parte, que su diferencia de aparición en relación con Ariadna es muy grande (de hecho, Ariadna canta constantemente, y ella casi nunca); por otra parte, que su diferencia de aparición en relación con las otras mujeres (Ygraine, Aladina, etc.) es muy débil, lo cual indistingue, en ese mundo-ópera, su aparición. Aquello de lo que voy a obtener la conjunción depende de esa red diferencial. Así, voy a poder preguntar cuál es la medida de la conjunción entre dos diferencias. Es este procedimiento el que dibuja lo “común” lógico del aparecer.

Sean, por ejemplo, la medida trascendental, muy elevada, de la diferencia entre Melisenda y Ariadna, y la medida, muy débil, de la diferencia entre Melisenda y Aladina. Es seguro que la conjunción, que dispone el término “Melisenda” en una doble diferencia, será muy cercana a la más débil de las dos (la que hay entre Melisenda y Aladina). Lo cual quiere decir, por último, que el orden de magnitud de la aparición de Melisenda en ese mundo es tal que, considerado según su coaparición con Ariadna, está un poco modificado. Por el contrario, la medida trascendental del aparecer de Ariadna es tan envolvente que, si se la considera según su conjunción con cualquiera de las otras mujeres, se la reduce de manera drástica. Porque lo que tiene potencia tiene muy poco en común con lo que aparece débilmente: la debilidad no puede proponer a lo “común” más que su debilidad.

Se podrían también tomar estos recorridos conjuntivos de la cohesión trascendental de los mundos por el lado de la identidad. Si, por ejemplo, se dice que las páginas 445 y 446 de este mundo-libro son casi idénticas (a causa de que repiten el mismo argumento), y si, en cambio, las páginas 446 y 245 son muy débilmente idénticas (porque hay una cesura brutal en la argumentación), la conjunción entre las

dos medidas trascendentales de identidad (445/446 y 446/245) hará aparecer, ciertamente, el más bajo de los valores. Lo cual significará, al fin, que también las páginas 445 y 245 son muy débilmente idénticas.

Todo esto indica que la estabilidad lógica de un mundo despliega redes identitarias (o diferenciales) conjuntas, siendo las conjunciones mismas desplegadas desde el valor mínimo (disyunción) hasta valores máximos (inclusión), pasando por la gama –que depende de la singularidad del orden trascendental– de los valores intermedios (intercalación).

7. Estabilidad regional de los mundos: la envoltura

Retomemos, según nuestro método denominado de fenomenología objetiva, el ejemplo de la disyunción (o sea, la conjunción igual al mínimo de aparecer). En el momento en que estoy perdido en la contemplación del muro que el rojo otoñal de la viña virgen inunda, hay detrás de mí, sobre la grava del camino, una moto que derrapa y cuyo ruido, aunque está ahí en el mundo, sólo se conjunta con mi visión según el valor nulo del aparecer. O: en ese mundo, el ente-ahí ruido-de-la-moto no tiene “nada que ver” con el ente-ahí “rojo-desplegado” de la viña sobre el muro.

Dije, sin embargo: se trata del valor nulo de una conjunción, y no de una dislocación del mundo. El mundo dispone la inaparición en un mundo de algún Uno, sea cual fuere, de los dos seres-ahí, y no la aparición de un ente (la moto) en otro mundo que el que está ya ahí. Es tiempo de dar razón de este punto.

En realidad, la orientación del espacio, fijada por el camino que lleva a la fachada, la alameda que lo bordea, la casa como aquello hacia lo cual conduce ese camino, todo eso envuelve el rojo de la viña, mi mirada (o mi cuerpo), todo lo que detrás, invisible, conduce sin embargo ahí, y finalmente también el ruido de la moto que derrapa. De modo tal que, si me doy vuelta, no es que imagine entre el mundo y el ruido incongruente, que se disjunta del rojo del otoño, una suerte de abismo entre dos mundos. No, no hago más que situar mi atención, polarizada hasta aquí por la viña virgen, en una correlación más vasta, que incluye, a la vez, la casa, el camino, el silencio fundamental del campo, la grava que rechina, la moto...

Por lo demás, es en el movimiento mismo de esta ampliación de la

correlación donde situó el valor nulo de la conjunción entre el ruido de la moto y el esplendor de la viña sobre el muro. Esta conjunción es nula, pero en un fragmento infinito de mundo que domina a sus dos términos, y a muchos otros: este rincón del campo en otoño, con casa, alameda, colinas y el cielo, del que la disyunción entre el motor y el rojo puro se muestra impotente para escindir las nubes. En definitiva, el valor de aparición del fragmento del mundo dispuesto por el cielo y sus nubes, el camino, la casa, es superior al de todos los ingredientes disyuntivos: viña, casa, moto, grava. Y, por eso, la síntesis que de esos ingredientes opera el ser-ahí del rincón del mundo donde se indica la conjunción nula prohíbe que esa nulidad valga como escisión del mundo, lo que quiere decir descomposición de su lógica.

Todo eso no tiene necesidad de mi mirada, de mi conciencia, de mi darme vuelta, que constata la densidad de la tierra bajo la liquidez del cielo. La estabilidad regional del mundo equivale a lo siguiente: dado un fragmento cualquiera de un mundo dado, los entes que están ahí en ese fragmento tienen, cada uno por su propia cuenta, y entre ellos, grados diferenciales de aparición indexados sobre el orden trascendental de ese mundo. Que nada de lo que aparece en ese fragmento, incluyendo las disyunciones (conjunciones de valor nulo), pueda quebrar la unidad del mundo significa que la lógica del mundo asegura la existencia de un valor sintético que subsume todos los grados de aparición de los entes que coaparecen en ese fragmento.

Llamamos “envoltura” de una parte de un mundo al ente que tiene por valor diferencial de aparición el valor sintético apropiado para esa parte.

La existencia sistemática de la envoltura supone que el orden trascendental, dada una colección cualquiera de grados (los que miden la intensidad de aparición de los entes en una parte del mundo), comporta un grado superior o igual a todos los de la colección (los subsume a todos) y que es el más pequeño que tiene esa propiedad (él “ciñe” lo más cercanamente posible la colección de los grados asignados a los diferentes seres-ahí de la parte considerada).

Tal es el caso en la experiencia elemental que nos sirvió de guía. Cuando me doy vuelta para constatar que el ruido de la moto es indudablemente “de ese mundo”, que ahí está su sitio de aparición, aun cuando no tenga ninguna relación con la viña virgen sobre el muro, no tengo ninguna necesidad de convocar al planeta entero, ni al cielo hasta el horizonte, ni tampoco a la curva de las colinas en las lindes de la noche. Me basta con integrar la dominante de un fragmento munda-

no capaz de absorber la disyunción motor / viña roja en la consistencia lógica del aparecer. Ese fragmento (la alameda, algunos árboles, la fachada...) tiene un valor de aparición suficiente como para garantizar la coaparición de los términos disjuntos en el mismo mundo. Se dirá, de ese fragmento, que tiene por valor la envoltura de los entes –en rigor, del grado de aparición de los entes– que constituyen su compleción como ser-ahí. Esa envoltura remite al valor de aparición más pequeño capaz de dominar los de los entes concernidos (la casa, la grava del camino, el rojo de la viña, el ruido de la moto que patina, la sombra de los árboles, etcétera).

En la escena final de la ópera que nos guía, Ariadna, después de haber cortado las ligaduras que sujetan a Barbazul, vencido y mudo, se apresta a partir “allí, donde todavía me esperan”. Le pregunta a las otras mujeres si quieren partir con ella. Todas se rehúsan: Selysette y Melisenda, después de haber dudado; Ygraine, sin darse vuelta siquiera; Bellangère, secamente; Aladina, sollozante. Ellas prefieren su servidumbre junto al hombre. Ariadna apela entonces a la apertura entera del mundo y canta, magníficamente:

La luna y las estrellas iluminan todos los caminos. El bosque y el mar nos llaman desde lejos y la aurora se tiende en la bóveda azul, para mostrarnos un mundo inundado de esperanza.

Es verdaderamente la potencia de la envoltura la que aquí se pone en ejecución, en comparación con los débiles valores conservadores, en el castillo abierto sobre la noche ilimitada. La música aumenta de volumen, la voz de Ariadna domina en el agudo, y todos los otros personajes, Barbazul deshecho, sus cinco mujeres, los campesinos, todos son significados, de manera decisiva y muy cercana, por ese arrebatado lírico que se les dirige. Es eso lo que asegura la consistencia artística de ese final, aun cuando ningún conflicto se resuelva allí, ningún drama llegue a un desenlace, ningún destino se selle. La visitación de Ariadna al castillo de Barbazul habrá servido únicamente para fijar, en la magnificencia del canto, que, más allá de cada figura, de cada destino, más allá de las cosas que perseveran en su aparecer, está aquello que los envuelve y hace de ellos, para siempre, un momento ligado del semblante artístico, un fragmento fascinante de ópera.

8. Conjunción entre un ente-ahí y una región de su mundo

Cuando, habiéndome distraído de la contemplación del muro que el rojo de la viña inunda por el ruido incongruente de una motocicleta que derrapa sobre la grava, me doy vuelta y se reconstituye la unidad global del fragmento de mundo concernido, envolviendo sus ingredientes dispares, trato, en realidad, la conjunción entre el ruido inesperado y la totalidad fragmentaria (la casa, la tarde de otoño) a la cual parecía, en un primer momento, totalmente ajeno. La cuestión fenomenológica es simple: ¿qué vale –en intensidad de aparición– la conjunción, no, como precedentemente, entre el ruido de la moto y otro apareciente singular (el rojo desplegado sobre el muro), sino entre ese ruido y el apareciente global, la envoltura que ya está ahí y es el fragmento de mundo otoñal? La respuesta es que ese valor está supeditado al que mide la conjunción entre el ruido y todos los aparecientes envueltos, tomados uno por uno. Supongamos, por ejemplo, que ya, en la tarde de otoño, se oye regularmente –interrumpido pero siempre recommenzado– el chirrido lejano de una podadera mecánica en el bosque que cubre las colinas. Entonces, el súbito ruido de la moto, cuya conjunción con el rojo de la viña se mide por el cero trascendental, sostendrá, con ese zumbido periódico, una conjunción tal vez débil, pero no nula. E incluso, sin duda, en mi memoria inmediata, se conjuntará esta vez –con un valor nitidamente más elevado– con un pasaje precedente de la moto, sin derrape, rápido, casi olvidado de inmediato, pero que el ruido presente reanima según una combinación que la nueva unidad de ese fragmento de mundo debe envolver.

Ahora bien, la envoltura designa el valor de aparición de una región del mundo como superior a todos los grados de aparición que esa región contiene. Superior, en particular, a todas las conjunciones que ella contiene. Si uno se interroga acerca del valor, en tanto ser-ahí, de la conjunción entre el ruido de la moto que derrapa y el fragmento de otoño dispuesto frente a la casa, deberá considerar, en todo caso, todas las conjunciones singulares (entre el muro y la viña, la moto y la podadera, el segundo y el primer pasaje de la moto...) y plantear que la nueva envoltura es la que es apropiada para todas. Así, deberá ser superior al *mínimum* (a cero), valor de la conjunción entre el ruido y la viña, puesto que el valor de otras conjunciones (la moto y la podadera, por ejemplo) no es nulo, y la envoltura domina a todas las conjunciones locales.

En términos conceptuales, se dirá solamente que el valor de la con-

junción entre un apareciente y una envoltura es el valor de la envoltura de todas las conjunciones locales entre ese apareciente y, tomados uno por uno, todos los aparecientes de la envoltura considerada.

La densidad de la fórmula requiere, sin duda, otro ejemplo. ¿Cuál es, en nuestro mundo-ópera, el valor de la conjunción entre Barbazul y lo que envuelve la serie de sus cinco mujeres (Sélysette, Ygraine, Melisenda, Bellangère y Aladina)? Ese valor depende, evidentemente, de lo que vale la relación de Barbazul con cada una de las cinco mujeres. La tesis de la ópera es que esa relación es casi invariable, sea cual fuere la mujer considerada (es por eso, además, que las cinco mujeres se disciernen con dificultad). Resulta de ello que el valor de la conjunción entre Barbazul y la envoltura serial de la región del mundo –“las mujeres de Barbazul”–, al ser la envoltura de la conjunción entre Barbazul y cada una de ellas, diferirá muy poco, a su vez, del valor medio de esas conjunciones: dado que son vecinas una de la otra, la que las domina “lo más cercanamente posible” –y que es aquí la más elevada entre ellas (la ópera sugiere que es la relación Barbazul / Aladina)– es vecina, a su vez, de todas las otras.

Si tomamos en cuenta, ahora, el fragmento de mundo constituido por las cinco mujeres y Ariadna, la situación se vuelve más compleja. Porque lo que la ópera sostiene, inclusive musicalmente, es que no hay una medida en común entre la conjunción Barbazul / Ariadna y las otras cinco. No se puede ni siquiera decir que esa conjunción es “más fuerte” que las otras cinco. Si ese fuera el caso, la conjunción entre Barbazul y la envoltura de la serie de las seis mujeres se igualaría a la más elevada de las conjunciones locales, la conjunción con Ariadna. Pero, en realidad, en la red diferencial del mundo-ópera, Ariadna y las otras mujeres no están ordenadas, son incomparables. A causa de esto, hay que buscar un término que domine, a la vez, las cinco conjunciones muy vecinas (Barbazul / Sélysette, Barbazul / Melisenda, etc.) y la conjunción incomparable Barbazul / Ariadna. El impulso final de la ópera muestra que ese término es la femineidad como tal, mezcla dialéctica inestable de servidumbre y de libertad. Es esta la que, materializada por la partida de Ariadna y el quedarse de las otras, envuelve todas las conjunciones singulares entre Barbazul y las mujeres, y, finalmente, por la potencia enmarañada de la orquesta, sirve de envoltura a la ópera por entero.

9. La dependencia, medida del vínculo entre dos entes en un mundo

En la introducción de este libro II, hemos anunciado que el sistema de operaciones compuesto por el mínimum, la conjunción y la envoltura era fenomenológicamente completo. Ese principio de la completitud equivale a suponer que toda relación lógica en el aparecer, todo mundo de la consistencia del ser-ahí, es derivable a partir de las tres operaciones fundamentales.

La fenomenología objetiva, que nos sirve de principio de exposición, un poco como la lógica de Aristóteles le sirve a Kant en la *Crítica de la razón pura*, presta mucha atención a las relaciones de causalidad o de dependencia del tipo: si tal apareciente está en el mundo con un fuerte grado de existencia, entonces tal otro apareciente insiste ahí por igual. O, por el contrario: si tal ente-ahí se manifiesta, le prohíbe a tal otro que insista en el mundo. Y, finalmente, si Sócrates es un hombre, es mortal. Así, la potencia coloreada de la viña virgen sobre el muro debilita, en lo tocante al color, la donación calcárea del muro de la fachada. O también: la intensidad de la presencia de Ariadna impone, por contraste, cierta monotonía del canto de las cinco mujeres de Barbazul.

¿Se puede exhibir el soporte de este tipo de conexión –causalidad física o, en lógica formal, implicación– a partir de las tres operaciones que constituyen el álgebra trascendental? La respuesta es positiva.

Vamos a introducir una operación trascendental derivada, la *dependencia*, que servirá de soporte a las conexiones causales en el aparecer y a la célebre implicación de la lógica formal. *La “dependencia” de un apareciente B respecto de otro, A, es el apareciente de intensidad más fuerte que uno puede conjuntar con el segundo permaneciendo más acá de la intensidad del primero. La dependencia es así la envoltura de los entes-ahí cuya conjunción con A es de medida menor a la de B.* Cuanto más fuerte es la dependencia de B respecto de A, más grande es esa envoltura. Lo cual quiere decir que hay entes cuyo grado de aparición, en el mundo considerado, es muy elevado, y cuya conjunción con A permanece, sin embargo, inferior a B.

Consideremos la viña roja sobre el muro y la casa en el sol poniente. Es claro, por ejemplo, que el muro de la fachada, conjuntado con la viña que se aferra a él, produce una intensidad que permanece inferior a la de la casa entera. Por consiguiente, ese muro entrará en la dependencia de la casa respecto de la viña virgen. Pero también, la

inclinación dorada de las tejas por encima de la viña: su conjunción coloreada con la viña no es nula y permanece incluida en, y por lo tanto inferior a, la identidad de aparición de la casa entera. La dependencia de la casa respecto de la viña envolverá esos dos términos (el muro, el techo) y muchos otros. Es así como incluso el chirrido lejano de la podadera formará parte de ella. Porque, como hemos dicho, su conjunción con el rojo de la viña era igual al *mínimum*, y el *mínimum*, medida del inapareciente, es seguramente inferior al valor de aparición de la casa.

De hecho, por una razón que la formalización esclarecerá de manera muy directa, la dependencia del ente-ahí “casa” respecto del ente-ahí “viña virgen roja” será la envoltura del mundo otoñal entero.

¿Es pertinente la palabra “dependencia”? Indudablemente, ya que si un ente B depende “fuertemente” de A, lo cual quiere decir que la medida trascendental de la dependencia es elevada, es porque se puede conjuntar con A “casi” el mundo entero, permaneciendo todavía más acá del valor de aparición de B. En suma, si algo bastante general vale para A, entonces vale *a fortiori* para B, visto que B es mucho más envolvente que A. Así, lo que vale (en términos globales de aparecer) para la viña virgen –se la ve de lejos, está bañada por los reflejos de la tarde, etc.–, vale también con toda seguridad para la casa cuya dependencia respecto de la viña es muy elevada (de hecho, máxima). “Dependencia” significa: la situación predicativa o descriptiva de A vale poco más o menos para B, puesto que el valor trascendental de la dependencia es elevado.

Se esperarán, por vía de consecuencia, propiedades evidentes de la dependencia. En particular, que la dependencia de un grado de intensidad respecto de sí mismo sea máxima, dado que, al ser la situación predicativa de un ente A *absolutamente* la suya, el valor de esa dependencia “tautológica” debe, imperativamente, ser máximo. La exposición formal deducirá esta propiedad, y algunas otras, del solo concepto de dependencia.

Además de la dependencia, otra derivación capital concierne a la negación. Por cierto, hemos introducido una medida del inapareciente como tal, el *mínimum*. Pero, ¿estamos en condiciones de derivar, a partir de nuestras tres operaciones, con qué pensar qué es, en un mundo, la negación de un ente-ahí de ese mundo? La pregunta amerita, por sí misma, un desarrollo completo.

10. El reverso de un apareciente en un mundo

Vamos a mostrar que, dado el grado de aparición de un ente, se puede definir el reverso de ese grado, y por lo tanto el soporte de la negación lógica, o negación *en el aparecer*, como simple consecuencia de las tres operaciones fundamentales.

¿Qué es, primero, un grado de aparición “exterior” a un grado dado? Es un grado cuya conjunción con el grado dado es igual a cero (al *mínimum*). Por ejemplo: el grado de aparición del ruido de la moto en relación con el del rojo de la viña virgen.

¿Qué es, ahora, la región del mundo exterior a un apareciente dado? Es la que reúne a todos los aparecientes cuyo grado de aparición es exterior al grado de aparición del ente-ahí inicial. Así, en relación con el rojo sobre el muro otoñal, la colección dispar que componen los grados del ruido de la moto que derrapa, los árboles sobre la colina detrás de mí, el chirrido periódico de la podadera, tal vez incluso la blancura de la grava o la forma, inmediatamente desdibujada, de una nube, etcétera. Pero no pertenecen a la misma región, sin duda, el muro pedregoso, demasiado intrincado con la viña, ni las tejas del techo que el sol poniente dora apenas más arriba: esos datos no son “sin relación” con el color de la viña, su conjunción con él no es nula.

Y, en fin, una vez dado el conjunto heteróclito de los entes que están ahí, en el mundo, pero no tienen nada en común, en cuanto a su aparecer, con la viña escarlata, ¿qué es lo que produce la síntesis de sus grados de aparición y domina, lo más cercanamente posible, todas sus medidas? Es la envoltura de ese conjunto, o sea el ente cuyo grado de aparición es superior o igual a todos los de los entes ajenos, fenomenológicamente, al ente inicial (en este caso, la viña virgen). Esa envoltura prescribirá precisamente el reverso de la viña virgen, en el mundo “una tarde de otoño en el campo”.

*Se llama “reverso” del grado de aparición de un ente-ahí en un mundo a la envoltura de la región del mundo constituida por todos los entes-ahí cuya conjunción con el primero toma el valor cero (el *mínimum*).*

Dado un apareciente en el mundo (la grava, los árboles, la nube, el chirrido de la podadera...), su conjunción con la viña escarlata es siempre trascendentalmente mensurable. Siempre se sabe si ella vale o no el *mínimum*, *mínimum* cuya existencia es requerida por todo orden trascendental. Y, en fin, dados todos los entes cuya conjunción con la viña es nula, la existencia de la envoltura de esa región singular del

mundo está asegurada por el principio de estabilidad regional de los mundos. Ahora bien, esa envoltura es, por definición, el reverso de la viña escarlata. Por lo tanto, se ve que la existencia del reverso de un ente es realmente una consecuencia lógica de los tres datos fundamentales del ser-ahí: minimalidad, conjunción y envoltura.

Es notable que aquello que va a soportar la negación, en el orden del aparecer, sea la primera consecuencia de las operaciones trascendentales, y en modo alguno un dato primero. La negación, bajo la forma ampliada y “positiva” de la existencia del reverso de un ente, es un resultado. Se puede decir que, desde que es propio del ser serlo de ser-ahí, y por ende aparecer como sostenido por una lógica de un mundo, se sigue que el reverso de un ente existe, en el sentido en que existe un grado de aparición “contrario” al suyo.

Vale la pena mantenerse, otra vez, lo más cerca posible de esta derivación.

Sea el personaje de Ariadna, en el final de *Ariadna y Barbazul*, cuando ella parte solitaria, ya que las otras mujeres han rehusado ser liberadas del vínculo de amor y de esclavitud que las fija a Barbazul. ¿Cuál es, en ese momento del mundo-ópera, el reverso de Ariadna? Barbazul, fascinado más que nunca por la espléndida libertad de aquella a la que no pudo sojuzgar, se mantiene en un silencio del que se puede sostener que es interior al esplendor del canto femenino, de tal modo que el valor de la conjunción Barbazul / Ariadna no es, ciertamente, nulo. El de la conjunción con los campesinos de los alrededores, que capturaron y liberaron a Barbazul, que no obedecen más que a Ariadna y le dicen: “Señora, verdaderamente, usted era demasiado bella, no era posible...”, no es tampoco igual a cero. La Nodriza es como una parte exótica de Ariadna, su cuerpo sin concepto. De hecho, en el momento de la propuesta extrema de libertad, cuando Ariadna canta: “Miren, la puerta está abierta y el campo tiene tonos azulados”, las que no tienen nada subjetivamente en común con Ariadna, las que componen su exterior, su “fondo” femenino absolutamente heterogéneo, son las mujeres de Barbazul, que piensan la relación con el hombre sólo en las categorías de la conservación y de la identidad. Ellas manifiestan su extrañeza radical ante el imperativo al que Ariadna somete al nuevo mundo femenino —el que, contemporáneamente a Freud, se abre a principios del siglo XX, ya que la ópera es de 1906—. La manifiestan por el rechazo, por el silencio o por la angustia. Es entonces claro, musicalmente, que en el reverso del canto triunfal de Ariadna, con el que se identifican, paradójicamente, los hombres (los campesinos y Barbazul), está el grupo de

la cinco mujeres: Ygraine, Melisenda, Bellangère, Sélysette y Aladina. Y, como la envoltura del grupo de las cinco mujeres está dado –ya lo hemos dicho– por el grado de existencia de Aladina, levemente superior al grado de las otras cuatro, podemos concluir: en ese mundo, al final de la ópera, el reverso de Ariadna es Aladina.

La prueba nos es proporcionada por la puesta en escena de esta negación preferencial. Cito el final mismo del libreto:

ARIADNA: ¿me voy a ir sola, Aladina?

Al oír estas palabras, Aladina corre hacia Ariadna, se arroja en sus brazos y, entre sollozos convulsivos, la mantiene un largo rato y afiebradamente enlazada.

Ariadna la besa a su vez y, separándose lentamente bañada en lágrimas:

Quédate también, Aladina... Adiós, sean felices...

Ella se aleja, seguida por la Nodriz. – Las mujeres se miran, luego miran a Barbazul que levanta lentamente la cabeza. – Un silencio.

Se ve que el mundo-ópera alcanza su borde de silencio, o de esplendor justo antes del silencio, cuando la soledad de esta mujer, Ariadna, se separa bañada en lágrimas de su reverso femenino.

Dukas, que escribió sobre su ópera una nota extraña, vagamente sarcástica, publicada en 1936 –después de su muerte–, tenía una conciencia totalmente precisa de que el grupo de las cinco mujeres de Barbazul constituía el negativo de Ariadna. La relación de Ariadna con esas mujeres, escribe, es “clara si se quiere concebir que reposa sobre una oposición *radical* [subrayado en el texto], y que todo el tema está basado en la confusión de Ariadna entre su propia necesidad de libertad en el amor y la poca necesidad que experimentan al respecto sus compañeras, esclavas natas del deseo de su opulento torturador”. Y agrega, a propósito de la escena final que acabamos de citar: “Es allí donde la oposición absoluta entre Ariadna y sus compañeras se volverá patética por el derrumbamiento del sueño de libertad que ella había tenido por todas”.

Que Aladina sintetiza ese reverso femenino de Ariadna, esa negación latente absoluta, es lo que Dukas dirá en una forma apropiada a los efectos del arte musical: Aladina es –escribe efectivamente–, en el momento de la separación, “la más conmovedora”.

11. Existe un grado máximo de aparición en un mundo

Es una consecuencia que combina la existencia (axiomática) de un *mínimum*, encargado de medir la no aparición de un ente en un mundo, y la existencia (derivada) del reverso de un grado trascendental cualquiera. ¿Qué puede medir, efectivamente, el grado de aparición que es el reverso del grado mínimo? ¿Qué vale el reverso del inapareciente? Y bueno, vale el apareciente como tal, el apareciente indubitable, en resumen, aquello cuyo ser-ahí en el mundo está absolutamente verificado. Tal grado es necesariamente máximo. Porque no se podría tener un grado de aparición superior al que valida la aparición como tal.

El *máximum trascendental* se atribuye al ente que está absolutamente ahí.

Por ejemplo, el número 1003 inaparece en cuanto a la paginación de este libro. Su valor trascendental en el mundo “páginas de este libro” es nulo. Si se busca el reverso de esta medida, se encontrarán, primero, todas las páginas que están efectivamente en este libro y cuya conjunción con la página 1003 es, en consecuencia, ciertamente nula (no pueden contar lo mismo que esa página, contradecirlo, recortarlo, etcétera). Pero, ¿qué es lo que envuelve a todos los números de las páginas del libro? Su “número de páginas”, que es, en realidad, el número asignado a su última página. Supongamos que sea 670. Entonces se ve, claramente, que el reverso del mínimo de aparición, asignado como “cero-en-cuanto-al-libro” al número 1003, no es otro que 670, número máximo de las páginas del libro. De hecho, 670 es “el número del libro” en el sentido en que todo número inferior o igual a 670 marca una página. Es el *máximum trascendental* de la paginación y el reverso del *mínimum*, que indexa todo número que no está en el libro (de hecho, todo número superior a 670).

La existencia de un *máximum* (deducida aquí como reverso del *mínimum*) es un principio mundano de estabilidad. El aparecer nunca es indefinidamente enmendable, no hay ascensión infinita hacia la luz del ser-ahí. El *máximum* de aparición distribuye a los entes que le son indexados la calma y la certeza uniforme de su mundanidad.

Es así también porque no hay Universo, solamente mundos. En cada mundo, la existencia inmanente de un valor máximo para los grados trascendentales signa que *ese* mundo no es nunca *el* mundo. La potencia de localización de un mundo está determinada: si un múltiple aparece en ese mundo, hay un grado absoluto de esa aparición, y ese grado marca, para un mundo, lo absoluto del ser-ahí.

12. ¿Qué es el reverso del grado máximo de aparición?

Este punto se esclarece mejor con la exposición formal que está más adelante (cf. los números 9 y 10 de la sección 3) que con los artificios fenomenológicos. Lo que es interesante es entrar en el problema por la observación siguiente: la conjunción entre el *máximum*, cuya existencia acabamos de establecer, y un grado trascendental cualquiera es igual a ese grado. Que el reverso del *máximum* sea el *mínimum* no es más que una consecuencia de esta afirmación.

Sea el mundo “fin de la tarde otoñal en el campo”. El grado de aparición máximo mide la aparición como tal, o sea el mundo entero en tanto que hace que una medida del aparecer sea. Se puede decir que el grado máximo fija el “ahí” del ser-ahí en su certeza fija. Es la medida, en suma, de la envoltura otoñal de la escena entera, su aparecer absoluto, sin el recorte de ningún testigo. Lo que los poetas intentan nombrar como cualidad “atmosférica” del paisaje, o los pintores como tonalidad general, subsume las gradaciones singulares del colorido y la repetición de las luces.

Es evidente que lo que la generalidad envolvente tiene en común con un ente-ahí singular del mundo es justamente que ese ente está ahí, con la intensidad propia de su aparecer. Así, el rojo de la viña, al que el sol declinante golpea horizontalmente, es una figura intensa del mundo. Pero si se relaciona esa intensidad con la de la escena otoñal entera, que la incluye, si se la conjunta con esa fuente total del aparecer, no se hace más que identificarla, repetirla, restituirla a ella misma. Es entonces indudablemente cierto que la conjunción entre una intensidad singular de aparición y la intensidad máxima reestablece la primera intensidad. Conjuntada con el otoño, la viña es su rojo ya-ahí como “viña-en-otoño”.

Asimismo, en el final de la ópera, sabemos que la femineidad-canto que se desprende de Ariadna, en las capas musicales, después del triste “Sean felices” que ella lega a la servidumbre voluntaria de las otras mujeres, es medida suprema del aparecer artístico en ese mundo-ópera. De tal modo que, relacionadas con este elemento que envuelve a todos los componentes dramáticos y estéticos del espectáculo, conjuntadas con su trascendencia, que el timbre extático y sordo de la orquesta porta, las mujeres, Ariadna, Barbazul, no son más que repetición cautiva de su propia identidad-ahí, material esparcido para una supremacía global al fin declarada.

La ecuación *La conjunción entre el máximo y un grado es igual a*

ese grado es, por lo tanto, fenomenológicamente límpida. Pero, entonces, va de suyo que el reverso de la medida suprema —el grado trascendental máximo— es el inapareciente. Puesto que este reverso no debe tener, por definición, nada en común con aquello de lo cual es el reverso, su conjunción con el máximo debe ser nula. Pero esa conjunción, como acabamos de ver, no es otra que él mismo. Es entonces él, cuyo grado de aparición en el mundo es nulo, el que inaparece en ese mundo.

¿Cómo algo, sea lo que fuere, de la ópera, podría no tener ninguna relación con la extática final, cuando justamente todos los ingredientes de la ópera —temas, voces, significaciones, personajes— se relacionan con ella y hacen insistir allí su identidad latente? Sólo aquello que, en esta ópera, no apareció nunca, puede tener con su final una conjunción igual a cero. Y, por ende, el único grado trascendental apto para cifrar el reverso de los cielos abiertos en ese momento por la orquesta de Dukas es, indudablemente, el grado mínimo.

Así, es certero que, en un trascendental cualquiera, el reverso del máximo es el mínimo.

SECCIÓN 2

Hegel

1. Hegel y la cuestión del Todo

Hegel es, sin duda alguna, el filósofo que llevó más lejos la interiorización de la Totalidad en el más mínimo movimiento del pensamiento. Se podría sostener que, allí donde tomamos nuestro punto de partida de una teoría trascendental de los mundos al decir: “No hay Todo”, Hegel asegura el de la odisea dialéctica al plantear: “No hay sino el Todo”. Es de máximo interés examinar las consecuencias de un axioma tan radicalmente opuesto al axioma inaugural de este libro. Pero ese interés no puede residir en la simple comparación exterior o en la confrontación de los resultados. Lo que es decisivo es seguir la idea hegeliana en su movimiento, o sea en el momento en que dirige explícitamente el método del pensamiento. Sólo ese seguimiento autoriza que, en nombre de la dialéctica materialista, le hagamos justicia a nuestro padre: el maestro de la dialéctica “idealista”.

En nuestro caso, la inexistencia del Todo fragmenta la exposición en conceptos que, por más encadenados que estén, desembocan todos en que las situaciones, o los mundos, son disjuntos, o en que no hay verdad sino local. Todo eso culmina en la cuestión compleja de la pluralidad de las verdades eternas, que es la de la pluralidad (infinita) de los cuerpos subjetivables en la pluralidad (infinita) de los mundos. Para Hegel, la totalidad como realización de sí misma es la unidad de lo Verdadero. Lo Verdadero es “el devenir de sí mismo” y debe ser pensado “no solamente como sustancia, sino también, y al mismo tiempo, como sujeto”. Eso es decir que lo Verdadero reúne sus determinaciones inmanentes –las etapas de su despliegue total– en lo que Hegel llama “la Idea absoluta”. Así como la dificultad, para nosotros, es la de no caer en el relativismo (puesto

que hay verdades),³ en el caso de Hegel, dado que para él la verdad es el Todo, la dificultad es la de no caer, ya sea en la mística (subjetiva) de lo Uno, ya en el dogmatismo (objetivo) de la Sustancia. De la primera, que tiene a Schelling por nombre principal, Hegel dirá que aquel “que quiere encontrarse en lo absoluto sólo más allá e inmediatamente no tiene ante sí, como conocimiento, nada más que el negativo vacío, el infinito abstracto”. Del segundo, que tiene a Spinoza por nombre principal, dirá que es “un pensar exterior”. Ciertamente, la “visión verdadera y simple” de Spinoza —a saber, que “la determinación es negación”— “funda la unidad absoluta de la sustancia”. Spinoza vio perfectamente que todo pensamiento debe presuponer el Todo como aquello que contiene en sí mismo, por negación de sí, las determinaciones. Pero le faltó la absolutidad *subjetiva* del Todo, que es la única que garantiza la inmanencia integral: “Su sustancia no contiene en sí misma la forma absoluta, y el conocer de esa sustancia no es un conocer inmanente”.

El desafío hegeliano se sostiene, finalmente, en tres principios.

— No hay verdad sino del Todo.

— El Todo es despliegue de sí y no absolutidad-una exterior al sujeto.

— El Todo es advenimiento inmanente de su propio concepto.

Eso significa que el pensamiento del Todo es la efectuación del mismo Todo. Y, en consecuencia, lo que exhibe el Todo en el pensamiento no es otra cosa que el camino del pensamiento, o sea su método. Hegel es el pensador metódico del Todo. Sobre este punto cierra su inmenso libro metafísico-ontológico, la *Ciencia de la Lógica*:

El método es el concepto puro que sólo se relaciona consigo mismo; es, en consecuencia, la *relación simple consigo mismo que es ser*. Pero ahora es también ser *lleno*, el *concepto que se comprende a sí mismo*, el ser como totalidad *concreta*, a la vez pura-y-simplemente *intensiva*. —Con respecto a esta idea, hay que mencionar aún, para concluir, que en ella, *en primer lugar*, la *ciencia lógica* comprendió su propio concepto. En el *ser*, es decir, en el comienzo de su *contenido*, su concepto aparece como un saber exterior a ese mismo [contenido], en reflexión subjetiva. Pero, en la idea del conocer absoluto, el concepto se convirtió en su contenido propio. La idea es en sí misma el concepto puro, que se tiene a sí mismo por objeto y que, en tanto para sí como objeto, recorre la totalidad de sus determinaciones, se elabora hasta el todo de su realidad, hasta el sistema de la Ciencia, y, al mismo tiempo, termina por incluir esta comprensión de sí mismo, o sea por superar su

posición como contenido y objeto, y por conocer el concepto de la Ciencia.”

Este texto requiere, a mi entender, tres observaciones.

1) Contra la idea (que es la mía) de una filosofía que está siempre bajo la condición de verdades exteriores (matemáticas, poéticas, políticas, etc.), Hegel lleva hasta el colmo la idea de una autonomía incondicionada de la especulación: “el concepto puro que sólo se relaciona consigo mismo” hace caer de inmediato, en su forma simple (y vacía), la categoría inicial, la del ser. Poner a la filosofía bajo la autonomía inmanente del Todo es también hacer posible y necesaria su autofundación, puesto que ella debe ser la exposición del Todo, idéntica al Todo como exposición (de sí).

2) No obstante, el movimiento de esta autofundación va desde la exterioridad (aparente) hasta la interioridad (verdadera). Puesto que el comienzo no es todavía el Todo, parece ajeno al concepto: “En el ser [...], su concepto aparece como un saber exterior”. Pero, por subsumiciones sucesivas, el pensamiento se apropia del movimiento del Todo como su ser propio, como su identidad: “en la idea del conocer absoluto, el concepto se convirtió en su contenido propio”. La idea absoluta es “en sí misma el concepto puro, que se tiene a sí mismo por objeto y que [...] recorre la totalidad de sus determinaciones [...], hasta el sistema de la Ciencia”. Además, la idea no es solamente la exposición de ese sistema, sino que es su reflexión acabada: termina “por conocer el concepto de la Ciencia”.

Se ve aquí que el axioma del Todo conduce a una figura del pensamiento como saturación de las determinaciones conceptuales, desde el exterior hacia el interior, desde la exposición hacia la reflexión, desde la forma hacia el contenido, a medida que, como dice Hegel, se obtiene el “ser lleno” y “el concepto que se comprende a sí mismo”. Esto se opone absolutamente a las consecuencias axiomáticas e igualitarias de la ausencia del Todo. Para nosotros, es imposible jerarquizar los mundos o saturar la diseminación de los entes-múltiples. Para Hegel, el Todo es también una norma: evalúa el punto en que está el pensamiento acerca de él, configura la Ciencia como sistema.

Compartimos con Hegel, por cierto, la convicción de una identidad entre el ser y el pensamiento. Pero, para nosotros, esta identidad es una ocurrencia local y no un resultado totalizado. Compartimos también con Hegel la convicción de una universalidad de lo Verdadero. Pero, para nosotros, esta universalidad se ve cerciorada por la singu-

laridad de los acontecimientos-de-verdad, y no por el hecho de que el Todo sea la historia de su reflexión inmanente.

3) La primera expresión de Hegel es “el ser como totalidad concreta”. El axioma del Todo equivale a distribuir el pensamiento entre la universalidad puramente abstracta y lo “pura-y-simplemente intensivo” que caracteriza a lo concreto, entre el Todo como forma y el Todo como contenido interiorizado. El teorema del Todo equivale, como veremos, a distribuir el pensamiento de un modo totalmente diferente, según una demarcación de tres términos: el pensamiento de lo múltiple (ontología matemática), el pensamiento del aparecer (lógica de los mundos) y el pensamiento-verdadero (procedimientos post-acontecimentales portados por un cuerpo-sujeto).

La triplicidad es también, por cierto, un gran motivo hegeliano. Pero es lo que podríamos denominar la tríada del Todo: lo inmediato, o cosa-según-su-ser; la mediación, o cosa-según-su-esencia; la superación de la mediación, o cosa-según-su-concepto. O también: el comienzo (el Todo como puro borde del pensamiento), la paciencia (el trabajo negativo de interiorización) y el resultado (el Todo en sí y para sí).

La tríada del no-Todo, que es la nuestra, se enunciará: multiplicidades indiferentes, o desvinculación ontológica; mundos del aparecer, o vinculación lógica; procedimientos de verdad, o eternidad subjetiva.

Hegel observa que el pensamiento completo de la tríada del Todo constituye cuatro, ya que el Todo mismo, como inmediato-del-resultado, está aún más allá de su construcción dialéctica. Del mismo modo, para que las verdades (tercer término, el pensamiento) suplementen a los mundos (segundo término, la lógica) cuyo múltiple puro es el ser (primer término, la ontología), nosotros necesitamos una causa evanescente, que es exactamente lo contrario del Todo: un esplendor abolido, al que denominamos el acontecimiento, y que es el cuarto término.

2. Ser-ahí y lógica del mundo

Hegel piensa con una agudeza muy particular la correlación entre la exteriorización local del ser (el ser-ahí) y la lógica de la determinación como figura coherente de la situación de ser. Es uno de los primeros momentos dialécticos de la *Ciencia de la Lógica*, uno de los que fijan el estilo del pensamiento.

¿Qué es, ante todo, el ser-ahí? Es el ser determinado por su acopla-

miento con lo que no es él. Exactamente como, para nosotros, el ente múltiple se separa de su puro ser desde el momento en que es asignado a un mundo, el ser-ahí, para Hegel, “no es simple ser, sino ser-ahí”. Se establece entonces una distancia entre el ser puro (el “simple ser”) y el ser-ahí, distancia que equivale a que el ser es determinado por lo que, en él, no es él, o sea por el no-ser: “Según su devenir, el ser-ahí es en general ser con un no-ser, pero de tal modo que ese no-ser es asumido en unidad simple con el ser; el ser-ahí es ser determinado en general”. El paralelo puede proseguirse. Para nosotros, desde que está planteado, ya no solamente en la rigidez matemática de su ser múltiple, sino también en y por su localización mundana, el ente se da como otro que él mismo y, a la vez, como otro que otros. De allí la necesidad de una lógica que integre y dé consistencia a estas diferenciaciones. Para Hegel, la llegada inmanente de la determinación —es decir, de la negación especificada para un ser-ahí— hace que el ser-ahí devenga ser-otro. El texto es aquí totalmente notable:

El no-ser-ahí no es pura nada, ya que es una nada *como nada del ser-ahí*. Y esta negación es tomada del mismo ser-ahí, pero en él está unificada con el ser. En consecuencia, el no-ser-ahí es él mismo un ser, es *no-ser-ahí ente*. Pero un no-ser-ahí ente es él mismo ser-ahí. Al mismo tiempo, sin embargo, *este segundo ser-ahí* no es ser-ahí de la misma manera que antes, ya que es también indudablemente no-ser-ahí, ser-ahí como no-ser-ahí, ser-ahí como la nada de sí mismo, de tal suerte que esa nada de sí mismo sea igualmente ser-ahí. — O el ser-ahí es esencialmente *ser-otro*.

Por supuesto, que el ser-ahí sea “esencialmente ser-otro” obliga a una disposición lógica que va a conducir, *via* la dialéctica ejemplar del ser-para-otra-cosa y del ser-en-sí, al concepto de realidad. La realidad es, en efecto, el momento de la unidad del ser-en-sí y del ser-otro, o incluso el momento en que el ser determinado tiene en sí mismo el soporte de ser de toda diferencia en relación con el otro, lo que Hegel denomina el ser-para-otra-cosa. También para nosotros el ente “real” es aquel que, al aparecer localmente (en un mundo), es a la vez su identidad-múltiple —la que la ontología racional piensa— y los grados diversos de su diferencia en relación con los otros entes del mismo mundo. Así, convenimos con Hegel en que el momento de la realidad del ente es aquél en que el ser, efectuado localmente como ser-ahí, es tanto identidad consigo mismo y con los otros como diferencia en relación consigo mismo y con los otros. Es excelente la fórmula de

Hegel que declara: “El ser-ahí como realidad es la diferenciación de sí mismo en ser-en-sí y ser-para-otra-cosa”.

Que la regulación de todo, en fin, sea una lógica —la lógica de la efectividad del ser— es lo que el título del libro de Hegel basta para probar, como también la afirmación según la cual, a partir del ser-ahí, “la determinidad no se separará más del ser”, porque —es el punto decisivo— “lo verdadero que se encuentra en lo sucesivo en el fundamento es esa unidad del no-ser con el ser”. Y para nosotros, en efecto, en la lógica (trascendental) del aparecer de los entes, lo que se expone al pensamiento es un juego reglado del ser-múltiple “en sí” y de su diferenciación variable. La lógica, en tanto consistencia del aparecer, organiza la unidad aleatoria, bajo la ley del mundo, de la matemática de lo múltiple y de la evaluación local de sus relaciones tanto consigo mismo como con los otros.

Observemos que hubiéramos podido tomar como soporte comparativo la dialéctica del fenómeno, en lugar de la del ser-ahí. Contrariamente a nosotros, en efecto, Hegel no identifica el ser-ahí (determinación inicial del ser) con el aparecer (que es, para él, una determinación de la esencia). Sin embargo, la constricción lógica que lleva del ser-ahí a la realidad es prácticamente la misma que la que lleva del aparecer a la “relación esencial”. Así como nosotros planteamos que la legislación lógica del aparecer es constitución de la singularidad de un mundo, Hegel plantea:

- 1) que la esencia aparece y deviene apariencia real;
- 2) que la ley es el aparecer esencial.

La idea es muy profunda, y nos inspiramos de ella. Hay que comprender, a la vez, que el aparecer, aunque contingente con respecto a la composición-múltiple del ente, es absolutamente real, y que la esencia de ese real es puramente lógica.

Sin embargo, contrariamente a Hegel, no planteamos que exista un “reino de las leyes”, menos aún que “siendo el mundo en y para sí, es la totalidad de la existencia; no hay nada fuera de él”. Para nosotros, es propio de la esencia de un mundo no ser la totalidad de la existencia y soportar la existencia de una infinidad de otros mundos fuera de él.

3. Hegel no puede admitir una determinación mínima

Para Hegel, no podría haber ni determinación mínima (o nula) de la identidad entre dos entes, ni diferencia absoluta entre dos entes. En

este punto, entonces, es la doctrina exactamente opuesta a la nuestra, que articula la diferencia intramundana absoluta entre dos entes con la medida “nula” de su identidad. Esta oposición entre la lógica de la dialéctica idealista y la lógica de la dialéctica materialista es esclarecedora porque es constructiva, como lo es para Hegel toda oposición (*Gegensatz*). La oposición no es para él, efectivamente, nada menos que “la unidad de la identidad y de la diversidad”.

La cuestión de un mínimo de identidad entre dos entes, o de un ente consigo mismo, no podría tener sentido para un pensamiento que asume el Todo, puesto que, si hay el Todo, no hay no-apareciente como tal. Un ente puede no aparecer en un mundo determinado, pero no es pensable que no aparezca en el Todo. Por eso Hegel insiste siempre en la inmanencia y la proximidad de lo absoluto en un ente cualquiera. Lo cual quiere decir: el ser-ahí de todo ente es tener que aparecer como momento del Todo. Para Hegel, el aparecer no es nunca mensurable por cero.

Ciertamente, puede ser de intensidad variable. Pero hay siempre, por debajo de esta variación del aparecer, una determinación fija que afirma la cosa como tal según el Todo.

Vean este texto, a la vez nítido y sutil, consagrado a la magnitud:

Habitualmente, se define una magnitud como algo que se puede *aumentar* o *disminuir*. Pero aumentar quiere decir hacer más *grande* algo, disminuir, hacerlo menos *grande* — y el más se resuelve de nuevo, de la misma manera, en *más grande*, y el menos en *menos grande*. Aquí se encuentra una *diferencia* de la magnitud en general en relación consigo misma, y la magnitud sería entonces aquello cuya magnitud se puede cambiar. La definición se revela inepta, por la razón de que se utiliza, en ella, la determinación misma que debía ser definida. Sin embargo, en esta expresión imperfecta, no hay que desconocer el momento capital, que importa; quiero decir, la indiferencia del cambio, que reside en que en su concepto mismo se encuentra su propio más / menos, su indiferencia en relación consigo mismo.

La dificultad proviene aquí, directamente, de la inexistencia de un grado mínimo que permita determinar lo que tiene una magnitud efectiva. Hegel se ve obligado a plantear, entonces, que la esencia del cambio de magnitud es la Magnitud como elemento “en sí” del cambio. O incluso: lo más lejos posible de arraigarse en la prescripción localizada de un *mínimum*, los grados de intensidad (el más y el menos) son la superficie del cambio como potencia inmanente del

Todo en cada cosa. En lo que me concierne, subordino la aparición como tal a la medida trascendental de las identidades entre un ente y todos los otros que están ahí, en un mundo determinado, mientras que Hegel, por su parte, subordina esa medida (el más / menos, *Mehr / Minder*) a la absolutidad del Todo, que regla en cada cosa su cambio y la eleva al concepto.

Para mí, el grado de aparición de un ente tiene su real en la minimalidad (el cero), que es lo único que autoriza que se considere su magnitud. Para Hegel, por el contrario, el grado tiene su real en el cambio (cualitativo) que verifica el Todo, y no hay, por lo tanto, un mínimo de identidad concebible.

Hegel tampoco va a estar de acuerdo en que existe en todo mundo una diferencia absoluta entre entes (en el sentido de una medida nula de la identidad intramundana de esos entes o de un grado mínimo de identidad de su ser-ahí). Él llama a esta tesis (a sus ojos, falsa) “la proposición de la diversidad”, que se enuncia: “no hay dos cosas que sean perfectamente iguales”. A su entender, la esencia de esa proposición es producir su propia “disolución y nulidad”. He aquí la demostración:

Allí se encuentra también la disolución y nulidad de *la proposición de la diversidad*. Dos cosas no son perfectamente iguales; así, son iguales y desiguales al mismo tiempo: iguales por el hecho de que son cosas o dos en general, ya que cada una es una cosa y un Uno tanto como la otra, pero desiguales por hipótesis. Así está presente la determinación según la cual los dos momentos, la igualdad y la desigualdad, son diversos en *Una sola y misma cosa*, o según la cual la diferencia que se divide es, al mismo tiempo, una sola y misma relación. Así la diferencia pasó a la oposición.

Volvemos a encontrar aquí el clásico movimiento dialéctico por el cual Hegel realza la identidad en y por la diferencia misma. Del hecho de que dos cosas sean desiguales resulta la igualdad inmanente por la cual se da esa desigualdad. Por ejemplo, esas cosas sólo exponen su diferencia en tanto que cada una es Una para diferenciarse de la otra, y por lo tanto, desde ese ángulo, es la misma que la otra.

Para nosotros, eso es precisamente lo que la cláusula de minimalidad, como primer momento de la fenomenología del ser-ahí, vuelve imposible. Por cierto, no adoptamos tampoco “la proposición de la diversidad”. Puede ser que, en un mundo determinado, dos entes aparezcan absolutamente iguales. Pero no procedemos por eso a un real-

ce de lo Uno de los dos entes, no exhibimos nada como “una sola y misma cosa”. Puede ser que, en tal o cual mundo, dos entes aparezcan como siendo absolutamente desiguales. Puede haber Dos-sin-Uno (es, como lo establecimos en otra parte, el gran problema de las verdades amorosas).

De hecho, la cláusula de no-ser del Todo disjunta irremediamente la lógica del ser-ahí (grados de identidad, teoría de las relaciones) de la ontología de lo múltiple puro (matemática de conjuntos). Por el contrario, el propósito de Hegel, bajo el axioma de la Totalidad, es testificar, para toda categoría (aquí, la igualdad de los entes), su carácter ontológico unificado.

4. El aparecer de la negación

Hegel afronta con su característica impetuosidad el problema milenario cuya oscuridad hemos subrayado: ¿qué sucede, no con la negación del ser, sino con la de un ente-ahí? ¿Cómo puede haber allí aparición de la negación? Qué es la negación, no bajo las especies de la nada, sino bajo las del no-ente en un mundo, y según la lógica de ese mundo? En su léxico poskantiano, la forma más radical de la pregunta se enunciará: ¿qué sucede con el carácter fenoménico de la negación de un fenómeno?

Para Hegel, el fenómeno es “la esencia en su existencia”, o sea –en su propio lenguaje– el-ente-determinado-en-su-ser (una multiplicidad pura) en la medida en que está ahí, en un mundo. La negación del fenómeno así concebido va a ser entonces negación esencial de la existencia. Es fácil ver, efectivamente, que Hegel va a hacer “trabajar”, en el fenómeno, lo siguiente: que la esencia le es interior y también ajena (puesto que el fenómeno es la esencia, pero sólo en la medida en que ella existe). Se va a ver, entonces, que el lado inessential de la fenomenalidad (la existencia como diversidad exterior pura) entra en contradicción con la esencia cuya existencia es el fenómeno, la unidad inmanente de esa diversidad. Así, la negación del fenómeno va a ser su subsistir-uno *en* la diversidad existencial. Es lo que Hegel llama la *ley* del fenómeno.

Tenemos la solución del problema, y se enuncia: la negación fenoménica del fenómeno es que todo fenómeno tiene una ley. Se ve aquí, claramente, que la negación misma permanece (como en el caso de nuestro concepto del reverso) como un dato positivo e intramundano.

Veamos cómo articula Hegel el pasaje negativo de la diversidad fenoménica con la unidad de la ley:

El fenómeno es ante todo la existencia entendida como la mediatización *negativa* consigo mismo, de tal suerte que lo existente está mediatizado consigo mismo por su *propio no-subsistir*, por medio de un otro, y de nuevo, por el *no-subsistir de ese otro*. En esto están contenidos: *primero*, el simple aparecer y el desaparecer de ambos, el fenómeno inesencial; *segundo*, también el *permanecer* o la ley, ya que *cada uno* de los dos *existe* en esa superación del otro, y su ser-puesto, entendido como su negatividad, es al mismo tiempo el ser-puesto *idéntico, positivo* que-ambos. Ese subsistir que-permanece, que el fenómeno tiene en la ley, es así, tal como se ha determinado, o-puesto *en primer lugar* a la *inmediatez* del ser que tiene la existencia.

Se ve que el fenómeno, que es el no-subsistir de la esencia, no es más que “aparecer y desaparecer”. Pero, a causa de esto, sostiene como su otro interior el permanecer de la esencia del que él es la existencia. Esta negación propia del no-subsistir fenoménico por el permanecer en sí mismo de la esencia es la ley. No sólo la esencia, sino también la esencia *devenida ley del fenómeno*, y, por eso mismo, positividad de su aparecer-desaparecer.

Así, la viña soleada en la tarde de otoño es puro fenómeno para “el otoño” esencial que contiene, el otoño como química obligada de las hojas. Su aparecer-rojo es, por cierto, lo inesencial de esta química vegetal, pero testifica, también, la permanencia como negación invariable de su fugacidad. Finalmente, la ley de otoño de las plantas, la química que ordena que tal pigmentación del follaje sea necesaria a tal temperatura, es negación inmanente, sobre el muro de la casa, del fenómeno “rojo de la viña”. Es la invariable invisible de la fugacidad de lo visible. Como dice Hegel, “el reino de las leyes es la reproducción *en-reposo* del mundo fenoménico”.

Lo que se le debe acordar a Hegel se enuncia en tres puntos.

1) La negación de un fenómeno no podría ser su anonadamiento. Es preciso que esa negación misma sea fenoménica, o *del* fenómeno. Es preciso que toque al apareciente del aparecer, a su existencia, y no que se realice como simple supresión de su ser.

Hegel ve en la positividad de la ley del fenómeno la negación intramundana. Yo propongo, por cierto, un concepto totalmente diferente, el del reverso de un ente-ahí. O, más exactamente: el reverso de un grado trascendental de aparición. Pero estamos de acuerdo en cuanto a

tual, la sentencia que abre la sección de la *Ciencia de la Lógica* titulada “El mundo fenoménico y el mundo existente en sí”:

El mundo existente se eleva tranquilo hasta un reino de leyes; el contenido vano de su ser-ahí variado tiene su subsistir en algún otro; su subsistir es, por ende, su disolución. Pero, en ese otro, lo fenoménico coincide también *consigo mismo*; así el fenómeno, en su mutabilidad, es también un permanecer, y su ser-puesto es ley.

No, el mundo existente no “se eleva” a ningún reino. Su “ser-ahí variado” no tiene un subsistir separado que sería su efectuación negativa. Lo que constituye la existencia no es sino la lógica contingente de un mundo que no es relevado por nada y en el cual, bajo las especies del reverso, la negación aparece como exterioridad pura.

Del rojo de la viña desplegado sobre el muro no se extraerá jamás, ni aunque más no fuere como su ley, la sombra otoñal sobre las colinas, que envuelve el reverso trascendental de esa viña.

SECCIÓN 3

Álgebra del trascendental

1. Inexistencia del Todo: afirmar la existencia de un conjunto de todos los conjuntos es intrínsecamente contradictorio

Dado que el pensamiento formal de los entes se realizó, en matemática, como teoría de conjuntos, establecer la inexistencia de un ente total equivale a demostrar, a partir de la axiomática de esta teoría, que no puede existir un conjunto de todos los conjuntos. “Conjunto de todos los conjuntos” es, efectivamente, el concepto matemático del Todo.

El nudo de esta demostración –como el lector instruido habrá visto desde la exposición conceptual de este punto– es la paradoja de Russell, que se refiere a la partición entre los conjuntos que son elementos de sí mismos (se tiene $(\alpha \in \alpha)$) y los que no lo son: $\neg(\alpha \in \alpha)$.

Esta paradoja, transmitida por Russell a Frege en 1902, tiene un alcance mucho más general que el que se relaciona con el Todo o con la inconsistencia del concepto de universo. Significa, efectivamente, que *no es verdad que a un concepto bien definido le corresponda necesariamente el conjunto de los objetos que caen bajo ese concepto*. Lo cual constituye un obstáculo (real) para la soberanía del lenguaje: a un predicado bien definido, que consiste en la lengua, puede no corresponderle sino una inconsistencia real (un defecto de ser-múltiple).

Para mostrarlo, se considera el predicado “no ser elemento de sí mismo”, que se anotará P_p (“p” por “paradójico”). La definición se escribe:

$$P_p(\alpha) \leftrightarrow \neg(\alpha \in \alpha)$$

Este predicado es perfectamente claro, y sin ningún defecto formal. Supongamos que existe un conjunto (un ente) que efectúa este concepto. Será el conjunto, anotémoslo M_p , de todos los conjuntos que tienen la propiedad P_p . Por lo tanto, el conjunto de todos los conjuntos que no son elementos de sí mismos, o conjuntos no reflexivos. O sea:

$$(I) (\alpha \in M_p) \leftrightarrow P_p(\alpha) \leftrightarrow \neg(\alpha \in \alpha)$$

Se muestra entonces que M_p no puede ni ser elemento de sí mismo, ni no poderlo. Basta con aplicar las equivalencias del (I) precedente, postuladas para un α cualquiera, al múltiple M_p . Se obtiene entonces:

$$(M_p \in M_p) \leftrightarrow P_p(M_p) \leftrightarrow \neg(M_p \in M_p)$$

La equivalencia así obtenida de un enunciado ($M_p \in M_p$) y de su negación ($\neg(M_p \in M_p)$) es una contradicción formal explícita, que arruina toda consistencia lógica. Por lo tanto, M_p no puede ser. Lo cual quiere decir que el predicado P_p no tiene ninguna extensión, ni siquiera una extensión vacía (ya que el vacío es un conjunto). De la lengua al ser-múltiple, la consecuencia, en cuanto a lo que existe, no es buena. Lo real del ser está en ruptura con la consistencia predicativa.

La inexistencia del Todo es entonces una consecuencia. Porque si el Todo existe, es necesario que, a título de subconjunto del Todo, exista el conjunto M_p de los múltiples que satisfacen la propiedad P_p , o sea de los múltiples α tales que $\neg(\alpha \in \alpha)$. Lo cual se infiere, esta vez, de un axioma fundamental, el axioma de separación, o de Zermelo.

El axioma de separación extrae las consecuencias conceptuales de la paradoja de Russell. Esta paradoja muestra que no se puede ir directamente de un predicado al múltiple de los entes que caen bajo ese predicado. Sea. Vamos a introducir entonces una condición ontológica: *dados un conjunto y un predicado*, existe el subconjunto de ese conjunto compuesto por los elementos que caen bajo el predicado. Usted no dice: dado P , existe M_p , tal que $(\alpha \in M_p) \leftrightarrow P(\alpha)$. Porque eso hace inconsistir a la lengua entera (paradoja de Russell). Usted dice: dados E (cualquiera) y P , existe siempre $E_p \subseteq E$ tal que $(\alpha \in E_p) \leftrightarrow P(\alpha)$. Usted puede separar en E todos los $\alpha \in E$ tal como caen en el predicado P . Hay un “hay” dado con P : el conjunto E . Entonces, la paradoja no puede funcionar.

Salvo, claro está, si usted fuerza la existencia de un conjunto total U . Entonces, la propiedad “ $\neg(\alpha \in \alpha)$ ” separa, en U , todos los α que tienen esa propiedad, y la paradoja arruina de nuevo toda consistencia. Formalmente, si U es el conjunto de todos los conjuntos:

$$\exists M_p [(\forall \alpha) [(\alpha \in U) \rightarrow (\neg(\alpha \in \alpha) \leftrightarrow (\alpha \in M_p))]]$$

axioma de separación

$$M_p \in U \qquad U \text{ es total}$$

$$(M_p \in M_p) \leftrightarrow \neg(M_p \in M_p) \qquad \text{consecuencia}$$

La última fórmula es una contradicción explícita, que arruina a la lengua. Hay que plantear entonces que ese M_p no existe. Lo cual quiere decir que, habiendo sido extraído M_p de U por el legítimo axioma de separación, U no existe.

Así se termina la demostración formal de la inexistencia del Todo.

2. Función de aparecer y definición formal del trascendental

Ontológicamente, un múltiple no podría diferir “más o menos” de otro. Un múltiple sólo es idéntico a sí mismo, y es una ley del ser-entanto-ser (el axioma de extensionalidad) que la más mínima diferencia local, referida, por ejemplo, a un solo elemento en medio de una infinidad de otros, acarrea una diferencia global absoluta.

El axioma de extensionalidad declara que dos entes-múltiples son iguales si y sólo si tienen *exactamente* la misma composición múltiple, o sea los mismos elementos. Formalmente:

$$(\alpha = \beta) \leftrightarrow \forall x[(x \in \alpha) \leftrightarrow (x \in \beta)]$$

A contrario, la existencia de un solo elemento que pertenece a uno y no al otro acarrea que los dos entes sean absolutamente distintos:

$$\exists x[(x \in \alpha) \text{ y } \neg(x \in \beta)] \rightarrow \neg(\alpha = \beta)$$

Resulta igualmente que, si dos entes son globalmente diferentes –esto se revelará esencial–, existe con certeza al menos un elemento de uno que no es elemento del otro. Por lo tanto, existe una diferencia

local, o diferencia “en un punto”, que puede servir para poner a prueba la diferencia global, o absoluta, entre los dos entes.

Eso equivale a decir que la teoría ontológica de la diferencia circula unívocamente entre lo local y lo global. Toda diferencia en un punto acarrea la diferencia absoluta de los dos entes. Y toda diferencia absoluta implica que existe al menos una diferencia en un punto. En particular, no podía existir una diferencia puramente global, lo cual quiere decir: no hay, en el ser como tal, una diferenciación puramente intensiva, o cualitativa.

No sucede lo mismo en cuanto al aparecer. Está claro que, en situación, los múltiples pueden diferir más o menos, parecerse, ser vecinos, etcétera. Hay que admitir entonces que lo que rige al aparecer no es la composición ontológica de un ente particular (un múltiple), sino las evaluaciones relacionales que la situación fija y que lo localizan en ella. Esas evaluaciones no identifican siempre, como lo hace la legislación de lo múltiple puro, la diferencia local y la diferencia global. No son ontológicas. Por eso *se llamará “lógica” a las leyes de la red relacional que fijan el aparecer mundano del ser-múltiple*. Todo mundo posee una lógica propia, que es legislación del aparecer, o del “ahí” del ser-ahí.

El requisito mínimo para toda localización es que se pueda fijar un grado de identidad (o de no-identidad) entre un elemento α y un elemento β , que se supone que pertenecen, uno y otro, al mismo mundo. Tenemos entonces fundamentos para pensar que existe, en todo mundo, lo que llamaremos una *función de aparecer*, que, dados dos elementos de ese mundo, mide su grado de identidad. Escribiremos $\text{Id}(\alpha, \beta)$ la función de aparecer. Ella designa la medida según la cual, en conformidad con la lógica del mundo, podemos decir que los múltiples α y β aparecen idénticos.

La función de aparecer es la indexación trascendental primera: se trata de saber cuál es el grado de identidad entre dos entes del mismo mundo, o sea el grado según el cual esos dos entes *aparecen idénticos*.

Pero, ¿cuáles son los valores de la función de aparecer? ¿Qué es lo que *mide* el grado de identidad entre dos apariciones de multiplicidades? Una vez más, no hay aquí una respuesta general o totalizante. La escala de evaluación del aparecer, y por lo tanto la lógica de un mundo, dependen de la singularidad del mundo mismo. Lo que se puede decir es que en todo mundo existe tal escala. Es a ella a la que llamamos el trascendental.

Como todo lo que es, el trascendental es un múltiple que, evidentemente, pertenece a la situación de ser de la que es el trascendental. Pero ese múltiple está dotado de una estructura que autoriza que, a partir de ella, uno disponga los valores (los grados) de identidad entre los múltiples que pertenecen a la situación, que uno fije el valor de la función de aparecer $\mathbf{Id}(\alpha, \beta)$, sean cuales fueren α y β .

Esta estructura tiene propiedades variables según los mundos. Pero también tiene propiedades generales invariantes, sin las cuales no podría operar. Hay una matemática general del trascendental, que desplegaremos en lo que sigue.

La idea, muy simple, es que, en todo mundo, dados dos entes α y β que están ahí, existe un valor p de $\mathbf{Id}(\alpha, \beta)$. Decir que $\mathbf{Id}(\alpha, \beta) = p$ significa que, *en cuanto a su aparecer en ese mundo*, los entes α y β , perfecta y unívocamente determinados, por otra parte, en su composición múltiple, son idénticos “en el grado p ”, o que son p -idénticos. El requisito esencial es entonces que los grados p sean considerados en una estructura de orden, de modo tal que pueda tener sentido decir, por ejemplo, que en un mundo referencial fijado, α es más idéntico a β que lo que lo es a γ . Formalmente, si $\mathbf{Id}(\alpha, \beta) = p$ e $\mathbf{Id}(\alpha, \gamma) = q$, eso quiere decir que $p > q$.

Observemos que “puede tener sentido decir que α es más idéntico a β que lo que lo es a γ ” no indica una obligación: la relación de identidad de α con β puede también no ser comparable con la relación de identidad de α con γ : el orden no es necesariamente total. Por el momento, nos basta con retener que la lógica del aparecer se presenta como un orden, y las operaciones trascendentales, como indexaciones de los entes sobre los recursos algebraicos y topológicos que este orden entraña.

3. Estructura de equivalencia y estructura de orden

Se recordará aquí qué es un orden, puesto que, de todas maneras, el trascendental hace posibles las evaluaciones y las comparaciones, compone una escala de medida del más y del menos, y la forma abstracta más simple de tal poder es la relación de orden, o sea, aquello que permite decir que tal elemento α es “más grande” (o situado “más alto” en la escala de comparación, o de una intensidad superior, etc.) que tal otro elemento β .

Para captar bien la esencia de la relación de orden, es útil compa-

rarla con la otra relación primitiva, la que fija la identidad estricta (o rígida) entre dos elementos. Se la llama la relación de equivalencia, y es la que regla axiomáticamente la identidad (la equivalencia) de dos elementos α y β de la siguiente manera:

- a) Un elemento α es siempre idéntico a sí mismo (reflexividad).
- b) Si α es idéntico a β , y β a γ , entonces α es idéntico a γ (transitividad).
- c) Si α es idéntico a β , entonces β es idéntico a α (simetría).

Se observará que la relación de equivalencia regla una simetría rigurosa, que el axioma bien denominado “axioma de simetría” formaliza. En esta relación, la conexión de un elemento con otro es la misma que la conexión de ese otro con el primero. Por eso el uso más frecuente de la relación de equivalencia es el de autorizar la *sustitución* de α por β en una fórmula, desde que se sabe que β es equivalente a α . Se podría incluso decir que nuestros tres axiomas (reflexividad, transitividad y simetría) son axiomas de sustituibilidad.

Pero, hay que concluir de ello que la esencia misma de la relación, la esencia de toda evaluación diferenciada, o de toda comparación, no está todavía capturada por la “relación” de equivalencia. Porque una evaluación comparativa supone que se puedan confrontar elementos realmente distintos, es decir, insustituibles. Para eso, hace falta descartar el tercer axioma, el que declara la simetría de los elementos ligados. En sustancia, la relación de orden es el resultado de este descarte. Es “como” la relación de equivalencia, excepto que reemplaza la simetría por la antisimetría.

La relación de orden asume que la diferencia es axiomáticamente perceptible. Por cierto, que un término esté ligado a sí mismo puede ser un dato primitivo. Que la relación transite (en el sentido en que si $\alpha = \beta$ y $\beta = \gamma$, entonces $\alpha = \gamma$) es, asimismo, una propiedad de expansión útil. Guardaremos entonces la reflexividad y la transitividad. Pero, en definitiva, es allí donde dos términos no son sustituibles en lo que los liga donde se afirma la conexión entre relación y singularidad y las evaluaciones diferenciadas devienen posibles. Descartaremos explícitamente, entonces, la simetría.

Una relación entre elementos de un conjunto A es una relación de orden, anotada \leq , si obedece a las tres disposiciones axiomáticas siguientes:

- a) Reflexividad: $x \leq x$.
- b) Transitividad: $[(x \leq y) \text{ y } (y \leq z)] \rightarrow (x \leq z)$.
- c) Antisimetría: $[(x \leq y) \text{ y } (y \leq x)] \rightarrow (x = y)$.

La antisimetría es lo que distingue el orden de la equivalencia, y es ella la que nos hace entrar, realmente, en el dominio de la relación entre singularidades insustituibles. En la relación (de orden) que x sostiene con y , el elemento x sólo puede intercambiar su lugar con y si esos dos elementos son rigurosamente “los mismos”. La relación de orden es, en realidad, la primerísima inscripción de una exigencia de lo Otro, del hecho de que los lugares que ella fija (antes de \leq ó después de \leq) no sean, en general, intercambiables. Reflexividad y transitividad son disposiciones cartesianas: relación consigo mismo y cadena de razones. Pero son propiedades que valen también para la identidad o la equivalencia. La relación de orden guarda esas propiedades cartesianas. Pero, con la antisimetría, formaliza cierto tipo de insustituibilidad.

Por comodidad intuitiva, y por lo que se ha visto en las comparaciones al respecto, conviene leer $x \leq y$ de uno de los dos modos siguientes: “ x es inferior o igual a y ” o “ y es superior o igual a x ”. Se dirá, incluso, “más pequeño que” o “más grande que”. Sin embargo, se tendrá cuidado con que la dialéctica de lo grande y lo pequeño no subsuma en modo alguno todo el campo, axiomáticamente fijado, de la relación de orden. Esas son sólo formas de leer el simbolismo. Porque la esencia de la relación de orden es la comparación “en sí”.

No está contenido en el concepto de una relación de orden que esta ligue, entre sí, todos los elementos del conjunto de base A . Por eso, en el caso general, un conjunto provisto de una relación de orden se denomina un *conjunto parcialmente ordenado*, o CPO.⁴ En un CPO, para dos elementos x e y cualesquiera, se tienen tres casos posibles: ya sea $x \leq y$, ya $y \leq x$, ya ni $x \leq y$ ni $y \leq x$. En este último caso, se dice que x e y son *incomparables* (o no ligados).

La relación se llama *total* en el caso particular en que dos elementos cualesquiera son siempre comparables: se tiene, o bien $x \leq y$, o bien $y \leq x$.

Todo trascendental T de un mundo cualquiera es un conjunto parcialmente ordenado (un CPO), siempre comprendiendo que, en ciertos mundos, verdaderamente muy especiales, el trascendental porta una relación de orden total.

La existencia, en todo mundo, de un CPO es aquello en que se resume lo que podría llamarse la ontología del trascendental.

4. Primera operación trascendental: el *mínimum*, o *cero*

La formalización de la exposición del trascendental, o presentación formal de las operaciones fundamentales que hacen posible la cohesión del aparecer, toma la forma de propiedades particulares de una estructura de orden, puesto que el fondo de todo trascendental es este tipo de estructura.

La existencia de un *mínimum* --de un grado *cero* de la magnitud-- es una propiedad muy simple.

Sea, en adelante, T (por “trascendental”) un conjunto provisto de una relación de orden, anotada \leq . Esta relación obedece a los tres axiomas del orden: reflexividad, transitividad y antisimetría. De lo que se trata es de formalizar la idea razonable de que el trascendental T, que soporta en lo que aparece las evaluaciones de intensidad, es capaz de fijar una *intensidad nula*.

El nulo o el *cero* son, desde luego, determinaciones relativas a un mundo y, por lo tanto, al trascendental de ese mundo. En el orden del aparecer (o de la lógica), no tiene ningún sentido una intensidad nula en sí misma. Sabemos que, en el orden del ser, existe una vacuidad intrínseca, la del conjunto vacío, o conjunto de nada, que es, en sí mismo, el múltiple *mínimum*. Pero el conjunto vacío es, en realidad, un nombre que sólo cobra sentido en *una* situación muy particular, la situación ontológica, que es la matemática históricamente desarrollada. En esa situación, “conjunto vacío”, o \emptyset , es el nombre propio del ser-en-tanto-ser. Con respecto a lo que aparece en un mundo cualquiera, todo lo que podemos esperar es poder evaluar trascendentalmente una intensidad *mínima*. Evidentemente, para quien habita ese mundo, ese *mínimum* equivaldrá a *cero*, puesto que no tendrá conocimiento de ninguna intensidad inferior a ese *mínimum*. Para el lógico del aparecer, empero, ese *mínimum* será relativo al trascendental considerado.

Plantéamos entonces que el trascendental T de una situación cualquiera comporta un *mínimum* para el orden que estructura T. Sea μ ese *mínimum*. Se trata de un elemento tal que, para todo elemento p de T, se tiene $\mu \leq p$ (μ es “más pequeño” que todo elemento p de T).

Un punto totalmente destacable, aunque deductivamente muy simple, es la *unicidad* del *mínimum*. La demostración de esta unicidad es una consecuencia casi inmediata del axioma de antisimetría. Eso equivale a decir que es verdaderamente inherente a la estructura de orden, cuya característica mayor es la antisimetría.

Supongamos que μ y μ' sean, uno y otro, el *mínimum*. Entonces, por la definición del *mínimum*, que es la de ser inferior a todo otro elemento del trascendental, $\mu \leq \mu'$ y $\mu' \leq \mu$. El axioma de antisimetría exige que μ y μ' sean los mismos, o sea que $\mu = \mu'$.

He aquí nuestro primer motivo fenomenológico correlacionado con lo Uno: del hecho de que exista la capacidad de un grado cero de identidad en el aparecer se sigue que ese grado, en todo caso, es único. En general, existe una infinidad de medidas de la aparición, pero una sola de la no-aparición.

5. Segunda operación trascendental: la conjunción

La formalización de la idea fenomenológica de conjunción esclarece su concepto y, al mismo tiempo, precisa su naturaleza puramente algebraica. La idea fenoménica subyacente, tal como hemos visto, es expresar lo que hay en común entre dos entes en la medida en que coaparecen en un mundo. Más precisamente, se trata de lo que aparece como siendo común a dos aparecientes. La traducción trascendental de lo “común” entre dos aparecientes y, por lo tanto, del operador de conjunción, pasa por la comparación, a partir de la estructura de orden del trascendental, de sus intensidades de aparición. Dada la medida de las intensidades de aparición (de hecho, de los diferenciales de aparición) de dos entes que están ahí en ese mundo, se va a ver cuál es la intensidad de aparición de lo que les es máximamente común *en el mundo concernido*. Para que el trascendental pueda operar en esa dirección, hace falta sencillamente que, dados dos grados de su orden, exista siempre el grado inmediatamente “envuelto” por los otros dos. O sea, el grado más grande que los otros dos dominan simultáneamente.

Esta idea se realiza, para un CPO cualquiera (aquí, para un trascendental T), así: dados dos elementos p y q de T, o sea dos grados trascendentales, *se supone que existe siempre, y se anota $p \cap q$, un elemento que es el más grande de todos aquellos que son inferiores, a la vez, a p y a q* . Dicho de otro modo, si $r \leq p$ y $r \leq q$ (r es inferior o igual a p y a q), se tiene, por una parte, $p \cap q \leq p$ y $p \cap q \leq q$ ($p \cap q$ es también inferior tanto a p como a q), y, por otra parte, $r \leq p \cap q$ ($p \cap q$ es superior o igual a todo r que tenga esta propiedad). Si tal $p \cap q$ existe, se dice que es la conjunción entre p y q .

Que, para los p y q dados, su conjunción sea única, es, como para

el μ , una consecuencia inmediata del axioma de antisimetría.

Se ve que, en el trascendental T , la conjunción, o sea $p \cap q$, mide el grado de aparición “inmediatamente inferior” a los grados p y q . Por eso es convocada como medida de lo que hay en común entre dos entes que coaparecen en un mundo si el diferencial de intensidad, en cuanto a su aparecer, es medido por p y por q . Se llama también “conjunción” a la operación $p \cap q$, aunque no se refiera a los entes-ahí como tales sino a sus medidas transcendentales del aparecer, fundamento de su vinculación lógica.

Es interesante formalizar, a partir de la operación \cap , los tres casos que nos sirvieron de guía fenomenológica para la introducción de la conjunción.

En el caso 1, el del follaje rojo de la viña virgen y la viña virgen en su conjunto, se conviene en que la evidencia del ser-ahí de la segunda, en el mundo campestre del otoño, porta la del primero. Si, entonces, sirviéndonos de los recursos del trascendental y de su estructura de orden, afectamos convencionalmente el valor q al aparecer de la viña y el valor p al del follaje rojo, obtenemos la ordenación trascendental siguiente, que expresa la subordinación de las evidencias fenoménicas: $p \leq q$. Concluimos de ello que el valor de aparición de lo que hay en común entre ambos es el mismo p , o sea que $p \cap q = p$. Lo cual es cierto, por la definición de \cap . Porque p es inferior o igual tanto a p (por $p \leq p$, axioma de reflexividad de la relación de orden) como a q (por la subordinación de las evidencias). Y es por cierto el más grande en ese caso, ya que si otro es más grande que él, o sea que p , no podría evidentemente ser inferior tanto a q como a p . Finalmente, $p \cap q = p$.

Por lo demás, el vínculo entre la subordinación $p \leq q$ y la ecuación conjuntiva $p \cap q = p$ es todavía más estrecho. Acabamos de mostrar que, si $p \leq q$, entonces $p \cap q = p$. Pero la recíproca es igualmente verdadera: si $p \cap q = p$, entonces $p \leq q$. Porque la definición de $p \cap q$ impone que $p \cap q \leq q$. Entonces, si $p \cap q = p$, se tiene $p \leq q$.

Así, vemos que el orden trascendental, que autoriza la comparación de las intensidades de aparición en un mundo, y la conjunción, que exhibe el grado de aparecer de lo que hay en común entre dos aparecientes, están vinculados por la equivalencia $p \leq q \leftrightarrow (p \cap q = p)$. En lo sucesivo, esta equivalencia se utilizará tan a menudo que merece tener un nombre. Será, para nosotros, la proposición P.0.

Con la proposición P.0, sería perfectamente posible comenzar la

exposición del trascendental por una axiomática de la conjunción y hacer del orden una estructura inducida, utilizando la equivalencia arriba indicada como una definición de este orden. Se pondría así en evidencia la inmediatez relacional y operatoria del aparecer, pero se perdería la verdadera inteligibilidad de su lógica y del camino más seguro que conduce a ella a partir de la ontología de lo múltiple.

En el caso 2, el del follaje rojo de la viña virgen y la arquitectura visible de la casa, indicábamos que es un tercer término, el muro de piedra, el que aparece como la mayor superficie visible que entra en la composición del ser-ahí de los dos primeros. Si t es la indexación trascendental del muro, p la del follaje rojo, y q la de la casa, se tiene evidentemente $t \leq p$ y $t \leq q$, siendo t el grado más grande del trascendental que tenga esta doble relación. Se tendrá entonces, sencillamente, $t = p \cap q$, con t diferente tanto de p como de q .

En fin, en el caso 3, el del muro de la casa cubierto por el follaje rojo y el ruido de la motocicleta, hay, como hemos visto, disyunción, lo cual quiere decir que el apareciente más grande común a esos dos entes-ahí vale el cero del trascendental del campo en otoño. Si, tal como hemos convenido, anotamos μ ese cero (que marca el minimum de aparecer en el mundo concernido), p el valor del muro de la casa, y q el del ruido de la moto que derrapa, tenemos, para inscribir la conjunción nula, la ecuación: $p \cap q = \mu$.

Es útil considerar un poco más de cerca las relaciones entre la operación de conjunción y la existencia del minimum, puesto que son los dos primeros datos fundamentales de la estructura del trascendental (vamos a exponer en seguida la tercera y última, la envoltura). Acabamos de ver que se podrá decir que p y q son valores disjuntos si $p \cap q = \mu$. Podemos agregar que la conjunción entre sea lo que fuere y un ente cuyo valor de aparición en un mundo es el minimum es, a su vez, igual al minimum. En efecto, el minimum marca el no-apareciente en un mundo. Aquello que tal no-apareciente tiene en común, en el orden del aparecer, con lo que fuere, tampoco puede, como es evidente, aparecer. Sea cual fuere el valor trascendental p , tenemos, necesariamente, la ecuación: $p \cap \mu = \mu$.

6. Tercera operación trascendental: la envoltura

La determinación analítica de los elementos p y q , tomados en lo común de su aparecer, es expresada por la conjunción $p \cap q$ (grado de

intensidad situado justo por debajo de los grados p y q). Necesitamos, para construir la lógica como legislación del aparecer, una determinación sintética. La idea fenoménica intuitiva que acabamos de exponer es la de expresar, por una intensidad única, toda la intensidad contenida en un fragmento, o una parte, de un mundo. Pero también la de expresarla “lo más exactamente posible”, la de ceñir lo más cercanamente posible esa suma de intensidades. De lo que se trata es de encontrar la intensidad de aparición de un elemento que *envuelve* —es la palabra que propusimos— la apariencia global de la parte concernida. O, incluso, de fijar el grado de aparición inmediatamente superior al de cada elemento contenido por esa parte.

La intuición fenomenológica puede formalizarse así: sean \mathbf{m} un mundo, T su trascendental. Consideremos el subconjunto B del trascendental que representa todas las intensidades de aparición del fragmento de mundo considerado. Si $S \subseteq \mathbf{m}$ es ese fragmento —esa parte finita o infinita— del mundo, y si T es el trascendental de ese mundo, $B \subseteq T$ será la parte del trascendental que contiene todas las medidas de intensidad de aparición de los elementos de la parte S .

Por ejemplo, si S es el rincón de campo en otoño con la casa, la viña virgen, la alameda, el ruido de la moto, etc., B será el conjunto de las intensidades de aparición de todos esos entes, desde el despliegue rojo de la planta sobre el muro hasta las sombras de la tarde cerca de los árboles, pasando por el blanco de la grava o el duro chirrido de los neumáticos de la moto, o la inclinación de las tejas bajo el cielo. Vamos a buscar directamente una medida de intensidad que envuelva todas esas intensidades. Será, en suma, la intensidad de aparición de todo eso “tomado en conjunto”, con un cambio de escala. Algo así como un fragmento del otoño mismo.

Supongamos que existe al menos un elemento t de T que sea más grande que (superior o igual a) todos los elementos de B . Dicho de otro modo, si $b \in B$, entonces $b \leq t$. Se dirá que t es un *mayorante* de B . Se puede imaginar, por ejemplo, que la atmósfera de la tarde de otoño, tomada ya en el desgarramiento luminoso que opone las sombras al fasto rojo del muro, como el signo de la llegada del frío en la declinación del día, domina a todos los ingredientes del mundo concernido. Así, la medida trascendental de su aparecer es superior a la de todos esos ingredientes y, por lo tanto, superior a todos los elementos de B .

Supongamos, ahora, que existe un elemento u que sea *el más pequeño de todos los mayorantes de B* . Dicho de otro modo, u es un

mayorante de B, y si t es otro mayorante de B, se tiene $u \leq t$. Puede ser, justamente, la atmósfera de la que hablábamos, pero estrictamente referida, y como aferrada, al fragmento local del mundo. El juego de las sombras y de las luces, del fondo silencioso y del ruido, tal como opera ahí, frente a esa casa, sobre ese camino, y no más lejos, hacia el horizonte. El elemento u es la envoltura de B. O sea, un grado de intensidad que domina a todos los grados que pertenecen a B, pero lo más exactamente posible. Se plantea que B es un *territorio* para u. Por abuso de lenguaje, se podrá decir, incluso, que el fragmento de situación S, del que B suma las intensidades de aparición, está envuelto por la intensidad u, o por todo elemento cuya intensidad de aparición es u. O, también, que la intensidad u tiene como territorio la parte S del mundo.

Si, para un subconjunto B del trascendental T, la envoltura u existe, es única, por el axioma de antisimetría.

Planteamos entonces que, *en un trascendental T, toda colección de grados de intensidad, o sea todo subconjunto B de T, admite una envoltura u. O que existe siempre un u para el cual B es un territorio.*

Esta propiedad puede considerarse como propiedad de completitud fenoménica. Somos capaces de pensar (de medir) la envoltura (la síntesis intensiva) de toda presentación fenoménica, sea cual fuere su característica ontológica.

Escribiremos en general $u = \sum B$ para indicar que u es la envoltura de B, o que B es un territorio para u.

B puede definirse por cierta propiedad de elementos de T. Por ejemplo, B puede ser “todos los elementos de T que tienen la propiedad P”. Así, podemos imaginar que buscamos la envoltura de un fragmento de mundo cuyas intensidades sean todas inferiores a la del rojo de la viña virgen. O que P es la propiedad “ser un grado de intensidad inferior al del rojo de la viña”. Escribiremos, entonces, $B = \{q \in T / P(q)\}$. Y lo leeremos: “B es el conjunto de los elementos q de T que poseen la propiedad P”.

En ese caso, la envoltura de B se anotará: $u = \sum \{q / P(q)\}$.

Se ve entonces, nítidamente, que u es el elemento de T:

— superior o igual a todos los elementos q de T que tienen la propiedad P (mayorante);

— inferior o igual a todo elemento t que, como él, es superior o igual a todos los elementos q que tienen la propiedad P (más pequeño de los mayorantes).

Un caso particular es aquel en que B se reduce a dos elementos, p y

q. Un mayorante es entonces, sencillamente, un elemento t superior, a la vez, a p y a q. Y la envoltura es el más pequeño de los mayorantes, o sea el más pequeño de todos los elementos superiores o iguales, a la vez, a p y a q. Se lo llama unión de p con q, y se lo anota, en general, $p \cup q$. Dado que, en un trascendental, la envoltura existe para todo subconjunto B de T, la unión de p con q existe, evidentemente, siempre.

7. Conjunción entre un ente-ahí y una envoltura: distributividad de \cap con respecto a Σ

La formalización es, aquí, muy esclarecedora, ya que muestra que la subordinación del motivo fenomenológico de la conjunción al de la envoltura se resuelve, muy sencillamente, en una propiedad algebraica clásica: la distributividad de la operación conjunción (la operación \cap) con respecto a la operación envoltura (la operación Σ).

Sea O el mundo-ópera *Ariadna y Barbazul*, de Maeterlinck-Dukas. Escribamos f_1, f_2, \dots, f_5 las cinco mujeres de Barbazul, y F el fragmento de mundo “las mujeres de Barbazul”, o sea: $F = \{f_1, f_2, \dots, f_5\}$. La envoltura de F se anotará ΣF . De hecho, es, de las cinco mujeres de Barbazul, la que tiene la intensidad diferencial más grande, o sea Aladina. Pero poco importa. Nuestra cuestión, si ba anota a Barbazul en persona, es saber lo que vale su conjunción con la envoltura de “las mujeres de Barbazul”.

Escribamos $ba \cap \Sigma F$, como se debe, esta conjunción. Lo que hemos visto en la exposición conceptual es que ella vale la envoltura de todas las conjunciones locales, en este contexto, la envoltura de las conjunciones de Barbazul con cada una de las cinco mujeres, o sea:

$$ba \cap \Sigma F = \Sigma \{ba \cap f_1, ba \cap f_2, \dots, ba \cap f_5\}$$

De manera general, se planteará que la relación entre el operador local (o finito) \cap y la envoltura global Σ es de *distributividad*. Lo común entre un elemento y una envoltura es la envoltura de lo común entre ese elemento y todos los que envuelve la envoltura. Lo cual se escribe:

$$p \cap \Sigma B = \Sigma \{(p \cap x) / x \in B\}$$

Digámoslo de nuevo en lengua vulgar: la conjunción entre un ele-

mento p y la envoltura de un subconjunto B es igual a la envoltura del subconjunto de T compuesto por todas las conjunciones de p con todos los elementos x de B .

8. El álgebra trascendental

Ahora podemos recapitular lo que es una estructura trascendental:

1) Sea \mathbf{m} un mundo. Existe siempre en ese mundo un ente $T \in \mathbf{m}$ llamado el *trascendental* del mundo. Los elementos de T son a menudo llamados *grados*, ya que miden el grado de identidad de dos entes que aparecen en el mundo considerado.

2) *Orden*. T es un conjunto dotado de una estructura de orden, o sea, una relación \leq que obedece a los siguientes axiomas:

1) $x \leq x$ reflexividad

2) $[(x \leq y) \text{ y } (y \leq z)] \rightarrow (x \leq z)$ transitividad

3) $[(x \leq y) \text{ y } (y \leq x)] \rightarrow (x = y)$ antisimetría

Se lee $x \leq y$: “el grado x es inferior o igual al grado y ”. O: “el grado y es superior o igual al grado x ”.

3) *Mínimum*. Existe en T un grado mínimo μ , inferior o igual a todo elemento de T :

$$(\forall x) (\mu \leq x)$$

Se llama a menudo μ al grado cero o al grado nulo (del mundo concernido).

4) *Conjunción*. Dados dos grados de T , p y q , existe el grado $p \cap q$, que es el más grande de los grados que es simultáneamente inferior o igual a p , y a q . Se llama a $p \cap q$ la *conjunción* entre p y q .

5) *Envoltura*. Sea B un conjunto cualquiera de grados de T . O sea, $B \subseteq T$. Existe siempre en T un grado, anotado ΣB , que es el más

pequeño de todos aquellos que son superiores o iguales a todos los elementos de B . Se llama *envoltura* de B al grado ΣB . Se dice también que B es un *territorio* para ΣB .

Si B se compone sólo de dos grados, supongamos p y q , la envoltura de B se llama la unión de p con q , y se anota $p \cup q$.

6) *Distributividad*. Sean B una parte de T ($B \subseteq T$) y d un grado. La conjunción entre d y la envoltura de B es igual a la envoltura de las conjunciones entre d y cada uno de los elementos de B . O sea:

$$d \cap \Sigma B = \Sigma \{d \cap x / x \in B\}$$

Podemos, con estas propiedades del orden T , subvenir a las necesidades de una formalización integral del aparecer. Como se verá a continuación, esta estructura del trascendental permite una fenomenología formal completa, es decir, una lógica acabada del ser-ahí.

Una estructura conforme a los puntos 2 a 6 aquí mencionados es conocida por los lógicos bajo el nombre de *álgebra de Heyting completa*. En lengua inglesa se la llama a menudo, en la literatura reciente, “*a locale*”.

9. Definición y propiedades del reverso de un grado trascendental

La formalización del reverso se deriva claramente de la conceptualización. Se lee aquí hasta qué punto el concepto de reverso $-y$, por ende, la negación— es una síntesis operatoria de los datos axiomáticos del orden trascendental.

El reverso de un ente-ahí es, como hemos dicho, la envoltura de la región del mundo constituida por todos los entes-ahí del mismo mundo que son disjuntos del primero.

Sea un grado p de un trascendental T . Un grado disjunto de p es un grado q cuya conjunción con p es nula. Se tiene entonces la ecuación: $p \cap q = \mu$. El conjunto de los grados que tienen esta propiedad se escribe: $\{q / p \cap q = \mu\}$, o sea, el conjunto de los q cuya conjunción con p es el valor mínimo. Y, en fin, la envoltura de este conjunto (y por lo tanto el reverso de p) se anota: $\Sigma\{q / p \cap q = \mu\}$. Es el grado más pequeño en T que es superior o igual a todos los grados q tales que $p \cap q = \mu$.

Se convendrá en anotar $\neg p$ al reverso de p . La definición se escribe:

$$\neg p = \Sigma\{q / p \cap q = \mu\}$$

Se ve que $\neg p$ combina la alteridad, o extrañeza ($p \cap q = \mu$), con la maximalidad (operación Σ). Designa la alteridad máxima, y es lo que lo consagra a portar en el aparecer las conexiones negativas.

Las dos principales propiedades formales del reverso se demuestran sin dificultad por el simple cálculo.

a) La conjunción entre un grado y su reverso es siempre igual al mínimo. Formalmente: $p \cap \neg p = \mu$.

$$p \cap \neg p = p \cap \Sigma\{q / p \cap q = \mu\} \quad \text{definición de } \neg p$$

$$p \cap \neg p = \Sigma\{p \cap q / p \cap q = \mu\} \quad \text{distributividad}$$

Pero, la envoltura de términos que son todos iguales a μ es, ciertamente, el mismo μ . Entonces, $p \cap \neg p = \mu$.

Así, en el final de la ópera de Dukas, la conjunción entre Ariadna y su reverso Aladina no es más que lágrimas, la nada de toda afirmación.

El lógico, incluso el poco instruido, reconocerá en esta fórmula, por su parte, una variante del principio de no contradicción. Que un apareciente y su “otro” máximo tengan una conjunción nula puede también decirse: el enunciado “A y no-A” no vale nada (es siempre falso). El aparecer, como lógica del ser-ahí, obedece a ese principio.

b) El reverso del reverso de un grado es siempre superior o igual a ese mismo grado. Formalmente: $p \leq \neg\neg p$.

$$\neg\neg p = \Sigma\{q / q \cap \neg p = \mu\} \quad \text{definición del reverso}$$

Pero acabamos de ver que $p \cap \neg p = \mu$. Entonces, p forma parte de los q tales que $q \cap \neg p = \mu$. Y como $\neg\neg p$ debe ser superior o igual a todos esos q (definición de Σ), el resultado es que $p \leq \neg\neg p$.

Suponiendo que Aladina, reverso de Ariadna, tenga, a su vez, un reverso, este no podría tener un valor menor que la misma Ariadna. Ese reverso es la pura potencia musical de Ariadna, el canto de Ariadna desprendido de Ariadna, su femineidad-canto, cuyo valor, en la ópera, es muy elevado.

En este resultado sobre el reverso del reverso se reconoce, también,

un aspecto de la ley lógica llamada de doble negación, a saber, que la negación de la negación de un enunciado vale al menos tanto como ese enunciado mismo. O: no-no-A no es, ciertamente, “menos verdadero” que A.

Sin embargo, es preciso hacer aquí una observación de importancia considerable. En lógica clásica, se aprende que no-no-A tiene exactamente el mismo valor de verdad que A. La negación de la negación equivale a la afirmación. Aquí no sucede lo mismo. En general (en un trascendental cualquiera), no hay $\neg\neg p \leq p$. La mayoría de las veces, no es verdadero que el reverso del reverso de p sea inferior o igual a p. Eso no es deducible de las estructuras fundamentales del trascendental. Si hubiera $\neg\neg p \leq p$, como hay $p \leq \neg\neg p$, la antisimetría acarrearía $\neg\neg p = p$. Estaríamos entonces en el caso “clásico”, en que el reverso del reverso no es otro que el anverso. Lo cual se enuncia, en una interpretación lógica trivial: la lógica del aparecer no es necesariamente clásica, puesto que la negación de la negación no es siempre igual a la afirmación.

Un mundo (los hay) donde el trascendental es tal que el reverso del reverso de todo grado es igual a ese grado puede ser llamado, con razón, un mundo clásico.

No obstante, nos interesa particularmente un caso: ¿qué vale el reverso del *mínimum*? En lógica, el *mínimum* de verdad es lo falso. Y la negación de lo falso es lo verdadero, que, si se puede decir, es el *máximum* en cuanto a los valores de verdad. Pero nosotros no hemos definido formalmente (todavía) un *máximum* en el orden trascendental.

10. En todo trascendental, el reverso del *mínimum* μ es un grado máximo de aparición, o sea M, para el mundo cuya lógica regla ese trascendental

Se trata de establecer que, para todo grado p de un trascendental T cuyo *mínimum* es μ , el grado p permanece inferior o igual al reverso de μ , o sea $\neg\mu$. Dicho de otro modo, se debe tener, sea cual fuere $p \in T$, $p \leq \neg\mu$. Se obtiene:

$$\neg\mu = \sum\{q / q \cap \mu = \mu\} \quad \text{definición de } \neg$$

Pero, como hemos visto, es una propiedad evidente de μ que, para *todo* q, se tenga $q \cap \mu = \mu$ (la conjunción con cero vale cero). El resul-

tado es que aquello de lo que $\neg\mu$ es la envoltura es el trascendental T por entero, o sea: $\neg\mu = \Sigma T$.

Pero la definición de la operación Σ impone que ΣT sea superior o igual a todo elemento de T, por lo tanto, a todo grado de ese trascendental. Es entonces verdadero que, sea cual fuere $p \in T$, se tiene $p \leq \neg\mu$.

Así, el grado $\neg\mu$ es máximo en T. Y es ciertamente el único que lo es, por el axioma de antisimetría. En adelante, designaremos M al grado máximo de un trascendental cualquiera.

Podemos establecer, entonces, propiedades fundamentales del minimum y del maximum con respecto al reverso (por lo tanto, a la negación):

El reverso del reverso del grado mínimo es igual a ese mismo grado. Y, del mismo modo, el reverso del reverso del grado máximo es igual al grado máximo. En estos casos particulares, la doble negación equivale a la afirmación. Formalmente, $\neg\neg\mu = \mu$, y $\neg\neg M = M$. El minimum y el maximum se comportan, en cuanto a la doble negación, de manera clásica.

Se puede hacer la demostración como sigue:

a) Acabamos de ver que $\neg\mu = M$ (por definición). Se tiene también, entonces, $\neg\neg\mu = \neg M$.

Hemos mostrado anteriormente, a propósito de la conjunción \cap y es la proposición P.0-, que $p \leq q$ es estrictamente equivalente a $p \cap q = p$. Ahora bien, se tiene siempre $p \leq M$, puesto que M es el grado máximo. Por lo tanto, se tiene siempre $p \cap M = p$.

Ahora, por la definición de \neg , sabemos que

$$\neg M = \Sigma\{q / q \cap M = \mu\}$$

Lo cual quiere decir, en virtud de la observación precedente, que impone $q \cap M = q$:

$$\neg\neg\mu = \neg M = \Sigma\{q / q = \mu\} = \Sigma\{\mu\} = \mu$$

b) De estas escrituras resulta que $\neg\neg M = \neg\mu$. Pero, por definición, $\neg\mu = M$. Entonces, $\neg\neg M = M$.

11. Definición y propiedades de la dependencia de un grado trascendental respecto de otro

Sean p y q dos elementos de T . Consideremos el subconjunto B de T así definido: “Todos los elementos t de T cuya conjunción con p es inferior a q ”. Lo cual se escribe: $B = \{t / p \cap t \leq q\}$. Se observará que B no es nunca vacío, puesto que $p \cap q \leq q$, y que, por lo tanto, B tiene al menos por elementos q , $p \cap q$, y, por supuesto, el *mínimum* μ .

La determinación conceptual de la dependencia nos lleva a considerar que esta no es otra cosa que la envoltura de B . Planteemos, entonces, que *la dependencia de un grado q respecto de un grado p es la envoltura de todos los grados t tales que $t \cap p \leq q$.*

Anotaremos $p \Rightarrow q$ la dependencia de q respecto de p . La definición formal es:

$$p \Rightarrow q = \Sigma\{t / p \cap t \leq q\}$$

Recordemos la idea subyacente. La envoltura del subconjunto B considerado es (de hecho) el elemento t más grande tal que $p \cap t \leq q$. Se trata, en suma, del “fragmento” más grande que uno pueda conectar con p manteniéndose “próximo” a q . Se tiene allí, entonces, una medida del grado de dependencia de q respecto de p , o del grado de proximidad causal posible entre p y q . O incluso, en otro lenguaje: el grado de intensidad más grande que, combinado con el medido por p , permanece inferior a la intensidad medida por q .

Es importante notar que, estando p y q fijados, la misma dependencia $p \Rightarrow q$ es un término fijo de T , y no una relación entre p y q . Lo cual quiere decir que $p \Rightarrow q$ es el resultado fijo de la operación-envoltura dada por $\Sigma\{t / p \cap t \leq q\}$, operación que se refiere a p y q .

Ahora, vamos a mostrar que, si $p \leq q$, entonces la dependencia de q respecto de p tiene el valor máximo en T . Lo cual se escribe: $p \Rightarrow q = M$. Es el caso del muro de la fachada, cuyo grado de aparición es inferior al de la viña virgen roja que él soporta. A partir de allí, todo lo que se puede decir del muro, en cuanto a la potencia del aparecer, se dirá, *a fortiori*, de la viña. En consecuencia, ir desde el grado de aparición del muro y de lo que contiene en el aparecer hasta el de la viña es un movimiento lógico de valor máximo.

He aquí una demostración:

Sea cual fuere t , se tiene $p \cap t \leq p$ (definición de \cap). Si, ahora, $p \leq q$, sea cual fuere t , se tiene $p \cap t \leq q$ (transitividad de \leq). Resulta de ello

que el subconjunto $B = \{t / p \cap t \leq q\}$ es igual a T por entero (puesto que todo $t \in T$ tiene la propiedad que define a los elementos de B). Su envoltura es entonces el máximo M , que ha sido definido, precisamente, como envoltura de T . Pero la envoltura de B es, por definición, la dependencia de q respecto de p . Por lo tanto, queda establecido que, si $p \leq q$, entonces $p \Rightarrow q = M$.

De esta observación se extrae, de inmediato, una propiedad esperada: *la dependencia de p respecto de sí mismo es máxima*. En efecto, se tiene siempre $p \leq p$ (reflexividad). Por ende, $(p \Rightarrow p) = M$.

En verdad, la conexión entre una dependencia máxima y una subordinación trascendental de los grados de aparición es todavía más ceñida. Efectivamente, podemos demostrar, de la propiedad que acabamos de ver, la recíproca, que se enunciará: si la dependencia de q respecto de p vale el máximo, entonces $p \leq q$.

Si, en efecto, $p \Rightarrow q = M$, como $p \Rightarrow q$ es el t más grande tal que $p \cap t \leq q$, se tiene, forzosamente, $p \cap M \leq q$. Pero $p \cap M = p$. O sea que $p \leq q$.

Se constata que, para dos grados trascendentales ordenados, el valor de la dependencia es al menos evidente *en el sentido del orden*: si $p \leq q$, entonces $(p \Rightarrow q) = M$. Tal es el caso de las inclusiones categoriales clásicas. Si “hombre” es un subconjunto de “mortales”, lo cual indica una subordinación trascendental, entonces la implicación que va de “Sócrates es hombre” a “Sócrates es mortal” es absolutamente verdadera.

Los casos de dependencia matizados, no clásicos, concernirán, en particular, a los entes-ahí cuyos grados de aparición son incomparables.

SECCIÓN 4

Gran Lógica y lógica ordinaria

Vamos a mostrar que la lógica en su sentido usual, o sea el cálculo formal de las proposiciones y de los predicados, recibe, para un mundo dado, sus valores de verdad y la significación de sus operadores sólo del trascendental de ese mundo. En tal sentido, la lógica no es más que la transcripción al lenguaje de ciertas reglas de coherencia del ser-ahí. No hay más lógica que la de los mundos.

Si se considera que “Gran Lógica” equivale, en suma, a “lógica trascendental”, y “lógica usual” a “lógica formal”, el título de esta sección evoca al de un libro famoso de Husserl. La comparación no es absurda. Husserl busca fundar las operaciones de la lógica, en su época en vías de formalización matematizante, sobre una red de intencionalidades conscientes cuyo valor constituyente autoriza que se las vincule a la tradición trascendental kantiana. En lo que me concierne, yo quiero establecer que, para un mundo cualquiera, el trascendental que regla en él la intensidad de aparición de los entes y, por lo tanto, la lógica del aparecer, es también la clave de la lógica en su sentido lingüístico usual, en la medida en que tal lógica llega a establecerse en el mundo considerado. Husserl y yo nos proponemos, tanto uno como el otro, subordinar la lógica formal a operaciones trascendentales. Pero, finalmente, las palabras se invierten. Yo considero la interpretación lingüística usual de la lógica como un subjetivismo antropomorfo totalmente secundario, y que hay que justificar por la constitución intrínseca del ser-ahí, mientras que Husserl ve la seriedad última de toda lógica sólo una vez que está constituida la base subjetiva (consciente) de las operaciones formales. Lo real, para un fenomenólogo, es, en última instancia, la conciencia. Para mí, la conciencia es, en la mejor hipótesis, un lejano efecto de los agenciamientos reales y de su cesura acontecimental, y el sujeto es, de parte a parte —el examen de

sus formas en el Libro I lo ha mostrado—, no constituyente, como lo es para Husserl, sino constituido. Constituido por una verdad. Finalmente, la lógica es, por cierto, tanto para Husserl como para mí, de esencia trascendental. Pero eso quiere decir que, en cuanto a su captación científica, depende, para Husserl, de una teoría de los actos constituyentes de la conciencia y, para mí, de una teoría ontológica de las situaciones de ser. Por cierto, esta teoría aísla operaciones fundamentales de vinculación en el aparecer: conjunción y envoltura. Pero esas operaciones son indiferentes a todo sujeto y no requieren nada más que la llegada, ahí, de entes-múltiples.

Se ve claramente, en este punto, la oposición entre la dialéctica materialista y las dos tradiciones académicas que pretenden hoy en día dominar: la fenomenología y la filosofía analítica. Estas dos corrientes necesitan, una y otra, una aserción constituyente en cuanto a la originariedad del lenguaje. Y, tanto una como la otra, acuerdan en ver, ya sea en la retórica, ya en la lógica, en todo caso en las formas intencionales de control de los sintagmas, el esquema de esta originariedad. La dialéctica materialista destituye este esquema sustituyéndolo por las operaciones prelingüísticas que fundan la consistencia del aparecer. En consecuencia de lo cual la lógica, incluida la lógica formal, por no decir nada de la retórica, aparecen como lo que son: construcciones derivadas, cuyo estudio detallado compete a la antropología.

Para establecer que se puede reencontrar toda la lógica formal académica, o lingüística, a partir de las operaciones trascendentales, basta con mostrar que las conexiones lógicas ordinarias (A o B , A y B , A implica B), la negación lógica ($no-A$), los cuantificadores (*para todo* x , x tiene la propiedad P ; *existe* un x que tiene la propiedad P), que todo eso no es más que manipulación trascendental sobre términos y operaciones que ya hemos registrado: el mínimo, el máximo, la conjunción y la envoltura. Eso nos dará una legitimación sintáctica. Hay que mostrar, asimismo, que los valores de verdad (lo verdadero, lo falso), y también eventualmente todas las especies de matices posibles de esos valores, lo que usualmente se denominan modalidades, como lo necesario, lo probable, lo verdadero-en-ciertos-casos-pero-no-siempre, lo posiblemente-verdadero, lo ineluctablemente-incierto, lo notoriamente-falso-salvo-que-hay-excepciones, etc., son igualmente representables por medio de operadores trascendentales. Eso nos dará, esta vez, una legitimación semántica.

En sustancia, mostraremos que, en un mundo determinado donde se supone que debe ser pensada e interpretada la lógica ordinaria, lo verdadero es representado por el grado máximo de aparición, lo falso por el grado mínimo, y los valores modales por otros grados, si existen en el trascendental del mundo considerado. Mostraremos también que el conector “y” es representado por la conjunción, el cuantificador existencial por la envoltura (en su sentido completo), la negación por el reverso, la implicación por la dependencia y el conector “o” por la envoltura (de dos grados), o unión. Estos son ejercicios que competen a una exposición semiformal.

La finalización del trabajo se referirá al cuantificador universal, que, como el reverso, se deduce de las operaciones trascendentales originarias.

1. Semántica: los valores de verdad

Procedemos, como lo hemos anunciado, según un régimen semiformal.

Consideremos un enunciado predicativo elemental, del tipo $P(x)$, que se leerá: “ x tiene la propiedad P ”, y supongamos que este enunciado se refiere a un mundo determinado, cuyo trascendental es T . La letra x designa aquí una variable, un ente cualquiera del mundo. Como se trata de una variable, no se sabe si posee o no la propiedad en cuestión. Por eso, una expresión como $P(x)$ se llamará *abierta*: su valor (verdadera, o falsa, o probable, o poco probable, etc.) depende, de hecho, del término *determinado* por el que se sustituya x . En cuanto a la variable, x , se la llamará *libre*.

Si la letra designa, ahora, un ente-ahí determinado; si, en suma, “ a ” es el nombre propio de un apareciente, entonces, se debe poder saber si este apareciente posee o no la propiedad P . En este caso, se dice que $P(a)$ es una expresión *cerrada*. Y a es llamada (por oposición a la variable x) una *constante*. Esa es toda la diferencia entre la frase fuera de contexto “esta cosa es roja”, cuyo valor de verdad, a falta de saber de qué cosa se trata, no puede conocerse, y la frase referida al mundo otoñal “la viña virgen es roja”, que es verdadera.

Supongamos, ahora, que disponemos de un lenguaje con variables (x, y, \dots), constantes (a, b, c, \dots) y predicados (P, Q, R, \dots). Podemos interpretar los enunciados contruidos en este lenguaje en un trascendental T de la manera siguiente:

1) Si $P(a)$ es verdadero, le atribuiremos el valor M (el máximo, en T).

2) Si $P(a)$ es falso, le atribuiremos el valor μ (el mínimo, en T).

3) Si, en el trascendental del mundo considerado, existen otros elementos además de μ y M , supongamos p , entonces $P(a) = p$ significa que el enunciado, ni verdadero ni falso, tiene un valor “intermedio”, por ejemplo, “una fuerte probabilidad de ser verdadero”, o “verdadero en algunos casos particulares, pero la mayoría de las veces falso”, etcétera.

Es lo que sucede con el enunciado “la grava del camino es gris”, que no es, hablando en términos absolutos, ni verdadero ni falso, ya que, aun cuando la grava sea blanca, puede ser verdadero si ha llovido, si veo el camino en la bruma, etcétera.

2. Sintaxis: conjunción (“y”), implicación (“si... entonces”), negación, alternativa (“o”)

La estructura del trascendental, expuesta en las secciones 1 y 3 del Libro II, va a servirnos para interpretar conexiones lógicas.

1) ¿Cuál es el valor del enunciado $[P(a) \text{ y } Q(b)]$, que consiste en en afirmar, simultáneamente, $P(a)$ y $Q(b)$? Intuitivamente, se ve bien que $[P(a) \text{ y } Q(b)]$ es verdadero en la medida en que a posee la propiedad P y que b posee la propiedad Q . Si uno solo de ellos no tiene claramente la propiedad correspondiente, si, por ejemplo, $Q(b)$ es falso, entonces $[P(a) \text{ y } Q(b)]$ es ciertamente falso. Generalizando, se dirá que $[P(a) \text{ y } Q(b)]$ no puede ser más verdadero que aquel de los dos cuyo valor de verdad es más débil, si esos valores son comparables. Así, si $P(a)$ es verdadero, pero $Q(b)$ es solamente probable, la conjunción entre ambos no es más que probable.

Es totalmente razonable, entonces, interpretar el valor de $[P(a) \text{ y } Q(b)]$ como siendo, en el trascendental, la conjunción entre los valores supuestos de $P(a)$ y de $Q(b)$. En efecto, la conjunción entre p y q , o sea $p \cap q$, es el más grande de todos aquellos que son inferiores o iguales a p y a q . Si, por ejemplo, $P(a) = M$ y $Q(b) = M$ (los dos son verdaderos), entonces $[P(a) \text{ y } Q(b)]$ valdrá $M \cap M = M$. Si $P(a) = M$ y $Q(b) = \mu$, entonces $[P(a) \text{ y } Q(b)]$ valdrá $M \cap \mu = \mu$, puesto que M interpreta lo verdadero y μ lo falso.

Ahora, si $P(a) = M$ (verdadero) y $Q(b) = p$ (probable), entonces

$[P(a) \text{ y } Q(b)] = M \cap p = p$, puesto que $p \leq M$ en todo trascendental (se aplica P.0).

2) La cuestión de la implicación sigue la misma figura y conduce naturalmente a su interpretación por la dependencia, tal como ya ha sido definida.

Intuitivamente, que $P(a)$ implique $Q(b)$ significa solamente que la verdad de $P(a)$ acarrea, de manera constrictiva, la verdad de $Q(b)$. Lo cual se enuncia, en lengua natural, “Si $P(a)$, entonces $Q(b)$ ”. Este punto es validado por el operador $p \Rightarrow q$ (la dependencia) de un trascendental.

Supongamos que $P(A) = M$ y que $[P(a) \Rightarrow Q(b)] = M$. Vamos a verificar que $Q(b) = M$, y tendremos entonces la interpretación de la dependencia en términos de implicación.

Sabemos (ver II.3.11) que si $[P(a) \Rightarrow Q(b)] = M$, se tiene necesariamente $P(a) \leq Q(b)$. Dado que $P(a) = M$, se requiere entonces que $Q(b) = M$.

Los medievales ya habían observado que *ex falso sequitur quodlibet* (de lo falso se sigue cualquier cosa), lo cual quiere decir que, si $P(a)$ es falso, la implicación de $Q(b)$ por $P(a)$ es siempre verdadera, sea cual fuere $Q(b)$. Eso también es válido en un trascendental. Se muestra sencillamente que, si $p = \mu$, entonces $(p \Rightarrow q) = M$, sea cual fuere q : si $p = \mu$, entonces $p \leq q$, de donde se infiere que $(p \Rightarrow q) = M$.

Para cubrir el caso general, se planteará sin preámbulos que el valor de “ $P(a)$ implica $Q(b)$ ” es $p \Rightarrow q$, si p es el valor de $P(a)$ y q el de $Q(b)$. Digamos que la dependencia (trascendental) interpreta la implicación (lógica).

3) Ocupémonos ahora de la negación, o valor, en el mundo considerado, de “no- $P(a)$ ”. El lector ya habrá comprendido que vamos a interpretarlo por el reverso del valor de $P(a)$. No hay aquí ningún problema particular. El valor de “la viña virgen no es roja” será el valor del reverso del grado de aparición asignado al rojo de la viña virgen. Si, como ya lo hemos supuesto, la viña virgen es efectivamente, en el mundo otoñal, roja, el grado de aparición es máximo, o sea M , y dado que, como ha sido establecido, el reverso de M es μ y el valor final de “la viña no es roja” es mínimo, se tendrá que, en ese mundo, este enunciado es falso. Sólo es importante observar que no podemos prever, salvo si conocemos las particularidades del trascendental, qué sucede con la negación de enunciados cuyo valor es intermedio. Por

ejemplo, “la grava no es gris” valdrá, sin duda, el reverso del valor asignado a “la grava es gris”. Pero si suponemos que ese valor es p , no tenemos ninguna regla general que nos permita saber lo que vale $\neg p$. Lo único certero es que la conjunción entre p y $\neg p$ vale el *mínimum* μ , como lo hemos demostrado en la sección 3.

4) Hablemos brevemente de la alternativa, el conector “o”, cuya ya interpretaci3n clásica es que “A o B” es verdadero si A es verdadero, o si lo es B, o incluso si ambos lo son. De hecho, podemos considerarlo como un caso particular (finito) de la envoltura. Sean, por ejemplo, dos aparecientes, supongamos, la viña virgen y el techo de tejas de la casa. Consideremos la propiedad “ser de un color que contiene violeta”. Ninguno de los dos aparecientes considerados valida verdaderamente esta propiedad ni la refuta absolutamente. Digamos que, si a es la viña, b el techo de tejas, y P la propiedad en cuesti3n, el valor de verdad de P(a) será intermedio, supongamos p , y el valor de P(b) también, supongamos q . ¿Qué decir entonces del valor de “P(a) o P(b)”?. Es totalmente razonable acordarle el valor inmediatamente superior al de P(a) y al de P(b), o igual simultáneamente a ambos si son iguales. Este valor es dado por la envoltura del conjunto constituido por los grados p y q . En efecto, el conector “o” designa una frase compleja verdadera “en la medida” del valor más alto de sus componentes. Se planteará entonces que, cuando P(a) vale p y P(b) vale q , el valor de “P(a) o P(b)” es $\sum\{p, q\}$. Se reconoce sin dificultad el caso clásico de que si p o q , cualesquiera de ellos, vale M –lo cual significa “verdadero”–, entonces $\sum\{p, q\}$ vale ciertamente M, puesto que la envoltura debe ser superior o igual a aquello de lo cual es la envoltura.

Para acercarnos a la notaci3n clásica, ya habíamos decidido escribir $\sum\{p, q\}$ bajo la forma de $p \cup q$ y llamarlo la uni3n del grado p con el grado q .

A pesar de que hayamos se~alado que no es siempre cierto, en el trascendental de cualquier mundo m , que la negaci3n de la negaci3n sea lo mismo que la afirmaci3n, es importante observar aqu3 que tampoco es verdadero en general, en un mundo dado, que la uni3n de un grado con su reverso valga siempre el máximum M. Dicho en otros términos, la ecuaci3n $p \cup \neg p = M$ no es una ley trascendental. Lo cual significa que no es un hecho incontestable que, en todo mundo, el enunciado “P(a) o no-P(a)” sea verdadero. Ese es el caso sólo en los mundos clásicos, de los que hablaremos en la secci3n 5.

3. El cuantificador existencial

Enriquezcamos nuestro lenguaje admitiendo expresiones como “existe x tal que $P(x)$ ” o “al menos un x posee la propiedad P ”, expresiones frecuentemente formalizadas por $\exists x(Px)$.

¿Cómo interpretarlo en un trascendental T ? Para todas las constantes de nuestro lenguaje, a, b, c, \dots , y para un predicado P , tenemos en T valores de verdad que corresponden a $P(a), P(b), P(c), \dots$. Son, por ejemplo, los valores acordados a los enunciados “la viña es roja”, “la grava es roja”, “el ruido de la motocicleta es rojo”, etcétera. Esos valores forman un subconjunto, supongamos A_p , de T (con $A_p \subseteq T$). Dicho de otro modo, en el caso de todos nuestros términos determinados llamados por los nombres propios a, b, c, \dots (las constantes), sabemos si tienen la propiedad P , o no la tienen, o tal vez la tienen, o probablemente no, etcétera. Y esos valores componen un subconjunto de T , que es A_p .

Consideremos la envoltura de A_p , o sea $\sum A_p$. Ella designa el más pequeño de los elementos de T superior o igual a todos los elementos de A_p , y, por lo tanto, el valor “máximo de todos los enunciados $P(a), P(b), \dots$ ”, etcétera. Se puede decir que $\sum A_p$ designa un valor de verdad “al menos tan grande” como todos los asignados a $P(a), P(b), \dots$. Y que, en consecuencia, existe un x que tiene la propiedad P en la medida $\sum A_p$ o “en el grado fijado” por $\sum A_p$.

Plantaremos entonces que “existe x tal que $P(x)$ ” tiene por valor $\sum A_p$. Valor, naturalmente, en T , lo que quiere decir en el mundo \mathbf{m} cuyo trascendental es T . Este valor se justifica porque, para todo a , se tiene:

$$\text{valor de } P(a) \leq \sum A_p$$

Lo cual quiere decir: $\sum A_p$ designa “al menos tanta” verdad como la asignada a $P(a)$, si a es la constante a la que P conviene “más”.

Si, en particular, existe un a que posee absolutamente la propiedad P , o si a designa una entidad que posee la propiedad designada por P , lo que tiene por sentido que $P(a)$ es verdadero, como lo es en el mundo otoñal “la viña virgen es roja”; si se tiene entonces $P(a) = M$, M pertenece a A_p (que es la colección de todos los valores de los enunciados del tipo $P(a)$). Pero, entonces, $\sum A_p = M$. Eso se interpreta:

$$\exists x P(x) = M$$

Existe, por ende, un x tal que $P(x)$. En este caso, al menos la viña virgen, lo cual quiere decir que, en el mundo otoñal, ese juicio existencial es verdadero: existe, sin duda, un apareciente que tiene la propiedad de ser rojo.

Vemos entonces cómo (de manera todavía muy informal) el cuantificador existencial, \exists , puede interpretarse como envoltura en el trascendental: “existe x ” tiene por valor la envoltura cuyo territorio es el dominio de interpretación de los x .

Finalmente, disponemos de una proyección posible, en un trascendental, de los conectores lógicos: y (la conjunción), *implica* (la implicación), *no* (la negación), *o* (la alternativa) y *existe* (el cuantificador existencial). Estas proyecciones mismas están correlacionadas con asignaciones de valor de verdad a los enunciados elementales del tipo $P(a)$. Esos valores incluyen necesariamente μ (lo falso) y M (lo verdadero), pero eventualmente también otros, según el trascendental considerado. Visto según esta función, T puede ser llamado un *espacio lógico*.

4. El cuantificador universal

No hemos abordado todavía la cuestión de los enunciados universales del tipo “todo x tiene la propiedad P ”, o bien $\forall x P(x)$. Se trata, esta vez, de interpretar el cuantificador universal. Como, por ejemplo, el enunciado: “Todo apareciente [en ese mundo otoñal] está marcado por una suerte de tristeza”.

Vamos a tomar un desvío un poco técnico, pero cuyo sentido intuitivo se volverá rápidamente claro. Consideremos un subconjunto A de elementos de T ($A \subseteq T$) y supongamos el conjunto B así definido: “todos los elementos de T que son más pequeños que todos los elementos de A ”. Se puede llamar a B : conjunto de los minorantes de A . Dicho en otros términos, si, para todo elemento y de A , x es tal que $x \leq y$, entonces, x es elemento de B . O bien:

$$B = \{x / y \in A \rightarrow x \leq y\}$$

Se observará que B no es nunca vacío, puesto que el *mínimum* μ es seguramente inferior a todos los elementos de A . Dado que estamos en un trascendental, existe $\sum B$, la envoltura de B . Esa $\sum B$ es, por definición, el elemento más pequeño de T que es más grande que

todos los elementos de B (los cuales son más pequeños que todos los elementos y de A). Vamos a mostrar que $\sum B$ es también más pequeña que todos los elementos de A .

Sea un elemento de A . El axioma de distributividad da:

$$a \cap \sum B = \sum \{a \cap x / x \in B\}$$

Pero, por la definición de B (conjunto de los minorantes de A), y dado que a es un elemento de A , $a \geq x$ para todo $x \in B$. Lo cual quiere decir que a es un mayorante de B , y que es, por lo tanto, superior o igual a la envoltura de B (más pequeño de los mayorantes, por definición). De manera que, para todo a de A , se tiene $a \geq \sum B$, lo cual quiere decir que $\sum B$, envoltura de todos los minorantes de A , es también un minorante de A : el más grande de los minorantes de A . Lo anotaremos $\prod A$.

Consideremos ahora el conjunto de los valores asignados en T a los enunciados del tipo $P(x)$. Es decir, los valores de $P(a)$, $P(b)$... para todas las constantes a , b ... Por ejemplo, los valores de los enunciados “las colinas en el horizonte están marcadas por una gran tristeza”, “el ruido de la moto está marcado por una gran tristeza”, etcétera.

Sea este conjunto, como ya lo hemos referido, A_p (se tiene $A_p \subseteq T$). El grado $\prod A_p$ es inferior o igual a todos los valores asignados en T a los enunciados del tipo $P(a)$, y es el más grande que tiene esta propiedad. En suma, todo enunciado del tipo $P(a)$ es “al menos tan verdadero” como el grado de verdad fijado por $\prod A_p$. Sea cual fuere la constante a , el enunciado $P(a)$ tiene un grado de verdad al menos igual a $\prod A_p$, y $\prod A_p$ es el valor más grande que tiene esta propiedad. Es decir que *todos los términos* tienen la propiedad P al menos en el grado fijado por $\prod A_p$.

Se puede sostener, entonces, que el valor de verdad de $\forall x P(x)$ está fijado por $\prod A_p$.

Si, por ejemplo, “para todo x , $P(x)$ ” es absolutamente verdadero –efectivamente, en el mundo de otoño, todos los aparecientes están marcados por una gran tristeza–, eso significa que $P(a) = M$, sea cual fuere la constante a . En ese caso, $A_p = \{M\}$ (ningún $P(a)$ tiene otro valor que M). Pero, es evidente entonces que $\prod A_p = M$. Esa es la proyección en T de que $\forall x P(x)$ sea verdadero.

Si existe una constante a (aunque más no fuere una sola) que es tal que $P(a)$ es absolutamente falso –el glorioso rojo de la viña virgen no es de ningún modo triste, sino, por el contrario, un signo manifiesto de

gozo—, tenemos $P(a) = \mu$. Pero, entonces, $\mu \in A_p$. Y como $\prod A_p$ es inferior a todo elemento de A_p , se tiene $\prod A_p \leq \mu$, y, por lo tanto, $\prod A_p = \mu$. Proyección, esta vez, de que “para todo x , $P(x)$ ” es absolutamente falso, ya que un solo caso (nombrado aquí por la constante a , la viña virgen) objeta la totalización universal, el existente nombrado por a que no tiene la propiedad P .

Puede haber, desde luego, casos intermedios, en los que $\prod A_p = p$. Como si, por ejemplo, nada, ni siquiera la viña virgen, fuera verdaderamente gozoso ni negara absolutamente el predicado “tristeza”, sin que por ello todo fuera realmente triste, o hubiera una validación universal de esa morosidad de las cosas. En tal caso, se dirá que, “para todo x , $P(x)$ ” no es verdadero sino en el grado p (fuertemente, pero no totalmente, etcétera).

Finalmente, el operador \prod (la unión global, o contraenvoltura) es una interpretación coherente del cuantificador universal.

Es por motivos de simplicidad de exposición que hemos mencionado sólo fórmulas predicativas, del tipo $P(x)$. Se podrían también considerar fórmulas relacionales, del tipo $\mathfrak{R}(x, y)$, tales como: “ x está situado a la derecha de y ”. Es posible darle valor a este tipo de enunciado, en un trascendental, a partir de constantes. Se preguntará, por ejemplo, lo que vale $\mathfrak{R}(a, b)$. Luego, se pueden utilizar las operaciones \cap , \sum (por ejemplo) para darle valor a “ y ” o a “existe”.

La presentación absolutamente general, y nada simple, de este género de cosas, utilizando relaciones a n términos, ocupa a muchos lógicos. Está llena de sutilezas de escritura extraordinariamente tediosas, sobre todo cuando se trata en detalle de los cuantificadores. Si, en efecto, se busca fijar el protocolo de evaluación de las fórmulas del tipo “para todos los x , existe y tal que, para todos los z , se tiene $\mathfrak{R}(x, y, z)$ ”, o sea $(\forall x) (\exists y) (\forall z) [\mathfrak{R}(x, y, z)]$, ¡hay que tener cuidado! Y mucho más todavía si se quiere esclarecer el caso de una fórmula cualquiera. Pero se llega.

No teníamos como meta, por el momento, más que marcar cómo un trascendental es “legible” en tanto espacio lógico y volver a llevar a la lógica formal a su verdadera esencia: un álgebra trascendental. Álgebra que es también, lo veremos, y tal vez más esencialmente, una topología. Lo cual no debería sorprender, desde el momento en que un mundo no es, nunca, sino una máquina de localizar ser.

SECCIÓN 5

Los mundos clásicos

1. ¿Qué es un mundo clásico?

Ya hemos indicado que, en un trascendental cualquiera, no es verdad en general que el reverso del reverso de un ente-ahí sea ese mismo ente. Sólo sabemos que el reverso del reverso de un ente-ahí es un valor trascendental superior o igual al valor asignado a ese ente. En el léxico lógico, no es verdad en general (o en todo mundo donde se interpretan los conectores lógicos) que la negación de la negación equivalga a la afirmación. Un mundo cuyo trascendental es tal que, en efecto, se da allí esta equivalencia, es un mundo clásico. La palabra viene del hecho de que los lógicos que admiten, a la vez, el principio de no contradicción y la “ley de la doble negación”, son llamados clásicos, por oposición a los lógicos intuicionistas y a los lógicos paraconsistentes.

Referimos también la idea de la lógica clásica a una propiedad totalmente diferente, el famoso principio del tercero excluido: dada una proposición p cerrada, o bien p es verdadero, o bien $\text{no-}p$, y no hay tercera posibilidad. Una lógica clásica valida a la vez el principio del tercero excluido y el principio de no contradicción (no se puede tener al mismo tiempo la verdad del enunciado p y la del enunciado $\text{no-}p$). Una lógica intuicionista valida el principio de no contradicción, pero no el principio del tercero excluido. Una lógica paraconsistente valida el principio del tercero excluido, pero no la forma general del principio de no contradicción. Se trata, cada vez, de variaciones importantes en cuanto a la definición y al sentido del operador de negación.

El tercero excluido no es, ciertamente, un principio válido en cualquier mundo, o para cualquier trascendental. La fenomenología obje-

tiva ilustra maravillosamente este punto. Si considero la viña virgen sobre el muro en el momento en que el sol declina, y si examino el enunciado “el rojo de la viña sigue estando en todo su esplendor”, veo bien que este enunciado no es absolutamente verdadero, o no lo es al menos en la duración que implica. No es tampoco absolutamente falso, ya que, en un tiempo inicial corto, cuando el brillo oblicuo del sol no se debilitó aún demasiado, el enunciado tiene cierta validez. Finalmente, el enunciado no es verdadero (no toma el valor máximo en el trascendental considerado) ni es falso (no toma el valor mínimo). No satisface, en el mundo concernido, al principio del tercero excluido. Ya hemos observado que ese mundo no validaba tampoco la “ley” de doble negación: el reverso del reverso de la intensidad trascendental de aparición del ruido de la motocicleta no es forzosamente ese ruido. El mundo de la casa en la tarde de otoño no es clásico, en el sentido en que no valida ni la doble negación ni el tercero excluido.

Consideremos ahora un mundo totalmente artificial (es dudoso que se trate realmente de un mundo), el que estaría compuesto por Barbazul y por una sola de sus cinco mujeres, supongamos Melisenda. Si —en términos de intensidades de aparición— el reverso de uno es el otro, se ve de inmediato que ese pequeñísimo mundo es clásico, ya que el reverso del reverso de Barbazul, por ejemplo, es el reverso de Melisenda, o sea el mismo Barbazul. Y si digo —otro ejemplo— que “todo ente es sexuado”, verificaré que eso sucede en los casos de Barbazul y Melisenda y me pronunciaré, sin ambigüedad, por la verdad de la proposición en el mundo que ellos constituyen. Igualmente si digo “existe una mujer”.

Se nota, de paso, la solidaridad que existe entre la “ley” de doble negación y el “principio” del tercero excluido. Siempre parecen covalidados en un mundo clásico. Dicha solidaridad, si se examinan las cosas del lado de los mundos no clásicos, es bastante intuitiva. Porque si una proposición, supongamos “existe una mujer”, no obedece, en un mundo dado, al tercero excluido, eso significa, por ejemplo, que la existencia de una mujer, en ese mundo, es tal que, aun cuando sea posible dudar de ella, es excesivo declararla absolutamente cierta. Una mujer semiexiste, se puede decir. Sea ϕ el valor, en el trascendental de tal mundo, acordado a la semiexistencia, y por ende al enunciado “una mujer existe”. Por otra parte, el valor del enunciado “no existe ninguna mujer” es, como hemos visto, el μ mínimo, puesto que es imposible dudar de esa existencia. En virtud de las reglas semánticas despejadas en la sección 4, el valor trascendental de “no existe nin-

guna mujer” es el reverso del valor asignado a “existe una mujer”. En consecuencia, el reverso de ϕ es μ . Resulta de ello que el reverso del reverso de ϕ es el reverso de μ , que es obligatoriamente el máximo M y no puede, entonces, ser ϕ . Finalmente, se ve que, en el mundo considerado, el reverso del reverso del valor asignado a la semiexistencia de las mujeres no es en modo alguno igual a ese mismo valor: la no-validez del tercero excluido induce el no-valor de la “ley” de doble negación.

Mostraremos un poco más adelante la estricta equivalencia de los dos enunciados (tercero excluido y doble negación), de modo tal que todo mundo clásico valida, obligatoriamente, tanto al uno como al otro.

Un ejemplo fundamental de mundo clásico es la ontología, o teoría de lo múltiple puro, o matemática histórica. Eso consiste en lo esencial en que un conjunto se define de manera extensional: un conjunto se identifica con la colección de sus elementos. Esta definición sólo cobra sentido realmente si se admite, de manera rígida, el siguiente principio: dado un elemento, o bien pertenece a un conjunto, o bien no le pertenece. No hay tercera posibilidad.

De hecho, el trascendental de la ontología se reduce a dos elementos, capaces de discriminar la pertenencia o la no pertenencia. Esos dos elementos son, por lo tanto, el mínimo, que indexa la no pertenencia, y el máximo, que indexa la pertenencia.

2. Propiedades trascendentales del mundo de la ontología

Consideremos dos entes cualesquiera, nombrados 1 y 0. Si planteamos el orden $0 \leq 1$, vamos a ver que el conjunto de dos elementos $\{0, 1\}$ posee una estructura trascendental. Llamaremos T_0 a ese trascendental.

El mínimo de T_0 es claramente 0.

La conjunción, en T_0 , entre 0 y 1, es, evidentemente, 0.

T_0 tiene, en total, cuatro subconjuntos, que son: el *singleton* $\{0\}$, el *singleton* $\{1\}$, el mismo T_0 y, en fin, el conjunto vacío. La envoltura de esos subconjuntos es, respectivamente, 0, 1, 1 y 0 (buen ejercicio en cuanto a la intuición de las envolturas).

Se ve sin dificultad que el reverso de 0 es 1 (que es, entonces, el máximo) y que el reverso de 1 es 0.

Si un mundo tiene por trascendental T_0 , es claro que, en ese

mundo, no existen más que dos valores de aparición para cualquier elemento x del mundo. Uno es máximo (1), que significa que x aparece absolutamente, y el otro mínimo (0), que significa, como es siempre el caso del grado cero, la no-aparición de x . Es eso, precisamente, lo que hace de T_0 un trascendental mínimo: decide, sin ningún matiz, entre aparición y no-aparición. Por lo cual no hace sino redoblar la discriminación fundadora de la ontología parmenídea, a saber, que el ser es exclusivo del no-ser.

El clasicismo de T_0 es particularmente evidente, tanto en lo que concierne a la doble negación como en lo que concierne al tercero excluido.

Por una parte, dado que $\neg 1 = 0$, se tiene $\neg\neg 1 = \neg 0 = 1$.

Igualmente, dado que $\neg 0 = 1$, se tiene $\neg\neg 0 = 0$.

El trascendental T_0 valida, por lo tanto, la “ley” de doble negación.

Para tratar del tercero excluido, haremos una observación preliminar importante. Que la elección entre p y $\neg p$ sea exclusiva quiere decir que, si se totalizan estas dos elecciones, se tiene la totalidad de las elecciones posibles. Dicho en otros términos, la adición del valor de p y del valor de $\neg p$ es forzosamente el valor máximo; si no, debería haber aún, además de p y $\neg p$, un tercer valor que, justamente (tercero *excluido*), suponemos no hay.

Pero, ¿qué significa la adición, o totalización, en una estructura trascendental? Es evidentemente la envoltura, operación sintética por excelencia. Y la envoltura de sólo dos grados trascendentales no es otra que su unión, anotada $p \cup q$. Si, entonces, un trascendental valida el principio del tercero excluido, es porque, en ese trascendental, y si M es la notación del maximum, se tiene siempre la ecuación $p \cup \neg p = M$.

Ahora bien, es cierto que en T_0 : $0 \cup \neg 0 = 0 \cup 1 = 1$.

Igualmente: $1 \cup \neg 1 = 1 \cup 0 = 1$.

Y como 1 es el maximum, estamos bien: T_0 valida el tercero excluido.

Queda entonces establecido que el trascendental del mundo de la ontología es clásico, lo cual llevó, a lo largo de la historia de la filosofía, a la convicción general de un clasicismo de todo mundo. De tal suerte que cuando, en el orden del aparecer, un mundo era evidentemente no clásico, no había más elección que entre el descrédito atribuido a ese mundo (era no-verdadero, o ilusorio) o el descrédito escéptico atribuido a la consistencia ontológica misma.

La verdad es que existen trascendentales no clásicos, heterogéneos a la regla lógica de la ontología, y que no por ello dejan de asegurar al aparecer, en los mundos que estructuran, una consistencia lógica

totalmente experimentable. Del hecho de que el ser-ahí esté reglado por una lógica diferente de la de su ser no se sigue en modo alguno que él introduzca en el ser la más mínima inconsistencia.

Todo mundo consiste. “Lógica” y “aparecer” son una sola y misma cosa.

3. Propiedades formales de los mundos clásicos

Vamos a mostrar la equivalencia formal entre el tercero excluido y la “ley” de doble negación. Es así como vamos a caracterizar a los mundos clásicos, como mundos cuyo trascendental valida uno de estos enunciados o el otro, y, en consecuencia, los dos.

Vamos a agregar incluso un tercero, que nos servirá de mediación.

Consideremos la ecuación formal $\neg p = \mu$, que plantea la igualdad entre el reverso de x y el *mínimum*. Esta ecuación tiene, en todo caso, una solución, que es $x = M$ (el *máximum*). Efectivamente, sabemos que, en todo trascendental, el reverso del *máximum* es el *mínimum*. Tenemos entonces, sin duda –solución de algún modo universal de la ecuación–, sea cual fuere el trascendental, $\neg M = \mu$. Pero, ¿es la única solución? De ningún modo. Nosotros mismos acabamos de proponer un ejemplo, el de la semiexistencia de las mujeres en un mundo supuesto, cuyo valor, anotado ϕ , era tal que $\neg \phi = \mu$, aunque ϕ fuera diferente de M . En mundos no clásicos, es totalmente posible que $\neg p = \mu$, aunque p sea diferente de M .

Observemos que, en el trascendental del mundo (clásico) de la ontología, o sea T_0 , tal ecuación sólo tiene como solución el *máximum*. En efecto, en ese mundo, si $\neg p = 0$, es necesario que $p = 1$, puesto que sólo $\neg 1 = 0$ (efectivamente, $\neg 0 = 1$, y no hay nada más que 1 y 0 en ese trascendental).

Disponemos entonces de tres propiedades que, en todo caso, son las de T_0 :

- la “ley” de doble negación, o $\neg \neg p = p$;
- el “principio” del tercero excluido, o $p \cup \neg p = M$;
- la ecuación $\neg p = \mu$ tiene una sola solución, que es M .

Se demuestra que estas tres propiedades son equivalentes y que, por ende, cualquiera de las tres, si está validada por un trascendental, basta para concluir que todo mundo cuyas intensidades de aparición son regladas por ese trascendental es, como el mundo de la ontología, un mundo clásico.

Dos enunciados son equivalentes si cada uno es la consecuencia del otro. Dicho en otros términos, α y β son equivalentes si α implica β ($\alpha \rightarrow \beta$) y β implica α ($\beta \rightarrow \alpha$). Por eso la equivalencia se anota como una doble implicación (su símbolo más corriente es \leftrightarrow). Un instante de reflexión le mostrará al lector que, si se quiere demostrar la equivalencia de tres (o más) enunciados, se puede proceder así: se demuestra que el primer enunciado implica el segundo, el segundo al tercero, etcétera. Luego, que el último implica al primero. Es exactamente lo que se hace en el caso de las propiedades precedentes. Dejamos los detalles de estos cálculos para el apéndice. Son ellos los que muestran que las tres propiedades (doble negación, tercero excluido y unicidad de la solución de la ecuación $\neg p = \mu$) son equivalentes.

Un trascendental que verifica cualquiera de estas tres propiedades —y, en consecuencia, las otras dos— se llamará “booleano”.

Un mundo clásico es un mundo cuyo trascendental es booleano.

APÉNDICE

Demostración de la equivalencia de las tres propiedades características de un mundo clásico

Se trata de establecer que son equivalentes las tres propiedades siguientes:

Doble negación: $\neg\neg p = p$.

Tercero excluido: $p \cup \neg p = M$

La ecuación $\neg p = \mu$ tiene como única solución M .

1. Primero, mostraremos que, en un trascendental T , si $p \cup \neg p = M$, entonces $\neg\neg p = p$.

$$\neg p \cup p = M \quad \text{hipótesis}$$

$$\neg\neg p \cap (\neg p \cup p) = \neg\neg p \cap M = \neg\neg p \quad \text{aplicación}$$

$$(\neg\neg p \cap \neg p) \cup (\neg\neg p \cap p) = \neg\neg p \quad \text{distributividad}$$

$$\mu \cup (\neg\neg p \cap p) = \neg\neg p \quad \neg\neg p \cap p = \mu$$

$$\neg\neg p \cap p = \neg\neg p \quad \text{para todo } x, \mu \cup x = x$$

$$\neg\neg p \leq p \quad \text{P.0}$$

$$p \leq \neg\neg p \quad \text{sección 3}$$

$$p = \neg\neg p \quad \text{antisimetría}$$

2. Luego, mostraremos que, en un trascendental T , si $\neg\neg p = p$, entonces la ecuación $\neg p = \mu$ tiene por única solución $p = M$.

$\neg p = \mu$	ecuación supuesta
$\neg\neg p = \neg\mu$	consecuencia
$\neg\neg p = M$	definición de M
$p = M$	hipótesis $\neg\neg p = p$

3. Finalmente, mostraremos que, en un trascendental T, si la ecuación $\neg p = \mu$ tiene como única solución $p = M$, entonces, para todo p, se tiene $p \cup \neg p = M$.

Vamos a establecer que $\neg(p \cup \neg p)$ es igual al mínimo μ en todo trascendental. Resultará que si, en un trascendental, toda ecuación del tipo $\neg p = \mu$ tiene por única solución $p = M$, entonces $p \cup \neg p = M$.

$$\begin{aligned} \neg(p \cup \neg p) &= \sum\{t / t \cap (p \cup \neg p) = \mu\} && \text{definición de } \neg \\ \neg(p \cup \neg p) &= \sum\{t / (t \cap p) \cup (t \cap \neg p) = \mu\} && \text{distributividad} \end{aligned}$$

Pero la definición de la unión \cup de dos elementos r y s —el más pequeño de los elementos superiores tanto a r como a s— implica, evidentemente, que si $r \cup s = \mu$, es porque r y s son iguales a μ . Finalmente, se obtiene:

$$\neg(p \cup \neg p) = \sum\{t / (t \cap p) = \mu \text{ y } (t \cap \neg p) = \mu\}$$

Del hecho de que los t de esta fórmula deban satisfacer a $t \cap p = \mu$ se sigue que son inferiores o iguales a $\neg p$, el cual, al ser la envoltura de todos los t que verifican esta igualdad, es superior o igual a todos. Se tiene entonces $t \leq \neg p$. Y del hecho de que esos t deban satisfacer a $t \cap \neg p = \mu$ se sigue, por la misma razón, que $t \leq \neg\neg p$. Pero, entonces, por la definición de la conjunción \cap entre $\neg p$ y $\neg\neg p$, se debe obtener $t \leq \neg p \cap \neg\neg p$. Ahora bien, la conjunción entre un elemento, aquí $\neg p$, y su reverso es igual al mínimo (cf. sección 3). Por lo tanto, $t \leq \mu$, lo que quiere decir que $t = \mu$.

Finalmente, $\neg(p \cup \neg p)$ es igual, en todo trascendental T, a la envoltura de un subconjunto cuyos términos son, todos, iguales a μ , o sea a la envoltura del subconjunto $\{\mu\}$. Ya hemos observado que esa envoltura misma es igual a μ .

Si nuestro trascendental de referencia verifica la propiedad “la ecuación $\neg p = \mu$ tiene por única solución $p = M$ ”, del hecho de que

en todo trascendental se tenga $\neg(p \cup \neg p) = \mu$ se sigue, en este caso particular, que $p \cup \neg p = M$.

Notas de traducción

1. En el original: *Le transcendental [...] est une donnée immanente des situations quelconques*. El sustantivo femenino *donnée* es de un uso más amplio y tiene más matices en francés que el sustantivo “dato”, por lo cual puede traducirse también –según los contextos– como la “base”, el “elemento fundamental”, el “tema” o el “punto de partida”, entre otras opciones. No obstante, decidimos verter sistemáticamente *donnée* por “dato”, incluso en casos en que puede parecer un poco forzado, porque es un término sintético que se presenta en más de una definición, es de uso corriente en matemática en ambas lenguas y conserva una raíz verbal aproximadamente equivalente, ya que el verbo francés *donner* recubre tanto las acepciones de “dar” como de “donar”. Cabe agregar que en más de una ocasión, a lo largo de *Lógicas de los mundos*, el sustantivo *donnée* evoca, simplemente, lo que “se da” (“dato” proviene del latín *datum*, “lo dado” o “lo que se da”), incluso en esta forma espontánea reflexiva (“darse”). Finalmente, así como traducimos sistemáticamente *donnée* por “dato”, traducimos las pocas ocurrencias de *le donné* (participio sustantivado por el artículo masculino o neutro) por su equivalente en español, “lo dado”, y *la donation* por “la donación”.

2. En la medida en que vertemos el sustantivo compuesto *être-là* (traducción, a su vez, del *Dasein* alemán) por “ser-ahí”, que es la variante más generalmente aceptada, nos topamos con algunos problemas cuando los dos componentes de la palabra aparecen por separado, especialmente cuando el verbo francés *être* se presenta en sus formas conjugadas. En tales casos, debe verterse, según el contexto, por “ser” o por “estar” (la diferencia entre ambos verbos no existe ni en francés ni en alemán), y el adverbio de lugar “ahí” exige, justamente, “estar”. En la expresión señalada, *rien n’est là que de l’être sans être-là*, la forma conjugada del verbo *être* (*est*) sólo puede traducirse por “está”, y en ese caso se pierde, como en tantísimos otros a lo largo de *Lógicas de los mundos*, el juego de lenguaje. En cuanto al adverbio de lugar, decidimos traducir sistemáticamente *là* por “ahí” cuando se trata de un ente que está en un mundo, aun a riesgo de forzar un poco la lengua española en ciertos casos en que “allí”, por ejemplo, sería más preciso o conveniente. De tal modo que se podrá decir de un ente, o de un ser-ahí, que “está absolutamente ahí”, ya que adjudicamos el adverbio de lugar “ahí”, para ganar en claridad, al “mundo” del que se trata en cada ocasión.

3. En el paréntesis, en el original, *puisqu'il y a des vérités*. Lo subrayado es el artículo indeterminado plural, que en español no escribimos. En la medida en que la idea, en el contexto, es destacar el plural, desplazamos el subrayado al plural del sustantivo.

4. En el original, *EPO (ensemble partiellement ordonné)*.

LIBRO III

Gran Lógica, 2.
El objeto

Introducción

Este libro propone un concepto completamente nuevo de lo que es un objeto. Evidentemente se trata, en nuestro análisis, del momento de lo Uno, ya que hay que entender por objeto lo que cuenta por uno en el aparecer, o lo que autoriza a hablar de *ese* ser-ahí como el que es, inflexiblemente, “él mismo”.

La novedad principal del abordaje es que la noción de objeto es, aquí, completamente independiente de la de sujeto. Por cierto, desde el libro I, hemos introducido los motivos conjuntos de las verdades y de los formalismos subjetivos, y les hemos acordado su fuerza y su importancia. Volveremos sobre esos motivos en el libro VII, bajo la forma de la doctrina del cuerpo. Sin embargo, esos “no-objetos” ejemplares (forma-sujeto y procedimiento de verdad) dependen directamente, no de las leyes objetivas del aparecer, sino de las del cambio. En cuanto al concepto de objeto, compete, por su parte, a la analítica del ser-ahí y no supone –como el trascendental– ningún sujeto.

Por lo tanto, nuestro pensamiento va a construir un objeto sin sujeto, después de haber esbozado, en una teoría puramente formal, una doctrina de las dimensiones preobjetivas del sujeto. Esta construcción se intercala, en la teoría completa de los sujetos-de-verdad, entre la metafísica (tipos subjetivos formales) y la física (teoría de los cuerpos subjetivables). Es entonces el momento lógico principal de la dialéctica materialista. Sólo una lógica del objeto como unidad del aparecer-en-un-mundo permite sostener, en efecto, los formalismos subjetivos de aquello que es su dimensión objetiva: el cuerpo, que soporta el aparecer y la duración de todo sujeto, y hace inteligible que una verdad eterna sea creada en un mundo particular.

En suma, nuestra trayectoria puede resumirse así: formalismo subjetivo (sin objeto); objeto (sin sujeto); objetividad del sujeto (los

cuerpos). El conjunto inscribe en la lógica del aparecer ese devenir genérico de las verdades que *El ser y el acontecimiento* mantenía en la ontología de lo múltiple puro.

Esto pone de manifiesto hasta qué punto se distancia de Kant, artífice, después de Descartes y de Hume, de la correlación *inmediata* sujeto-objeto como horizonte infranqueable de todo conocimiento. De manera que nuestro interlocutor, en las conexiones de este libro III, será Kant, y singularmente los pasajes tan controvertidos que consagra, en las dos primeras ediciones de la *Crítica de la razón pura*, a lo que él llama la “deducción de los conceptos puros del entendimiento”.

La construcción del concepto de objeto parte, evidentemente, de los resultados del libro II. De un extremo al otro, se supone la situación de ser de los entes bajo la forma de un mundo, y por ende del trascendental de ese mundo. El movimiento del pensamiento toma entonces la forma siguiente. Ante todo, se define qué es la indexación de un ente-múltiple cualquiera sobre el trascendental de un mundo. Esa indexación es una sola y misma cosa que la aparición de ese ente en ese mundo. Es ella la que localiza el ser del ente bajo la forma de *un ser-ahí-en-un-mundo*.

Fundamentalmente, la indexación es una función que vincula toda diferencia inmanente al múltiple a la evaluación de su intensidad de aparición en el mundo. Sobre este punto, la exposición formal es lo más simple y lo más claro: si x e y son dos elementos de un ente A , y T es el trascendental del mundo considerado, la indexación es una función de identidad $\mathbf{Id}(x, y)$ que mide en T el grado de identidad “apareciente” de x con y . Dicho de otro modo, si $\mathbf{Id}(x, y) = p$, eso quiere decir que x e y son “idénticos en el grado p ” en cuanto a su potencia de aparición en el mundo. Es al resultado de esta evaluación trascendental de las diferencias al que llamamos *fenómeno*. Es notable que, en el espacio de la fenomenalidad, se pueda desplegar por completo la cuestión de la existencia como una cuestión totalmente distinta de la del ser. Es por eso que el estudio conceptual y formal de la existencia viene inmediatamente después del estudio del fenómeno y antes del estudio del objeto. En este estadio, efectivamente, se trata del aparecer como pura lógica –del fenómeno, de la existencia–, puesto que el álgebra trascendental legisla sobre las diferencias mundanas, pero no se trata todavía de objeto, o de objetividad, ya que no tenemos todavía con qué dar razón de lo real de lo Uno.

Es que, para poder decir de *un* múltiple que se objetiva en un mundo (y no sólo que se puede testificar en ese mundo una existen-

cia), hay que cerciorarse aún del vínculo efectivo entre el ser-múltiple y los esquemas trascendentales de su aparición –o de su existencia–. ¿Bajo qué condiciones podemos afirmar, al término del proceso lógico de reglamentación mundana de las diferencias, que es indudablemente ese múltiple, ontológicamente determinado, el que está ahí como objeto-del-mundo? En este punto, nuestra pregunta es perfectamente paralela a la cuestión que plantea Kant en un pasaje crucial de la *Crítica*, pasaje titulado “Refutación del idealismo” y al que decidió darle la forma particularmente dogmática de un “teorema”. Para él, se trata de establecer que “nuestra experiencia *interna* [...] sólo es posible bajo la suposición de la experiencia *externa*” y que existen, entonces, “objetos en el espacio fuera de mí”.

Para nosotros, que planteamos que el aparecer no tiene nada que ver con un sujeto (empírico o trascendental), sino que nombra la lógica del ser-ahí, no podría tratarse, evidentemente, de oponer una experiencia interna a una experiencia externa. No se trata aquí de ninguna experiencia. Pero se requiere establecer que un objeto es indudablemente el ser-ahí de un ente determinado en su ser. O que la lógica del aparecer no constituye de parte a parte la inteligibilidad de los objetos, inteligibilidad que supone, además, un soporte ontológico que está en el fundamento del aparecer como determinación de los objetos-en-el-mundo.

La simple posición rigurosa del problema obliga a un desvío cuya necesidad se puede explicar sin dificultades. ¿Qué es un ente captado en su ser? Es un múltiple puro. ¿Qué es su determinación (ontológica)? Es el conjunto de los elementos que le pertenecen. Si el objeto es, entonces, la localización en un mundo de un múltiple determinado, y si esa localización no es una constitución, tiene que existir una cláusula lógica que vincule la naturaleza del objeto a los elementos del ente-múltiple del que él es la objetivación.

Esa cláusula supone un análisis del objeto en sus componentes, llevado hasta el punto en que se sutura con el análisis del múltiple en sus elementos. Dicho en otros términos, debemos:

- a) identificar qué es, en el aparecer, un componente (de hecho, una parte) de la indexación trascendental de un ente;
- b) identificar la forma mínima (que llamaremos atómica) de esos componentes;
- c) encontrar (o plantear) una intersección inteligible entre un “átomo de aparecer” y un “átomo de ser”, o sea, entre un componente mínimo de lo que se da como localizado en un mundo y la composición elemental del ente-múltiple subyacente a esa donación.

Estamos aquí en una axiomática materialista, que supone que existe un punto de articulación obligado entre la lógica del aparecer y la ontología de lo múltiple. Ningún mundo es tal que su potencia trascendental pueda desrealizar por completo la ontología de lo múltiple. Lo uno (o atomicidad) es el punto de articulación ontológica.

Una vez en posesión de esta cláusula lógico-materialista, podemos definir lo que es un objeto. La investigación de pensamiento va a orientarse entonces hacia la lógica sutil de lo Uno (onto-lógica), a la que llamamos lógica atómica.

El principal movimiento de pensamiento es remontar desde el ser-ahí hacia el ser-en-sí, estableciendo que toda objetivación es una suerte de marcación trascendental de los entes. Técnicamente, esto quiere decir que, a partir de la aparición trascendental de los objetos en un mundo, se pueden pensar características singulares de los entes “en sí mismos”, tal como subyacen a los objetos. Esas características se organizarán en torno a tres operadores fundamentales. El primero, de naturaleza topológica, es la localización de un elemento (ontología) o de un átomo (lógica del aparecer) en un grado trascendental. El segundo, más algebraico, es una relación de “compatibilidad” (mundana) entre dos elementos de un ente-múltiple. El tercero es una relación de orden directamente definida sobre los elementos de un ente (un múltiple que aparece en un mundo). Esa relación es como la proyección sobre el ser de la característica fundamental del trascendental (la estructura de orden parcial). Intuitivamente, esos tres operadores indican que ningún múltiple sale indemne de su aparición en un mundo. Si está ahí —en tal mundo—, se expone “en persona” a una inteligibilidad singular que su pura composición ontológica no libra. Así, ciertos recursos de armonía interna, de localización regional o de jerarquía llegan a aparecer, en la organización íntima de un ente, por el solo hecho de que está objetivado en tal mundo y bajo tal prescripción trascendental.

Al que aparece le adviene ser pensable de otro modo en su ser.

Esta nueva inteligibilidad del ente según el objeto que él devino en un mundo culmina cuando se demuestra que es posible, bajo ciertas condiciones, que el ente mismo sea sintetizado (envuelto) y que, por lo tanto, se le atribuya una unidad diferente de la que cuenta por uno su multiplicidad pura. Todo sucede como si la aparición en un mundo dotara a la multiplicidad pura —durante el “tiempo” en que existe en ese mundo— de una forma de homogeneidad inscribible

en su ser. Este resultado (demostrable), que testimonia que el aparecer inficiona al ser en la medida en que este adviene a un mundo, es tan asombroso que le di el nombre de “teorema fundamental de la lógica atómica”.

A costa de una confianza reforzada en la matemática de la objetividad, es posible llevar aún más lejos el pensamiento de lo lógico-ontológico, del quiasmo entre la matemática del ser y la lógica del aparecer. Esta vez, hay que armarse de una intuición más topológica y tratar los grados del trascendental como operadores de localización de los entes-múltiples. Vemos entonces que se construye bajo nuestra mirada, poco a poco, una correlación fundamental entre el trascendental y ciertas formas de coherencia internas al ente-múltiple. Esta correlación es –en el lenguaje técnico de las matemáticas contemporáneas– un *haz*. Hay un haz del aparecer hacia el ser, tal es la última palabra de la cuestión. Sólo para los curiosos, los conocedores o los resistentes damos los detalles de la construcción, con los que componemos un gran escolio al final de este libro III.

Más allá de los recortes temáticos o metódicos (en particular, la distinción entre las exposiciones conceptuales y las más formales), este libro comporta tres movimientos principales, que corresponden a los contenidos precedentes.

1) Indexación trascendental de los entes-múltiples. Este movimiento culmina con los conceptos preobjetivos de fenómeno y de existencia.

2) Analítica de los fenómenos y definición del objeto a partir de las propiedades de la indexación trascendental: se identifican allí componentes fenoménicos y, finalmente, átomos. Se puede entonces dar una definición materialista del objeto, bajo el signo de lo Uno.

3) Marcadores algebraicos, en el ser, de su aparecer –localización, compatibilidad y orden–. Envoltura de una multiplicidad pura: advenimiento, según el aparecer, de la Unidad como retroacción del ente-como-objeto sobre el ente-en-su-ser.

La forma completa de la síntesis general (el funtor trascendental) constituye un movimiento supernumerario.

Es cierto que, en razón del extremo rigor de los encadenamientos, la exposición formal es aquí, frecuentemente, más esclarecedora que la didáctica fenomenológica que la precede. Dicha exposición es autosuficiente. No obstante, además de la construcción del funtor trascendental (escolio), hemos volcado en forma de apéndice algunas demostraciones intermedias.

La última sección está consagrada a la cuestión de la muerte, que es, como lo veremos en la estela de Spinoza, una cuestión puramente lógica. Esa sección es un prolongamiento de la teoría formal de la existencia.

SECCIÓN 1

Por un nuevo pensamiento del objeto

1. Indexación trascendental: el fenómeno

Supongamos un mundo, por ejemplo, la lenta constitución de una manifestación en la plaza de la República. Como la manifestación reúne fuerzas políticas y organizaciones muy dispares, nos preguntaremos cómo aparecen esas fuerzas y esas organizaciones en la progresiva ocupación de la explanada por millares de personas. Un “ojo ontológico” no ve más que un múltiple un tanto indistinto: hombres y mujeres, soportes de pancartas, discusiones, ensayos de sonorización, vendedores de diarios... Pero no es ese múltiple indistinto el que tiene realmente poder de aparecer en el proceso singular de una manifestación, en el mundo “manifestación en vías de constitución”. Para un ojo más fenomenológico, hay diferencias significativas, que son las únicas que disponen realmente, en el mundo considerado, el lugar, la gente, los diarios, las pancartas, los eslóganes. Por ejemplo, dos megáfonos, oídos de lejos, parecen vociferar de forma idéntica. El “hecho-megáfono” casi no hace aparecer la diferencia. Del mismo modo que dos grupos de jovencitos –¿estudiantes de liceo?– tienen una manera idéntica de pisotear el barro con sus zapatillas de básquet (ha llovido recientemente), o de reír, o de hablar muy rápido, tragándose las vocales como si fueran castañas demasiado calientes. Pero, ya, una bandera de cierto rojo, aquí, de cierto negro, allí, indica –hagamos esta hipótesis– que el aparecer-manifestación reúne una vez más a los fraternos y rabiosos adversarios que son los herederos de Lenin y los de Bakunin. Más lejos, esos señores esbeltos, muy preocupados por sus teléfonos, podrían ser inspectores de Información general, fragmento obligado de lo que aparece en tal mundo. ¿Y esas chicas gruesas, muchas de ellas africanas, allí, junto a la estatua? ¿Empleadas de *fast-*

food? No olvidemos a la estatua misma, que, tendiendo por encima de esta agitación su intemporal ramo de olivo, parece un poco demasiado bendicidora, un poco demasiado segura de estar por encima de todo esto, como lo está en Francia la República.

En la medida en que estos entes-múltiples participan en el mundo, difieren más o menos. En definitiva, la alegría innumerable de sus identidades fuertes (los megáfonos, los pasos, los aplausos, los rangos...) y de sus diferencias no menos pronunciadas (las banderas rojas o negras, la infiltración de los policías, la cadencia de los yembes africanos junto a los eslóganes miserabilistas de los sindicatos desplumados, etc.) es lo que constituye el mundo como ser-ahí de la gente y de las cosas que están ahí incesantemente mezclados en la agitación.

Queda por pensar la unidad “mundana” de todas estas diferencias que despliegan el aparecer de la manifestación.

Llamamos *función de aparecer* a aquello que le atribuye una medida a la identidad de aparición de dos entes en un mundo. Para hacerlo, suponemos que, en la situación de ser que es esta manifestación, existe un trascendental con todas las propiedades operatorias que le hemos reconocido. Es este trascendental el que fija los valores de identidad entre dos entes cualesquiera del mundo. A toda pareja de entes que pertenecen a este mundo se le atribuye un grado trascendental que mide, en el aparecer, la identidad de los dos entes. Si ese grado es p , se dirá que son “ p -idénticos”. Si ese grado es el máximo M , que son absolutamente idénticos. Si es el mínimo μ , que son completamente diferentes, etcétera. Denominamos “función de aparecer” o “indexación trascendental” a esta atribución a todo par de entes de un grado trascendental.

Por ejemplo, los grupos de jovencitos de liceo son suficientemente indistintos en su conducta premanifestante como para que, dados dos de esos grupos —digamos, los del liceo Buffon y los del Michelet—, estemos tentados de decir que su identidad es igual al máximo del orden trascendental. Por el contrario, se podría creer en la perfecta no-identidad de las banderas rojas posbolcheviques y de las banderas negras post Cronstadt. ¿Hay que plantear que la función de aparecer evalúa su identidad con el cero del trascendental? Eso sería, hoy, demasiado excesivo. No se quieren, claro está, pero siempre se meten juntos. Será prudente suponer que su identidad tiene un valor débil, pero no nulo, que se mide por un grado próximo, sin duda, al mínimo, pero no igual a ese minimum.

Así se constituye, como red infinita de evaluación de las identifica-

des (y, por lo tanto, de las diferencias), el fenómeno de cada uno de los entes que vienen a localizarse en el mundo “manifestación en la plaza de la República”.

Por ejemplo, una bandera roja: si la consideramos como un fenómeno, habrá sido confrontada diferencialmente no sólo, por supuesto, con las banderas negras, sino también con otras banderas rojas –quizás la indexación trascendental se acerque, esta vez, al máximo– y, finalmente, con todo lo que aparece como emblema, cartel, pancarta, pintada, y también como ausencia de tales emblemas, e incluso como esa ventana cerrada, parapetada, en el cuarto piso de un edificio acomodado, que parece decirle, a la desfachatez de la muchedumbre, que ella es signo de la ausencia hostil, del no-aparecer en ese mundo coloreado, que es irreductiblemente refractaria a las banderas del desorden, de tal suerte que se tiene, muy verosímelmente, una medida trascendental nula para la identidad de la ventana con una bandera roja, sea cual fuere.

Dado un ente cualquiera, que aparece en un mundo, *llamaremos “fenómeno” de ese ente al sistema completo de evaluación trascendental de su identidad con todos los entes que coaparecen en ese mundo.*

Como se ve, la indexación trascendental es la clave del fenómeno como sistema infinito de identificaciones diferenciales.

Para que la indexación trascendental sea consistente, ¿quedan por pensar algunas reglas en lo que constituye una función de aparecer? Ciertamente, y vamos a ver por qué.

Consideremos una red diferencial singular: a la derecha de la estatua republicana que bendice a todo el mundo, un grupo de barbudos y de mujeres con el cabello mal acomodado se concentra en torno a una bandera negra. Más a la derecha aún, kurdos flacos con bigotes, como reyes de la montaña que descendieron al llano, despliegan una pancarta que vitupera los crímenes del ejército turco. Dos multiplicidades llegan así a aparecer en el mundo-manifestación. Es certero que la indexación trascendental de la identidad de esos dos entes –los kurdos y los anarquistas– tiene un valor intermedio, entre *mínimum* y *máximum*, puesto que los anarquistas no difieren absolutamente de los kurdos –visto su común deseo de aparecer ariscos– ni son totalmente idénticos a ellos, lo cual se nota además por el rojo de la banderola opuesto al negro de las banderas. Pero, sobre todo, ese valor es independiente del orden en el que se considera a los entes en cuestión.

Podemos hacer aquí un paréntesis sobre la fenomenología objetiva

que hemos mencionado muchas veces como uno de nuestros métodos y que hemos distinguido, desde el prefacio, de la fenomenología intencional. Desde el punto de vista de una supuesta conciencia, se dirá que el acto intencional de discriminación entre el grupo de los anarquistas y el de los kurdos se lleva a cabo forzosamente en un orden temporal definido: una mirada conciente pasa de uno al otro y recapitula la diferencia fenoménica inscribiendo, en la lengua, el movimiento temporalizado de la evaluación. Si suspendemos toda referencia a la conciencia intencional, no subsiste más que la veridicidad inmediata de una evaluación identitaria, de la forma “el grupo de los kurdos y el grupo de los anarquistas son idénticos en el grado p”, evaluación que no puede retener ninguna referencia al tiempo ni al orden temporal, por la razón mayor de que ningún tiempo está implicado en la indexación trascendental del ser-ahí. El tiempo no es aquí más que un parásito introducido por el uso metafórico, o didáctico, de la fenomenología vulgar. La fenomenología objetiva equivale a suprimir ese parasitismo al retener sólo el resultado identitario o diferencial del recorrido que se le supone a una conciencia. Se pronunciará, entonces, por un valor trascendental determinado, en el mundo “manifestación en la plaza de la República”, de lo que emparenta y diferencia al grupo de los kurdos y al de los anarquistas, sin que sea testificable ningún orden en cuanto a ese valor.

Lo cual se enuncia, simplemente: la función de indexación trascendental es simétrica, por el hecho de que el valor de la identidad de dos entes-ahí es el mismo, sea cual fuere el orden en el cual se los inscriba.

Ahora, compliquemos un poco la situación considerando, aún más a la derecha, hacia la avenida de la República, un tercer grupo en formación, compuesto evidentemente por empleados de correo en huelga, reconocibles por la chaqueta profesional azul-amarilla que se pusieron para que cualquiera los identifique. La red diferencial comporta, esta vez, tres entes-múltiples: los anarquistas, los kurdos, los empleados de correo. Todos estos entes son considerados en el nacimiento de su aparición en el mundo concernido, en la legibilidad progresiva de su ser-ahí. La regla de simetría, precedentemente establecida, hace que tengamos igualmente tres indexaciones trascendentales: la de la identidad de los anarquistas con los kurdos —ya escrutada—, la de los kurdos con los empleados de correo y, en fin, la de los empleados de correo con los anarquistas. ¿Hay una regla trascendental que opera sobre este triplete? Sí, ciertamente. Esa regla depende del hecho

de que existe siempre una evaluación trascendental de “lo que hay en común” entre dos evaluaciones dadas. Es el operador trascendental de conjunción. Así, el grupo de los anarquistas y el grupo de los kurdos, que coaparecen en el mundo, hacen aparecer, uno y otro, la voluntad de provocar miedo, la máscara arisca del rebelde. Y, por otro lado, el grupo de los kurdos y el de los empleados de correo hacen aparecer en común el uniforme, o la uniformidad, como signo exterior de pertenencia. Todos los kurdos llevan traje gris y todos los empleados de correo llevan chaqueta azul con ribetes amarillos. Y, en fin, el grupo de los anarquistas y el de los empleados de correo tienen un aire “francés” muy reconocible, una misma jactancia masculina, a la vez simpática y débil, arrogante y pueril, proyectada en los eslóganes que su voluntad de convivencia vuelve levemente ridículos, como “¡Asno, ananá, anarquista!”, por un lado, y “¡Coro-coro, coro-coro, corre – correo!”,¹ por el otro.

Teniendo en consideración que ningún orden temporal interfiere en las evaluaciones, se ve bien, entonces, que lo que sostiene la identidad común a los empleados de correo y a los anarquistas no podría ser más débil, menos dado en el aparecer, que la conjunción de lo que sostiene la identidad, por un lado, entre los anarquistas y los kurdos, por otro, entre los kurdos y los empleados de correo. Dicho en otros términos, la intensidad de aparición, en el mundo “manifestación en la plaza de la República”, de la uniformidad vestimentaria (común a los kurdos y a los empleados de correo) es, ciertamente, al menos tan fuerte como la conjunción del aire arisco (común a los kurdos y a los anarquistas) y la del aspecto francés-masculino-cómico (común a los anarquistas y a los empleados de correo). Si no fuera así, eso querría decir que, al transitar por lo que hay en común entre un grupo y otro, luego entre ese otro y un tercero, se produciría una intensidad de aparición inferior a lo que hay en común entre el primero y el tercero. Eso es evidentemente imposible, ya que la intensidad de coaparición de los kurdos y de los anarquistas, combinada con la de los anarquistas y la de los empleados de correo, no puede sino atenuar, o igualar, pero ciertamente nunca sobrepasar la intensidad de coaparición directamente captable entre kurdos y empleados de correo. La intervención de un tercer término no podría aumentar la intensidad de coaparición, puesto que expone a los dos primeros términos al filtro diferencial de una singularidad suplementaria.

Eso quiere decir que la conjunción entre el grado trascendental que mide la identidad de los kurdos con los anarquistas y el que mide la

identidad de los anarquistas con los empleados de correo da un valor trascendental siempre inferior o igual al que mide la identidad de los kurdos con los empleados de correo.

Esta regla testifica una suerte de desigualdad triangular de la conjunción trascendental aplicada a evaluaciones identitarias: el grado de identidad entre dos entes x e y , conjuntado con el grado de identidad entre y y z , queda acotado por el grado de identidad entre x y z .

Finalmente, el fenómeno conoce dos leyes.

a) Simetría. En la construcción del fenómeno de un ente, la relación identitaria con otro ente participa también en la construcción del fenómeno de ese segundo ente. Así, lo que diferencia a la bandera negra de la bandera roja es idéntico a lo que diferencia a la bandera roja de la bandera negra.

b) Desigualdad triangular. Una evaluación que, comprometiendo a un segundo ente, participa en la construcción del fenómeno de un primero, si es conjuntada con una evaluación que, comprometiendo a un tercer ente, participa en la construcción del fenómeno del segundo, permanece entonces inferior o igual a la evaluación identitaria entre el primer ente y el tercero —evaluación que participa en la construcción del fenómeno del primer ente—. Así, en la medida en que la intensidad de aparición del aspecto arisco resume la coaparición conjuntiva de los kurdos y de los anarquistas, y el aspecto un poco franchutón, la de los anarquistas y los empleados de correo, se dirá que la intensidad de aparición acordada al complejo “arisco-franchutón” no puede exceder la de la uniformidad vestimentaria que recapitula la coaparición de los kurdos y los empleados de correo.

Simetría y desigualdad triangular son las leyes necesarias de toda indexación trascendental.

2. El fenómeno, segundo recorrido

Consideremos el cuadro de Hubert Robert: *La Baignade* (cf. ilustración nº 5 en el cuadernillo de imágenes). Si lo tratamos como un mundo, volvemos a encontrar en él, sin dificultad, la construcción trascendental de los fenómenos. Todo el problema del agenciamiento pictórico consiste, en efecto, en repartir las identidades y las diferencias según los grados que prescriben el dibujo de las formas, la paleta de los colores, la luz general, etcétera. Esta prescripción invisible es el trabajo del pintor en la sucesión de sus gestos (tal toque, luego tal

otro...), pero sólo existe en el espacio acabado de la tela como el trascendental que organiza su aparecer. Se observará, de paso, que este punto es indiferente al carácter figurativo o abstracto de la obra considerada. En todos los casos, la construcción temporal como entramado de decisiones artísticas es recapitulado, finalmente, como el trascendental de una visibilidad clausurada. A tal título, esa construcción temporal sólo se deja reconocer, de cuadro en cuadro, como el estilo propio del pintor. Se dirá que el estilo es aquí como un aire de familia de los trascendentales.

Señalemos, en el cuadro de Hubert Robert, los rasgos ya discernidos en el ejemplo de la manifestación en la plaza de la República.

1) La función de identidad opera conjuntamente sobre las formas, sobre los colores, sobre los indicios representativos, etcétera. Se ve sin dificultad, por ejemplo, que las columnas del templo circular central deben ser, a la vez, armoniosamente semejantes y sin embargo distintas. Así, el azulado de las columnas del fondo está destinado a manifestar su alejamiento en perspectiva respecto de las del primer plano, pero también su identidad, cuando se considera la variación de las luces (si el templo se diera vuelta, serían las dos columnas más doradas del primer plano las que devendrían borrosas y azuladas). Otro ejemplo de esta diferenciación (coloreada): por efecto de la sombra de los árboles, las columnas del extremo izquierdo son casi negras. El trabajo consiste aquí en obtener, en el campo trascendental del estilo, un efecto de fuerte identidad, que no sea sin embargo máximo, puesto que las columnas aparecen como distintas, no sólo individualmente (uno puede proponerse contarlas), sino también por grupos (columnas doradas al frente, más claras a la derecha, azuladas hacia el fondo, negras a la izquierda...). Del mismo modo en que, en la manifestación, las banderas anarquistas y kurdas eran más distintas por su asignación local que por su apariencia simbólica (el negro y el rojo). Se haría la misma observación en lo que concierne a las cuatro fuentes que arrojan en la piscina con mujeres desnudas un agua surgida, sin duda, del centro de la tierra. A la derecha y a la izquierda, son dos pedestales de estatua los que sostienen la boca de los leones de bronce de la que brota agua. En el centro, dos pedestales de macetones con flores. En todos los casos, el juego de simetrías discordantes fija la solidez trascendental de esas pequeñas cascadas. La estatua de la derecha es masculina, la de la izquierda, femenina. A la derecha una sombra tenue, a la izquierda un fondo de hojas amarillo suave,

etcétera. Digamos que el agua blanca nace aquí según una fina red trascendental de identidades que las diferencias figurativas exaltan más de lo que las niegan (lo cual, sin duda, inscribe todo esto en el neoclasicismo).

2) Se verificará que las diferencias de grado de aparición no son prescritas por la exterioridad de la mirada. Por cierto, se supone que esta se encuentra frente al cuadro, y a una distancia que no debe ser ni demasiado grande ni demasiado corta. Pero, así como nada en el mundo-manifestación como lugar del ser-ahí exigía que la consideración del grupo de los empleados de correo precediera a la de los jovencitos del liceo, bajo el arco vegetal que oculta a medias el viejo templo –consagrado sin duda a Venus, como lo indica la estatua central, blancura de piedra que bendice la desnudez–, nada obliga a examinar a la mujer que se seca las piernas con el vestido arremangado, a la izquierda, ni el vestido rojo pálido de su sirvienta, antes que a las dos mujeres que permanecen aún en el agua. El juego identitario es vagamente erótico, conlleva el desnudarse como el gesto común invisible de la mujer que vuelve a vestirse y de la mujer desnuda. Ese gesto es testificado por los vestidos depositados junto a una de las fuentes. Él organiza trascendentalmente el grado de identidad de la mujer sentada a la izquierda con las dos que continúan bañándose. Pone en suspenso la función de las seis mujeres (vestidas) del segundo plano, en lo alto de los escalones del templo. Se pueden recomponer, entonces, las reglas de toda indexación trascendental (de toda función de aparecer).

Simetría. El grado de identidad “gestual” entre las mujeres desnudas que se bañan y la mujer sentada a la izquierda no depende del orden en el cual se consideren estos dos fragmentos del cuadro. En todos los casos, la distancia vestida-desnuda es lo que “mide” aquí el aparecer.

Tansitividad. Si considero los tres grupos –las dos mujeres desnudas en el agua, la mujer arremangada que se seca a la izquierda, las mujeres vestidas en lo alto de los escalones del templo–, veo bien que el grado de identidad entre las desnudas y la arremangada (que es fuerte, portado por el invisible desnudarse), considerado en conjunción con el grado de identidad entre la arremangada y las vestidas del fondo (más débil, evidentemente, dado que el motivo del desnudarse se ausenta en este caso), permanece finalmente inferior al grado de identidad entre las desnudas y las vestidas. ¿Por qué? Porque este

último grado trascendental ya no pasa más por la alusión al gesto (el desnudarse), sino que, si se puede decir, se llena con la fuerza pictórica pura de un motivo inmediatamente reconocible, el de la oposición-conjunción entre lo desnudo y lo vestido. Paradójicamente, desde un punto de vista pictórico, lo desnudo es más idéntico a lo vestido, por relación directa, que lo que puede serlo, por el desvío gestual, a lo arremangado. El desvío por la arremangada debilita, bajo el efecto de la interpolación de una idea no conexas (la operación del desvestirse), la fuerza simple del motivo del desnudo, que sólo se piensa en su aparición contrastante con el de la vestimenta.

Hablemos en el lenguaje de los predicados. La conjunción entre el grado que mide la identidad de lo desnudo con lo arremangado y el grado que mide la conjunción entre lo arremangado y lo vestido permanece inferior o igual al grado que mide la identidad de lo desnudo con lo vestido.

Como se ve, el trascendental del cuadro asigna la función de identidad a ser, como se requiere, simétrico y transitivo.

Todo esto trama el aparecer de la nostalgia neoclásica de las ruinas, en su apareamiento singular con una suerte de recubrimiento natural, de ocultación vegetal, convocado, por su parte, a no ser más que un arco para el tripló de lo desnudo, del desnudarse y de lo vestido, por el cual el que mira es también, *volens nolens*, un *voyeur* libertino. El mundo, por la superchería de las fuentes, es aquí el enlace entre el erotismo del siglo XVIII y el prerromanticismo que aspira a la antigüedad. Y lo que aparece en este mundo, el fenómeno del desnudo, o de las fuentes, se construye en él como lazo reglado de evaluaciones diferenciales.

3. La existencia

Hemos llamado “fenómeno” de un ente múltiple, en lo relativo al mundo en el que aparece, al dato de los grados de identidad que miden su relación de aparición con todos los otros entes del mismo mundo (o más exactamente, como veremos, del mismo objeto-del-mundo).

Esta definición es relativa, no se apoya en modo alguno, al menos de manera inmediata, en la intensidad de aparición de *un* ente en un mundo. Sea, por ejemplo, la estatua de la derecha en el cuadro de Hubert Robert. Podemos percibir que su relación de identidad con las otras dos estatuas del cuadro (la del centro del templo y la de la fuente

de la izquierda) inscribe que ella es la más “discreta” de las tres, ya que no es ni la Venus que cuida a las mujeres desnudas, como la del templo, ni está exaltada por la luz dorada, como la de la izquierda. Se puede también captar la red haciendo una ronda de identidades entre las estatuas y las mujeres vivas. Hay tres estatuas, como hay tres grupos de mujeres (las desnudas en el agua, la arremangada y su sirvienta al borde del agua, las vestidas en lo alto de los escalones), pero las correspondencias espaciales —el ser-ahí pictórico— están cruzadas: la Venus del fondo, que está muy cerca de las mujeres vestidas, cuida, en realidad, a las bañistas. La estatua de la derecha se inclina sobre las bañistas, pero comparte con las vestidas una suerte de penumbra, o de imprecisión. En fin, la mujer arremangada se apoya sobre el pedestal de la estatua de la izquierda, y es sin duda con ella con la que dialoga, dado que la escultura es, como ella, una alusión terrestre a lo desnudo. Se ve la ronda de las similitudes en el cuadro-mundo, pero la intensidad de aparición de tal o cual figura, o de tal o cual zona luminosa, no es directamente accesible en esa ronda. Tal es el caso del follaje en la parte inferior del árbol inclinado, a la izquierda, que le sirve de fondo a la estatua: dorado, tendido, reducido casi a polvo luminoso, aparece intensamente, aun cuando sus relaciones de identidad con la escena libertina, con el viejo templo circular o con las aguas que brotan parecen totalmente laterales.

Lo que hace falta es tener en cuenta la evidencia identitaria del follaje, el claro que dispone a la izquierda del cuadro, y asimismo que el templo está desfasado de ese lado. Esa fuerza de aparición mide sencillamente el grado de identidad consigo mismo del follaje verde-dorado, como puntuación de un lugar del mundo (aquí, el ángulo izquierdo inferior de la tela). Es claro, en efecto, que, cuanto más trascendentalmente elevada es la relación de identidad consigo mismo de un ente, más afirma ese ente su pertenencia al mundo concernido, más testifica la fuerza de su ser-ahí-en-ese-mundo. Más, en suma, existe-en-el-mundo, lo cual quiere decir: aparece en él más intensamente.

Dados un mundo y una función de aparecer que tiene sus valores en el trascendental de ese mundo, llamaremos “existencia” de un ente x que aparece en ese mundo al grado trascendental asignado a la identidad de x consigo mismo. Así definida, la existencia no es una categoría del ser (de la matemática), es una categoría del aparecer (de la lógica). En particular, “existir” no tiene ningún sentido en sí mismo. En conformidad con una intuición de Sartre, tomada de Heidegger pero también de Kierkegaard, o incluso de Pascal, sólo se dice

“existir” en lo relativo a un mundo. Efectivamente, la existencia no es más que un grado trascendental. Ella indica la intensidad de aparición de un ente-múltiple en un mundo determinado, y esa intensidad no es en modo alguno prescrita por la pura composición múltiple del ente considerado.

Así, ¿qué quiere decir la existencia del grupo de los jovencitos del liceo Buffon en la manifestación que se forma en la plaza de la República? Únicamente que la concentración que van formando, paulatinamente, en torno a su pancarta (“Los Bouffons bufan a los bufones”), está constituida y es identificable suficientemente como para que la medida de su identidad —de su relación consigo—, en lo relativo al mundo de la manifestación, sea sin ninguna duda trascendentalmente elevada, lo cual no puede deducirse, evidentemente, de una pura colección de jóvenes de liceo. En cambio, si uno intenta, en el cuadro de Hubert Robert, contar por uno el conjunto central constituido por la Venus del templo, la columna conexa y las mujeres vestidas, se enfrenta con una diseminación del aparecer, con una relación consigo de intensidad débil. Como ser-ahí en el mundo-cuadro, ese mundo existe débilmente (todo lo contrario, por ejemplo, del grupo formado por las dos bañistas desnudas y la fuente junto a la cual dejaron sus vestidos). Eso prueba que lo que importa aquí no es la separación espacial, sino justamente la existencia, trascendentalmente constituida por la lógica pictórica.

La existencia de un elemento puede verse como la asignación, a ese elemento, de un grado trascendental. Efectivamente, el valor de la identidad de un x cualquiera consigo mismo es una función que asigna, a ese x , el grado de esa identidad. Se puede hablar entonces de la existencia como de un grado trascendental, y se ve entonces que la existencia se despliega, como lo hacen esos grados, entre el *mínimum* y el *máximum*.

Si la existencia de x toma, en el trascendental, el valor máximo, es porque x existe absolutamente en el mundo considerado. Por ejemplo: en el mundo de la manifestación, la estatua de la República, impávida, compacta y bendicidora, que le acuerda al lugar su significante capital, aparece en él sin matices ni debilidades. Se dirá lo mismo del templo circular en el mundo-cuadro, así como de las bañistas, e incluso de la combinación entre ambos —conexión interna entre la antigüedad en ruinas y el erotismo instalado—, habiendo convenido en que “existir absolutamente en un mundo” significa “aparecer en él con el grado trascendental de intensidad más elevado que conozca ese mundo”.

Si la existencia de x toma en el trascendental el valor mínimo, es porque x inexiste absolutamente en el mundo considerado. Por ejemplo: un importante grupo proletario de la usina Renault de Flins, esperado por los manifestantes, anticipado por un desafortunado cartel que sostiene un grandullón entristecido (“Los Flins también están aquí”), pero que, a diferencia de los jóvenes del liceo, o de los kurdos, no está para nada constituido y falta –al menos en el momento de ese mundo del que les hablo–. Del mismo modo que un varón vivo, desnudo o vestido, es el ausente esencial del cuadro libertino de Hubert Robert. Y el sexo masculino inexiste en el cuadro, sin duda, porque es el ojo del que se espera que lo mire; pero se trataría, si se incluyera ese ojo, de otro mundo, de otro régimen del aparecer que el que está cerrado por los bordes de la tela.

Si la existencia de x tiene, en fin, un valor intermedio, es porque el ente x considerado existe “en cierto grado”, que no es ni la existencia “absoluta” (máxima intensidad de aparición, o máximo grado de identidad consigo) ni la inexistencia verificada (intensidad de aparición mínima). Tal es el caso del grupo de los empleados de correo, reconocible, pero mal constituido, siempre listo para deshacerse; o el del bosque que está en el fondo del cuadro, detrás del templo o hacia la derecha, reducido a un azul-verde tan indistinto que se comunica verticalmente, casi sin cesura, con las nubes del cielo, por debajo de una luz que, muy a lo alto, nuevamente dorada, recuerda el polvo de oro por encima de las bañistas. Ese bosque existe, por cierto, pero según un grado de identidad consigo muy debilitado por la lógica pictórica de los segundos planos.

Vamos a establecer ahora una propiedad fundamental de la existencia: en un mundo dado, un ente no puede aparecer más idéntico a otro que lo que lo es a sí mismo. La existencia norma la diferencia.

Esta propiedad es un teorema de la existencia que demostraremos en la exposición formal de la sección 3 del presente libro III; no obstante, se la puede legitimar fenomenológicamente sin la más mínima dificultad.

Consideremos, por ejemplo, en el mundo-manifestación, la aleatoria identidad del grupo de los librerías, que son sólo tres, dos de los cuales a punto de huir, y que llegaron ahí para reclamar que el Estado fije el precio de los libros de arte; sin duda, se puede sostener que ese “grupo”, por su inconsistencia, tiene una fuerte identidad trascendental con el “grupo” más o menos inexistente de los obreros de la fábrica Renault de Flins. No obstante, queda excluido que esa iden-

tividad sea un fenómeno de intensidad superior al de la aparición del grupo de los libreros. Porque la intensidad fenoménica diferencial de los libreros y de los obreros de Flins –en tanto componentes irrisorios de la manifestación– incluye, en cuanto al aparecer, la existencia de esos dos grupos.

De la misma manera, la estatua de Venus en el centro del templo circular, y también las dos mujeres que parecen contemplar esa estatua, tienen una tonalidad comparable con las vestimentas de las bañistas abandonadas a lo largo de una de las fuentes. El fenómeno de unas y de otras incluye esa identidad de tono como un grado trascendental más bien elevado. Pero, desde luego, como cada uno de los términos toma en sí mismo lo que funda la elevación de ese grado –a saber, la blancura un poco nacarada–, lo incorpora a la evaluación de su propia necesidad de aparición en el cuadro, y por ende a su propia existencia. Resulta de ello que el grado trascendental que mide la existencia de la estatua, así como, además, el que mide la de las dos mujeres o la de las vestimentas, no podría ser inferior a la medida trascendental de su identidad.

Finalmente, la evaluación del grado de identidad entre dos entes de un mismo mundo permanece inferior o igual a la evaluación de la existencia de cada uno de esos entes; una vez más, se existe al menos tanto como se es idéntico a otro.

Retengamos, sin embargo, lo esencial: si el ser de un ente-ahí, su forma múltiple pura, es pensable (matemáticamente) como una invariante ontológica, la existencia de ese ente es, en cambio, un dato trascendental relativo a las leyes del aparecer en un mundo determinado. La existencia es un concepto lógico, y no, como el ser, ontológico. Que la existencia subsuma (por su grado trascendental) la diferencia no hace, de la existencia, lo Uno del aparecer. Si bien no es una forma del ser, la existencia no es tampoco la forma-una del aparecer. Puramente fenoménica, la existencia precede al objeto y no lo constituye. El pensamiento de la objetividad (o de lo Uno del aparecer) requiere, todavía, un desvío especulativo.

4. Analítica de los fenómenos: componente y átomo de aparecer

Supongamos fijado un conjunto (en el sentido ontológico, un múltiple puro) que aparece en un mundo determinado. Por ejemplo,

el grupo de los anarquistas en la manifestación, considerado como colección abstracta de individuos, o el conjunto de las columnas del templo circular en el cuadro, considerado como serie repetitiva enumerable (al menos, por derecho). En la medida en que tales múltiples aparecen, están elementalmente indexados sobre el trascendental de un mundo. Así, de esos dos anarquistas deliberadamente mal afeitados y vestidos de negro, se mide el grado (elevado) de identidad, mientras que, pictóricamente aprehendidas, las columnas del frente del templo, masivas y de color anaranjado, no realizan su identidad serial con las del fondo sino por los medios perspectivos de la diferencia (tamaño muy superior) y los medios coloreados del *sfumato* (las columnas del fondo se pierden en el azularse del bosque). Todo eso consiste, trascendentalmente, en la medida en que la función de aparecer asigna grados a la identidad de dos elementos cualesquiera de los conjuntos (“los anarcos” o “el viejo templo”).

La primera cuestión que nos planteamos ahora es saber si se pueden analizar los conjuntos desde el punto de vista de su aparecer, discernir el ser-ahí de ciertas partes de esos conjuntos. Ontológicamente (según el ser en tanto ser), sabemos que todo conjunto tiene subconjuntos, o partes. Pero, lógicamente, ¿se pueden discernir igualmente “componentes” de un fenómeno dado? Por ejemplo: al parecer, efectivamente, las columnas del fondo, en las que el dorado de la piedra es cautivo del azul-vago, son, en el cuadro, un componente de la aparición del viejo templo. Pero, ¿cuál puede ser justamente el concepto riguroso de tal analítica de las partes?

Esta primera pregunta, sin embargo, sólo se presenta aquí para preparar una segunda, que es saber si este análisis, que se supone practicable, admite un punto de detención, una suerte de componente mínimo de todo ente-ahí.

Ontológicamente, existe un doble tope. Por un lado, sólo el conjunto vacío, que es parte obligada de todo múltiple puro, no admite otra parte que él mismo. Por otro lado, dado un elemento a de un múltiple A cualquiera, el *singleton* de a , anotado $\{a\}$, o sea el conjunto cuyo único elemento es a , es como una parte “mínima” de A , en el sentido en que esa parte es prescrita por un elemento $-a-$ cuya pertenencia a A ella cuenta por uno.

Lógicamente, o según el aparecer, ¿tenemos un punto de detención de la descomposición analítica de los entes-en-un-mundo? Parece que, si se trata del grupo de los anarquistas, tal individuo singular, que hace grandes esfuerzos por parecer patibulario, es un componente

indescomponible de lo que aparece, finalmente, como “los anarcos-en-la-manifestación”.

Sin embargo, estas indicaciones fenomenológicas siguen siendo indecisas hasta que no se reconstruya el concepto de componente de aparecer, o de componente mínimo, a partir de la indexación trascendental de los múltiples que están ahí en un mundo.

En el fondo, lo que nos importa es saber si el aparecer admite, finalmente, una instancia de lo Uno, o de lo uno-a-lo-sumo. ¿Hay, en un mundo determinado, un umbral mínimo del aparecer, más acá del cual nada está ahí? Vieja cuestión de la atomicidad perceptiva, que los empiristas revisaron incesantemente y que toda doctrina de las localizaciones cerebrales, por más sofisticada que sea (como en las neurociencias contemporáneas), vuelve a encontrar, como su cruz: ¿cuál es la unidad de cuenta del aparecer o de la huella cerebral que le corresponde? ¿Cuál es el átomo factual y/o mundano de una aprehensión perceptiva? ¿Cuál es el *punto* de aparición que es, ya inductor del fenómeno (del lado de lo que aparece), ya inducido por el fenómeno (del lado de la recepción mental)? En lo que nos concierne, no se trata ni de percepción, ni de cerebro, sino de saber si, habiendo sido fijados el mundo y su trascendental, se le puede dar sentido a una unidad mínima del aparecer-en-ese-mundo.

Tal minimalidad sólo existe aquí como correspondencia entre los elementos-ahí del mundo y el trascendental. Como el valor trascendental, con respecto al grupo de los anarquistas, del individuo patibulario, o, con respecto al templo, el de las columnas prácticamente invisibles del fondo izquierdo de ese templo. Sentimos justamente que estamos ahí en los límites analíticos del aparecer. Pero, ¿cuál es el concepto de ese límite, en la medida en que retiene aún la unidad de una aparición?

Consideremos una función del conjunto tomado inicialmente como referencial (los anarquistas, el templo...) hacia el trascendental, o sea, una función que asocia, a todo elemento del conjunto, un grado trascendental. Tal función puede interpretarse intuitivamente como el grado según el cual un elemento pertenece a un componente de aparecer del conjunto inicial. Supongamos, por ejemplo, que la función asocia a las columnas del templo el valor máximo si son muy nítidas y doradas, o anaranjadas, el valor mínimo si son negras, un valor intermedio si no son claramente ni una cosa ni la otra, sino que disuelven su luz en el azul del bosque. Se ve bien que, en el conjunto-apareciente llamado “las columnas del templo”, esta función va a separar

las dos columnas del primer plano como las que toman el valor de pertenencia máxima a un componente. En cambio, las columnas de la izquierda estarán excluidas de ese componente, ya que su grado de pertenencia es mínimo. Las columnas de la derecha serán tratadas como mixtas, por el hecho de que pertenecen al componente “en cierto grado”, del mismo modo que las del fondo, pero en un grado menor.

Llamaremos “componente fenoménico” a una función de un ente-ahí-en-un-mundo sobre el trascendental de ese mundo. Si para un elemento del ente-ahí considerado, la función vale el grado p , eso significa que el elemento pertenece “en el grado p ” al componente definido por la función. Los elementos que componen “absolutamente” el componente fenoménico son aquellos a los cuales la función atribuye el grado trascendental máximo.

Otro ejemplo. En el mundo “manifestación”, la función puede asignar el valor máximo, entre los miembros de la nebulosa en marcha en torno al núcleo militante de los anarcos, a aquellos que (1) están vestidos con chaqueta negra y tienen el aspecto patibulario, (2) retoman los eslóganes de los anarcos (“¡Destruyamos el salariado! ¡Un ingreso garantizado para todo aquel que exista!”), (3) llevan una bandera negra, (4) se burlan de los trotskistas y (5) lanzan piedras contra las vitrinas de los bancos. La función atribuirá un valor un poco inferior al máximo a aquellos que no tienen más que cuatro de estas propiedades, más débil a los que no tienen sino tres, todavía menor a los que sólo tienen dos, muy débil ya a los que tienen sólo una, y, en fin, el valor mínimo a los que no tienen ninguna, o a los que tienen una propiedad absolutamente contradictoria con una de las cinco (como la de enarbolar una bandera roja, o la de llamar al servicio de orden contra todo aquel que lance piedras). Se ve que así se dibujarán, por el valor máximo, el componente “duro” de la nebulosa anarquista y, por los valores intermedios, componentes menos determinados.

Podemos entonces despejar las características de un componente fenoménico que es atómico. Basta con postular lo siguiente: si un ente-ahí x pertenece absolutamente al componente, entonces otro ente-ahí y sólo puede pertenecerle absolutamente si x e y son, en cuanto a su aparecer, absolutamente idénticos. O también: si x e y no son absolutamente idénticos en el aparecer, y x pertenece absolutamente al componente, entonces y no pertenece absolutamente a ese componente. Bajo estas condiciones, se ve bien que el componente no contiene “absolutamente” más que un elemento a lo sumo.

El “a lo sumo” es, aquí, capital. En el orden del ser, se llama espontáneamente átomo a un múltiple que tiene un solo elemento y que es, en este sentido, indivisible (no se lo puede separar en partes disjuntas). Pero no estamos en el orden del ser. Partimos del discernimiento formal de componentes fenoménicos de un mundo y nos preguntamos qué puede llegar al mundo, o llegar al aparecer-en-un-mundo, bajo ese componente. Este será atómico, con certeza, si dos aparecientes sólo llegan a aparecer en él a costa de su estricta identidad intramundana. Pero lo será también si ningún apareciente puede llegar a aparecer en él absolutamente, ya que entonces el componente fenoménico es exclusivo del múltiple, siendo ya exclusivo de lo uno. Por eso, un átomo de aparecer es un componente fenoménico tal que, si un apareciente se establece en él absolutamente en el mundo, entonces, cualquier otro que esté en ese caso es idéntico al primero (“idéntico” en el sentido del aparecer, y por ende de la indexación trascendental). El átomo, en el aparecer, o en el sentido lógico (y no ontológico), es, no “uno y sólo uno, que es indivisible”, sino “si uno, no más de uno, y si no, ninguno”.

Sea, por ejemplo, en el caso del mundo-cuadro, el componente prescrito por “imponer el color rojo sobre una superficie importante”. El único apareciente del cuadro que responde a esta condición es el vestido de la mujer sentada junto al pilar central del templo. No es que ella sea el único indicio fenoménico del rojo en el mundo-cuadro. Están las flores rojas de los dos macetones, el vestido rojo pálido de la sirvienta de la mujer arremangada, la cinta que ciñe el cabello de una de las bañistas, otras flores de un rojo muy sombrío en el bosquecillo que está en primer plano, abajo, a la izquierda... Pero se puede decir, sin embargo, que el componente “rojo impuesto en la superficie” es atómico, por el hecho de que un solo apareciente valida máximamente este predicado.

Si, ahora, prescribimos otro componente por “exhibir el sexo masculino”, es claro que ningún apareciente puede asociar un valor de aparición máximo a este predicado. Por cierto, en el cuadro, la estatua de la derecha representa a un héroe masculino, y en ese sentido valida el componente en cierto grado. Pero, además de la vaguedad que envuelve a esa estatua, un drapeado vela el órgano, de manera que ese grado no es en modo alguno máximo. Resulta de ello automáticamente que ese componente es atómico. Lo cual no significa que esté integralmente vacío: se puede decir que la estatua le pertenece. Ocurre que el “no exhibir el sexo masculino” no es fenoménicamente

aplicable de la misma manera a todos los aparecientes del cuadro. Es así como la estatua lo exhibe y lo vela al mismo tiempo, de modo tal que no se puede decir que no lo exhibe en absoluto. Lo exhibe, sí, con un grado diferencial que no es absoluto, pero que no es tampoco nulo. Digamos que este apareciente es p-sexo-masculino, lo cual quiere decir “que exhibe el órgano masculino en el grado p”. Figurará entonces en el componente considerado, pero solamente con el grado p. En cambio, los vestidos abandonados junto a la fuente con negligencia testifican, precisamente, que ningún varón asiste a la escena, que las mujeres están entre ellas y que, cuando se desvisten, no tienen que tomar ninguna precaución particular. Se dirá que esos vestidos no pertenecen al componente más que en el grado mínimo, lo cual quiere decir, en el mundo concernido, de ningún modo. Finalmente, el componente prescrito por “exhibir el sexo masculino” es atómico, porque contiene al menos, sin duda, un apareciente que figura en él en el grado p, pero ninguno que le pertenezca absolutamente.

Insistamos en el hecho de que la unicidad es, aquí, unicidad en el aparecer. Es muy posible que dos entes-múltiples ontológicamente distintos pertenezcan al mismo componente atómico –sean elementos del mismo átomo–. Supongamos, por ejemplo, que, en el mundo-manifestación, sólo se admitan como entes-ahí grupos, pluralidades políticas, lo cual es hacerle justicia a la fenomenalidad colectiva de tal mundo. Es muy posible, entonces, que el núcleo duro de los anarquistas sea un átomo, dado que las propiedades funcionales que lo identifican en el aparecer (vestimenta, aspecto, eslóganes...) no permiten llevar más lejos el análisis, distinguir un núcleo supraduro de los duros. Es posible incluso que la lógica trascendental de la manifestación, que es la visibilidad política, induzca la inseparabilidad “mundana” de los anarquistas duros de Montreuil y de los de Saint-Denis, a pesar de que difieran sus banderolas. Por cierto, dada su proveniencia geográfica y según sus cuerpos dispares, son distintos. Pero, en cuanto a la lógica política del aparecer, son idénticos y, por lo tanto, tanto unos como los otros pueden ser copresentados en el átomo “anarquistas duros”. No serán en él multiplicidad según el ser-ahí, por más distintos que sean según el ser-en-tanto-ser.

Se podría hacer el mismo ejercicio en cuanto a la atomicidad posible de las columnas del templo en el cuadro. Las dos columnas del primer plano son suficientemente idénticas en cuanto a la ejecución pictórica como para entrar en un átomo de aparición, “columna romana típica”, del que serán excluidas, en cambio, las columnas azu-

les evanescentes –o romantizadas– del segundo plano, así como las columnas negras (puramente “funcionales”, o destinadas a sostener el conjunto) del lado izquierdo.

Queda entonces verificado que un átomo de aparecer puede ser un componente fenoménico ontológicamente múltiple. Basta con que la lógica del aparecer prescriba la identidad-en-el-mundo de sus elementos para que se le reconozca su atomicidad.

Podemos analizar la propiedad de atomicidad tanto a partir de la diferencia como a partir de la identidad. Por ejemplo, se puede aislar en el cuadro de Hubert Robert un componente que obedezca a la prescripción pictórica “trazar una diagonal verde, negra y amarilla a partir de la parte inferior izquierda del cuadro”. Vemos sin dificultad que sólo el gran árbol, inclinado e interrumpido, símbolo de la ocultación vegetal de las ruinas, pertenece en el cuadro a ese componente. Si consideramos una de las inaparecientes columnas de la izquierda del templo, podemos decir que su identidad con el árbol, suntuoso primer plano, tachadura natural de toda la cultura antigua, es nula, vale pictóricamente cero. De lo cual se sigue, evidentemente, que la pertenencia al componente “diagonal coloreada”, que es absoluta en el caso del árbol, es igualmente nula en el de la columna. Que esto sea verdadero para todo ingrediente del cuadro absolutamente diferente del gran árbol indica que el componente “diagonal coloreada” es atómico (no contiene, hablando en términos absolutos, más que el árbol).

Abstractamente, esto se enunciará: si la evaluación trascendental de la identidad entre dos aparecientes en un mundo es el grado mínimo, o sea, si esos dos aparecientes son, en el mundo considerado, absolutamente diferentes; si, además, uno de los dos aparecientes pertenece absolutamente a un componente atómico, entonces el segundo apareciente no pertenece en absoluto a ese componente.

Finalmente, llamamos “átomo de aparecer” a un componente de un ente A que aparece en un mundo, tal que, si para dos elementos x e y de A , ontológicamente distintos, x e y pertenecen absolutamente, uno y otro, a ese componente, entonces x e y son absolutamente idénticos en el mundo. O también: si x e y no son absolutamente idénticos, y si x pertenece absolutamente al componente, entonces y no le pertenece absolutamente.

5. Átomos reales

Sea un elemento (en el sentido ontológico) de un múltiple A que aparece en un mundo. Por ejemplo, una de las columnas del conjunto “templo circular” en el cuadro. Llamemos a este elemento c . El fenómeno de c es, además del “mismo” c (como múltiple puro), el conjunto de los grados que le dan valor a la identidad de c con x , donde x recorre todas las intensidades posibles del mundo. O sea, el conjunto de los valores que identifican a c por sus otros y también por sí mismo, puesto que, en el fenómeno de c , tendremos el grado que mide la identidad de c consigo mismo, grado que no es otro que la existencia de c .

Restrinjamos al conjunto “templo” el fenómeno de c . Se dirá entonces, en particular, que si c_1, c_2 , etc. son las otras columnas del templo, los grados de identidad de c_1, c_2 , etc. con c participan del fenómeno de c , visto, esta vez, según un múltiple referencial (el templo). Ahora bien —y es una observación capital—, la función fenoménica así restringida, que asigna a toda columna del templo su grado de identidad con otra columna o consigo misma, es un átomo para el aparecer del templo, o un componente mínimo de ese aparecer. ¿Por qué? Ante todo, está claro que, estando fijado c , la función fenoménica en cuestión es una función del múltiple “templo” hacia el trascendental —a cada valor de un ente x del templo le corresponde un grado de T , que es el valor de su identidad con la columna c —. Sabemos, por ejemplo, que si c es la columna izquierda en primer plano, y c_1 su vecina de la derecha, la función tiene un valor transcendental elevado. Mientras que, si c_6 es la columna visible del fondo hacia la derecha, la función tiene un valor débil. Por lo tanto, esta función identifica ciertamente un componente fenoménico del templo.

Ahora, ¿qué sucede si un elemento pertenece absolutamente a ese componente? Planteemos, por ejemplo, como ya lo hemos hecho, que, pictóricamente, las dos columnas del primer plano son idénticas en su aparecer (la indexación transcendental de su identidad vale el máximo). Suponiendo que otro componente, digamos la columna c_2 , justo a la derecha de c_1 , no sea tampoco otra cosa que una columna romana típica, tendremos igualmente una medida máxima para su identidad con c . Podemos entonces estar seguros de que los entes c_1 y c_2 son también máximamente idénticos, ya que dos aparecientes absolutamente idénticos a un mismo tercero están ciertamente constreñidos a ser idénticos entre ellos.

Se ve entonces que la función fenoménica considerada (el grado de identidad con la columna c) define un átomo de aparecer del templo, puesto que, ante todo, identifica a un componente fenoménico, y luego es tal que, si dos aparecientes pertenecen absolutamente a ese componente, es porque son trascendentalmente idénticos. Hay entonces, para la satisfacción de la pertenencia absoluta, una cláusula de unicidad.

La consecuencia de este punto es la siguiente: *Dado un múltiple A que aparece en un mundo, todo elemento a de A identifica un átomo de aparecer, por medio de la función de A hacia T definida, como lo ha sido precedentemente, por el grado de identidad de todo elemento x de A con el elemento a singular. Tal átomo será llamado "real".*

Midamos el alcance de la existencia de los átomos reales: ella testimonia una aparición, en el aparecer, del ser del aparecer. En el caso de toda multiplicidad pura llevada a estar ahí en un mundo, estamos seguros de que a la composición ontológica de A (la pertenencia elemental de un múltiple a al múltiple A) corresponde un dato de su composición lógica (un componente atómico de su ser-ahí-en-ese-mundo). Volvemos a encontrar en este punto una conexión onto-lógica que, a diferencia del dualismo kantiano del fenómeno y del noumeno, ancla la lógica del aparecer –en el punto sutil de lo Uno– en la ontología de las multiplicidades formales.

La cuestión que se impone entonces es la de la validez de la recíproca. Está verificado que todo elemento constitutivo de un ente mundano prescribe un átomo de aparecer. ¿Es verdadero, recíprocamente, que todo átomo de aparecer es prescrito por un elemento de un múltiple que aparece? Dicho en otros términos, ¿hay, en el punto de lo Uno o de la unicidad, identidad, o sutura completa, entre lógica del aparecer y ontología de lo múltiple?

Vamos a responder: sí. Y plantear de tal modo, para retomar una imagen de Lacan, que lo Uno –el átomo– es el punto de almohadillado [*point de capiton*] del aparecer en el ser. Se trata de un postulado, que se llamará el “postulado del materialismo” y que se enuncia, muy simplemente: *todo átomo de aparecer es real*. O, más técnicamente: dada una función atómica entre un múltiple y el trascendental de un mundo, es decir, un componente del aparecer de ese múltiple que comporta a lo sumo un elemento (en el sentido de pertenencia “absoluta”), existe siempre un elemento (matemático) de ese múltiple que identifica a ese átomo (lógico, o átomo de aparecer).

Examinemos primero esta exigencia materialista a la luz de la feno-

menología objetiva. Hemos dicho: tal individuo, marcado por todos los signos característicos del anarquista en representación pública, identifica como atómico al componente inducido por la función “ostentar las cinco insignias del anarquista puro y duro”. Ahora bien, un individuo es, para el grupo de los anarquistas, un elemento del puro múltiple que es ese grupo. La recíproca será: dado cualquier componente atómico del grupo de los anarquistas, este es finalmente identificado por un individuo del grupo. Esta recíproca, como se ve, es muy probable para quien sostiene que, en definitiva, no hay –exceptuando el vacío– sino múltiple. Sin embargo, no es una consecuencia obligada de la lógica del aparecer. Digamos que le da su versión materialista.

Estamos aquí en el punto de una decisión especulativa, de la cual no existe ninguna deducción trascendental. Esta decisión excluye que el aparecer pueda arraigarse en lo virtual. Exige, en efecto, que se comprometa una dimensión actual de lo múltiple (de la composición ontológica) en la identificación de toda unidad del aparecer. Ahí donde lo uno aparece, lo Uno es. Es lo que explica que el aparecer, ahí donde es Uno, no pueda ser otro que el que es. Elementalmente, hay un “es así” de lo que aparece, ahí donde el “es” es un “es-uno”. Porque el postulado del materialismo (“todo átomo es real”) exige que el “es-uno” esté sostenido por lo uno-que-es. Al que no en vano se lo llamará *el inquieto*, en la medida en que es ahí donde la lógica toma su consistencia de lo onto-lógico, en que el pensamiento puede entrar en su más fecunda in-quietud (lo uno-que-estudia).²

Volvamos a enunciar la exigencia materialista en una forma más sofisticada. “Imponer la idea de una simetría vertical” define, al parecer, un componente virtual (invisible) del cuadro de Hubert Robert. El único elemento de este componente sería la línea, no figurada como tal en las formas ni en los colores, que divide la superficie en dos zonas iguales. El postulado materialista dirá: sí, este componente atómico existe. Pero está prescrito por la columna del templo exactamente situada en el centro del cuadro (aquella a cuyo pie están las mujeres vestidas), columna que es elemento real de la multiplicidad-apareciente “templo circular”. Todo apareciente que, en situación central y en dirección vertical como esa columna, es en este aspecto trascendentalmente idéntico a ella, coparticipará del componente atómico. O también: el nombre trascendental de ese átomo, en el mundo del cuadro, es la columna, en la medida en que asigna aquello que es idéntico-en-el aparecer a ella al átomo “eje vertical”. Se ve el alcance del axioma del materialismo: él exige que lo que es contado atómicamente por

uno en el aparecer lo haya sido en el ser. Queremos decir: haya sido contado –y por ende pueda ser contado siempre: las leyes ontológicas de la cuenta son inflexibles– entre los elementos de un múltiple aparente en el lugar considerado del aparecer (en tal mundo).

Lo uno del aparecer es el ser-uno de uno que aparece. Lo uno parece en la medida en que es lo uno de lo que, en el aparecer, *por-es*.³

Al término de este análisis regresivo (definición de las operaciones trascendentales) y progresivo (tope real sobre los componentes atómicos), estamos en condiciones de definir lo que es un objeto.

6. Definición de un objeto

Dado un mundo, llamamos objeto del mundo a la pareja formada por un múltiple y una indexación trascendental de ese múltiple, bajo la condición de que todos los átomos de aparecer cuyo referencial es el múltiple considerado sean átomos reales del múltiple referencial.

Por ejemplo, el grupo de los anarquistas es un objeto del mundo “manifestación en la plaza de la República” en la medida en que:

a) su visibilidad de grupo político identificable esté asegurada por una indexación trascendental adecuada para el mundo considerado (o sea, por indicios colectivos);

b) todo componente atómico del grupo sea finalmente identificable por un individuo del grupo (componente prescrito por una identidad trascendental con ese individuo).

Del mismo modo, el templo circular es un objeto del cuadro de Hubert Robert, en la medida en que su consistencia está asegurada por operaciones pictóricas que lo hacen aparecer como tal (formas, perspectivas, contrastes, etcétera), pero también porque toda instancia de lo Uno en ese aparecer (una vertical, por ejemplo) está suturada con la composición elemental de las multiplicidades aparentes (una de las catorce –o quince– columnas, por ejemplo).

De manera abstracta, se subrayará que un objeto es el dato conjunto de una pareja conceptual (un múltiple y una indexación trascendental) y de una prescripción materialista sobre lo Uno (todo átomo es real). No es entonces ni un dato sustancial (puesto que el aparecer de un múltiple A supone una indexación trascendental que varía según los mundos y puede también variar en el interior del mismo mundo), ni un dato puramente ficcional (puesto que todo efecto de uno en el aparecer es prescrito por un elemento real de lo que aparece).

El objeto es, por excelencia, una categoría onto-lógica. Es plenamente lógico, dado que designa al ente como ente-ahí. “Aparecer” no es otra cosa, para un ente –primero pensado, en su ser, como múltiple puro–, que un devenir-objeto. Pero “objeto” es también una categoría plenamente ontológica, dado que sólo compone sus átomos de aparecer, o topes-según-lo Uno del múltiple-ahí, bajo la ley matemática de la pertenencia, o de la presentación pura.

La ficción mundana del ser-ahí no tiene por verdad inflexible de su des-composición íntima sino la del ser-en-tanto-ser. El objeto objeta a la ficción trascendental, que sin embargo él es, la “fixión”⁴ de lo Uno en el ser.

7. Lógica atómica, 1: la localización de lo Uno

El postulado del materialismo autoriza que consideremos un elemento de un múltiple que aparece en un mundo de dos maneras diferentes. Ya sea como “él mismo”, ese elemento singular que pertenece –en el sentido ontológico– al múltiple inicial; ya como lo que define, en el aparecer, un átomo real. En el primer sentido, el elemento depende solamente del pensamiento puro (matemático) de lo múltiple. En el segundo sentido es remitido, no solamente a ese múltiple, sino también a su indexación trascendental. Es entonces una dimensión del objeto, o de la objetivación de lo múltiple, y no sólo del ser-múltiple del ente-que-aparece.

En adelante, hablaremos libremente de un elemento cualquiera como de un elemento del objeto o, de manera aún más abstracta, de un elemento de objeto. Esta expresión es onto-lógica, ya que extrae “elemento” de la doctrina del ser, y “objeto” de la del aparecer. Designa un elemento real de un múltiple, en la medida en que identifica un átomo de aparecer, o sea un componente atómico de objeto.

Llamamos “lógica atómica” a la teoría de las relaciones que son pensables entre los elementos de un objeto. Vamos a ver que esta lógica inscribe el trascendental en el ser-múltiple mismo.

Aquello hacia lo cual nos orientamos es a la retroacción del aparecer sobre el ser. El concepto de objeto es el pivote de esa retroacción. Se trata de saber, en efecto, lo que le adviene a un múltiple puro desde que ha estado ahí, en un mundo. Y de preguntarse, por lo tanto, lo que le sobreviene al ente en su ser por el hecho de haber devenido objeto, forma material de la localización en un mundo. ¿Qué sucede con el

ser pensado en el efecto de retorno de su aparecer? O bien, ¿cuáles son las consecuencias ontológicas de la captura lógica?

Del hecho de que tal individuo haya sido capturado por las evaluaciones identitarias del mundo “manifestación”, por ejemplo en tanto figura genérica, o máxima, del grupo de los anarquistas, ¿qué resulta en cuanto a su determinación-múltiple intrínseca y a su capacidad de transitar en otros registros del aparecer? O bien, del hecho de que tal mancha de color –un blanco a la vez dorado y nacarado– haya sido atribuido por Hubert Robert a las dos mujeres desnudas que se bañan en la fuente, ¿cuál es el resultado en cuanto al doblete, pictórico y transpictórico, de la femineidad y de la desnudez? ¿Y qué le adviene a los usos posibles del blanco nacarado-dorado?

Este punto es esencial, por la razón siguiente. Veremos más adelante que un acontecimiento, que afecta a un mundo, tiene siempre por efecto una reorganización local del trascendental de ese mundo. Esa modificación de las condiciones del aparecer puede ser vista como una alteración de la objetividad, o de lo que es un objeto en el mundo. El problema es saber, entonces, en qué medida esa transformación de la objetividad afecta a los entes del mundo hasta en su ser. De hecho, sabemos ya que el devenir-sujeto es precisamente tal retroacción, especialmente sobre animales humanos particulares, de las modificaciones acontecimientales de la objetividad. Devenir un sujeto, en un mundo determinado, tiene por condición que la lógica del objeto sea perturbada. Esto pone de manifiesto hasta qué punto la identificación general de los efectos sobre el ser-múltiple de su objetivación mundana es importante.

Un objeto es, por cierto, una figura del aparecer (un múltiple y una indexación trascendental), pero su composición atómica es real. Lo que va a disponer el contraefecto sobre el múltiple (real, ente) de su aparición como objeto toca necesariamente a la composición atómica, puesto que es ella la que “porta” el inciso de lo real sobre el objeto. Toda la cuestión reside, por lo tanto, en profundizar qué quiere decir que un átomo de aparecer esté “ahí”, en ese mundo. Es, sin duda, todo el núcleo de la lógica atómica, que es el corazón de la Gran Lógica.

De manera general, un átomo es cierta relación reglada entre un elemento a de un múltiple A y el trascendental de un mundo. En sustancia, un átomo real es una función cuyos valores son grados trascendentales. Si un átomo es real, es porque la función es operatoriamente prescrita por un elemento a del múltiple A , en el sentido en que, sea cual fuere x , el valor trascendental de la función, para x , es idéntico al grado de identidad de ese x con a .

El postulado del materialismo es que todo átomo es real. Se sigue de ello que la lógica de los átomos de aparecer concierne, finalmente, a cierto tipo de correlación entre los elementos de un múltiple A y los grados trascendentales, que son, ellos mismos, elementos del trascendental T. Esta correlación tiene por esencia la localización de A en un mundo, pensada como captura lógica de su ser. Que, por ejemplo, el grupo de los anarquistas esté, bajo el postulado del materialismo, realmente ahí en el mundo “manifestación” se resuelve, en última instancia, en cierta relación entre individuos (elementos) del grupo y el trascendental que evalúa el grado de aparecer efectivo de los entes en ese mundo.

En este nivel, el abordaje topológico es el más pertinente. El átomo es onto-lógico en la medida en que se distribuye entre la composición múltiple de un ente (los individuos del grupo de los anarquistas, las columnas del templo circular...) y los valores trascendentales de localización y de intensidad que son asignables a esa composición (“absolutamente típico de los anarquistas”, “al indexar una vertical del cuadro”, etcétera).

Los vínculos formales muy estrechos que unen el concepto de trascendental al de topología serán puestos en evidencia en el libro VI, consagrado a la teoría de los “puntos” de un trascendental. Por el momento, nos bastará considerar –un poco metafóricamente– un grado del trascendental como una potencia de localización. Circulamos así entre el registro del aparecer (más bien global) y el del ser-ahí (más bien local), conviniendo en que la unidad profunda de estos dos registros es su copertenencia a la lógica, es decir, al trascendental.

Dado un mundo, elijamos arbitrariamente un grado trascendental. Podemos plantearnos la cuestión de saber qué es un átomo de aparecer con respecto a ese grado. Pongamos por caso el átomo prescrito por “marcar el eje vertical del cuadro” con respecto a un grado de intensidad pictórico débil. Aquel, por ejemplo, que corresponde a la presencia del color “azul vivo”, solamente evocado, al pie de la fuente de la izquierda, por una prenda de la vestimenta de la mujer arremangada. ¿Cuál es la medida trascendental de esta asignación del átomo a un grado (una localización) particular? Dado un ente cualquiera ubicable en el mundo, esa asignación se obtendrá considerando lo que hay en común entre el valor del átomo para ese ente y el grado considerado. Por ejemplo, el valor del átomo “marcar el eje vertical” vale el máximo para la columna del templo que está a la derecha en primer plano. El grado asignado al aparecer del azul vivo es muy cercano

al *mínimum* (ese color “casi no está ahí”, o “está ahí por alusión”). Lo que aparece como común a los dos y localiza al átomo según ese grado (o esa instancia de ahí-en-el-mundo) es, evidentemente, la conjunción entre ambos valores. Ahora bien, la conjunción entre el *máximo* y un grado cualquiera es igual a ese grado. Se dirá entonces, en este caso particular, que, para el ente “columna del frente a la derecha”, la asignación del átomo a la localización “lugar del azul vivo en el mundo-cuadro” es igual a esta localización.

De manera general, llamaremos “*localización de un átomo en un grado trascendental*” a la función que asocia, a todo ente del mundo, la conjunción entre el grado de pertenencia de ese ente al átomo y el grado asignado.

Resulta entonces que toda asignación de un átomo a un grado –toda localización– es, ella misma, un átomo. Dominar la intuición de este punto es muy importante y bastante difícil. Significa, en sustancia, que un átomo “relativizado” a una localización particular da un nuevo átomo.

Recordemos que, si un ente está “absolutamente” en un componente atómico (como la columna del frente a la derecha en el componente atómico “marcar el eje vertical”), otro ente sólo puede estar ahí absolutamente si es trascendentalmente idéntico al primero (si, desde el punto del aparecer, es indiscernible del primero). La localización del átomo en un grado p mantiene esta propiedad. Lo hace negativamente, por el hecho de que, en general, es imposible que algún ente le dé al átomo localizado el valor máximo. En efecto, para un átomo localizado, el valor más grande posible de pertenencia es la localización. Es una propiedad constitutiva de la conjunción que esta sea inferior o igual a los dos términos conjuntos. Por lo tanto, un ente cualquiera no puede darle a la conjunción entre un valor atómico y un grado un valor que sea superior a ese grado. Resulta de ello que el valor del átomo “marcar el eje vertical del cuadro”, localizado en el grado que evalúa “azul vivo” en el mundo-cuadro, no puede sobrepasar ese (débil) grado. En particular, queda excluido que un ente le dé a esta localización el valor máximo. Eso equivale a decir que no existe ningún ente del cuadro que pueda pertenecer “absolutamente” al átomo localizado. Lo cual hace de esta localización un átomo: dado que un átomo sólo exige que un ente *a lo sumo* le pertenezca absolutamente, todo componente que ningún ente puede “absolutamente” ocupar es un átomo. Haremos jugar aquí plenamente la observación que hemos hecho en la anterior subsección 5 (sobre los átomos rea-

les): en el orden del aparecer, un componente que no está ocupado absolutamente por ningún apareciente es atómico. Resulta de ello que, en general, la localización de un átomo en un grado trascendental es, en efecto, un átomo.

La única excepción es, evidentemente, la localización en el grado máximo. Para ilustrar este caso, tomaremos una variante inversa del ejemplo precedente. Sea el componente del mundo-cuadro prescrito por “imponer el color rojo en una superficie importante”. Es atómico, puesto que sólo el vestido sobre la escalera pertenece absolutamente a ese componente. Si localizamos ese átomo, ahora, en el grado máximo, obtenemos, para un ente determinado, la conjunción entre el grado asignado a ese ente por “imponer el color rojo” y el grado máximo. Ahora bien, la conjunción entre un grado cualquiera y el máximo es el grado concernido. Por lo tanto, tenemos formalmente el valor máximo para el único ente que valida absolutamente “imponer el color rojo en una superficie importante”, o sea, el vestido en la escalera. Lo cual prueba que la conjunción considerada es sin duda un átomo.

Entonces, toda localización de un átomo en un grado trascendental es un átomo. Pero, según el postulado del materialismo, todo átomo es real. Un átomo dado es prescrito por un elemento (en el sentido ontológico) de un múltiple A del mundo. Sea a este elemento. Si este átomo es localizado por un grado, se tiene un nuevo átomo que, nuevamente, debe ser prescrito por un elemento b del múltiple considerado. Se dirá que b es una localización de a . Así, por la mediación del trascendental, definimos una relación inmanente al múltiple. Ese es justamente el esbozo de una retroacción del aparecer sobre el ser. Del hecho de que A aparezca en un mundo en el que está fijado el trascendental resulta que ciertos elementos de A son localizaciones de otros elementos del mismo múltiple. Podemos decir, por ejemplo: localizada en el grado de intensidad asignado al vestido rojo de la escalera, la columna del frente a la derecha del templo está trascendentalmente ligada a todo elemento del cuadro que posee ese grado. Esa es, justamente, una relación inmanente a los entes “pictóricos” asignables en la superficie de la tela.

Volvamos a enunciar esta definición más explícitamente: *Sea un objeto presentado en un mundo. Sea un elemento a del múltiple A que es el ser subyacente al objeto. Y sea p un grado trascendental. Se dice que un elemento b de A es la “localización de a en p ” si b prescribe el átomo real resultante de la localización en el grado p del átomo prescrito por el elemento a .*

8. Lógica atómica, 2: compatibilidad y orden

Es muy importante subrayar una vez más, en el punto en que nos encontramos, que la localización es una relación entre elementos de A, y, por ende, una relación que estructura directamente al ser del múltiple. Por supuesto, esta relación depende de la lógica del mundo en que el múltiple aparece. Pero, en la retroacción de esta lógica, de lo que se trata es, indudablemente, de una captura organizadora (o relacional) del ser-en-tanto-ser. En el último de nuestros ejemplos, la lógica pictórica retorna sobre la neutralidad de lo que está ahí, de tal suerte que tiene sentido hablar de una relación entre el vestido rojo y la columna del templo, o, en el mundo-manifestación, de una relación entre tal o cual individuo y tal o cual otro.

A partir de esta relación primitiva entre dos elementos de un ente-múltiple tal como aparece en un mundo, vamos a intentar desplegar una *forma relacional del ser-ahí* apta para hacer consistir al múltiple en el espacio de su aparecer, de tal suerte que haya solidaridad, finalmente, entre la cuenta por uno ontológica de tal o cual región de la multiplicidad y la síntesis lógica de esa misma región.

Hay que comprender bien la naturaleza del problema, que es, en sustancia, el que Kant designó con el barbarismo de “unidad originariamente sintética de la apercepción”, problema que le fue imposible resolver, en definitiva, por no haber pensado la racionalidad (matemática) de la ontología misma. Se trata de mostrar que, por más grande que sea la distancia entre, por una parte, la presentación pura del ser en la matemática de las multiplicidades, y, por otra, la lógica de la identidad que prescribe la consistencia de un mundo, existe entre ambas un doble sistema de vinculación.

— En el punto de lo Uno, bajo el concepto de átomo de aparecer, y asumiendo el postulado del materialismo, se ve que el componente más pequeño del ser-ahí está prescrito por un elemento real del múltiple que aparece. Es un punto de almohadillado analítico entre el ser como tal y el ser-ahí, o aparecer de un ente cualquiera.

— Globalmente, y por retroacción de la lógica trascendental sobre la composición múltiple de lo que aparece, existen relaciones inmanentes a un ente cualquiera inscrito en un mundo. Finalmente, esas relaciones autorizan a concebir (bajo ciertas condiciones) lo que es la unidad sintética de un múltiple que aparece, unidad correlacionada con el análisis existencial del múltiple considerado. Esa unidad es simultáneamente dependiente de la composición-múltiple del ente, o

sea de su ser, y del trascendental, o sea de las leyes del aparecer. Es exactamente lo que Kant buscaba en vano: una síntesis óntico-trascendental.

Esa síntesis es realizable, en definitiva, bajo la forma de una relación, ella misma global, entre la estructura del trascendental y la estructura retroactivamente asignable al múltiple en la medida en que aparece en tal o cual mundo. Por razones teóricas profundas, llamaremos a esa relación global, más adelante, *funtor trascendental*.

La meta de lo que sigue es precisar las etapas de la construcción del funtor trascendental como operador de consistencia regional ontológica. Sin duda alguna, lo que aquí dicta la ley es la presentación formal. Intentamos solamente que el lector se introduzca en ella. Partamos de una consideración muy sencilla. Buscamos las conexiones entre la lógica y la ontología, entre el trascendental y las multiplicidades. ¿Cuál es el vínculo primordial entre un elemento x de un múltiple que aparece en un mundo y un grado p particular del trascendental de ese mundo? Respuesta: es la existencia. En efecto, a todo elemento x de un objeto le corresponde el grado trascendental p que evalúa su existencia. Se puede considerar, entonces, que una existencia es una potencia de localización, puesto que es un grado trascendental. Si, por ejemplo, identificamos la existencia de la columna del frente a la derecha del templo en el mundo-cuadro, podemos decir que ella tiene el poder de localizar la diagonal esbozada por la sombra inclinada por encima de la fuente. La columna es aquí pensada, por supuesto, como componente atómico del objeto-templo, y el árbol, como punto real del átomo prescrito por “dibujar una diagonal desde el extremo izquierdo de abajo hacia el centro a lo alto”. Siendo la existencia de la columna un grado trascendental (de hecho, muy cercano al máximo), se tiene el átomo nuevo obtenido por localización en esa existencia del átomo real prescrito por el árbol. La inclinación del árbol, melancólica y natural, está de algún modo enderezada por su conjunción mensurable con la potente existencia, antigua y vertical, de la columna. O también: el tiempo vegetal precario es medido por el tiempo eterno del arte.

Dados dos elementos reales del aparecer-mundo, se puede localizar uno en la existencia del otro. Se obtiene así un átomo, forzosamente real, en virtud del postulado del materialismo. Pero se puede invertir la construcción. Por ejemplo, se puede considerar la localización de la columna del templo en la existencia del árbol inclinado, lo cual nos da otro átomo. Esta vez, es el tiempo del arte antiguo, el tiem-

po solemne de la ruina, el que es medido con la fuerza de existencia, natural y transitoria, del viejo árbol cuyas raíces ya no logran mantenerlo derecho. La idea relacional es entonces la siguiente: si esas dos localizaciones simétricas son iguales, se dirá que los elementos reales son trascendentalmente compatibles. Dicho en otros términos: *Dado un objeto que aparece en un mundo, se dirá que dos elementos (reales) de ese objeto son "compatibles" si la localización de uno en la existencia del otro es igual a la localización del otro en la existencia del primero.*

Elijamos, en el mundo-manifestación, el átomo que es un anarquista típico. Supongamos que lo localizamos en la existencia de un empleado de correo que camina solo por la acera. Eso quiere decir que expresamos lo que hay en común entre el valor funcional de un elemento cualquiera "capturado" por el anarquista —esa enfermera que decidió llegar con su velo blanco, ¿cuál es su grado de identidad con el anarquista?— y la existencia del empleado de correo, en suma más bien evasiva, puesto que no se presenta como componente de un subgrupo consistente. La resultante de esta evaluación, ¿es igual a su simétrica? La simétrica es el valor funcional de la enfermera capturada por el empleado de correo solitario —¿hasta qué punto ella comparte su soledad?— en su conjunción con la sólida existencia del anarquista típico. La desigualdad es probable y se concluirá, entonces, que el anarquista típico y el empleado de correo perdido son, en el mundo concernido, incompatibles. Lo que expresa finalmente una suerte de disyunción existencial interna a la coaparición en el mundo. Inversamente, la compatibilidad significa, no sólo que dos entes coaparecen en el mismo mundo, sino que tienen en él, además, una suerte de apareamiento existencial, puesto que, si cada uno opera atómicamente en su conjunción con la existencia del otro, el resultado de las dos operaciones es exactamente el mismo átomo.

Henos aquí en posesión de un operador de semejanza que actúa retroactivamente sobre la composición elemental de una multiplicidad, en la medida en que esta aparece en un mundo. En adelante, podemos acordarle sentido a expresiones como "la columna del frente a la derecha del templo, capturada en su ser, es bastante poco compatible con la prenda azul de la mujer arremangada", o, si nos transportamos a la plaza de la República, "el empleado de correo solitario que deambula por la acera es compatible con la enfermera con velo".

Para disponer de un operador de síntesis, o de una función de unidad, tenemos que acercar todavía más las relaciones internas a los

entes a las estructuras del trascendental. ¿Cuál es, en efecto, el paradigma trascendental de la síntesis? Es la envoltura, que mide la consistencia de una región del aparecer, sea esta finita o infinita. Pero, para construir el concepto sintético de la envoltura, necesitamos el concepto analítico del orden. Ahora bien, sucede que estamos en estado de definir directamente, sobre los elementos “atomizados” de tal o cual múltiple-en-un-mundo, una relación de orden.

El principio de esta definición es simple. Consideremos primero dos elementos compatibles. Así, el empleado de correo solitario y la enfermera bajo el velo, o las dos columnas del frente, la de la derecha y la de la izquierda, del templo circular. Si –y sólo si– la existencia de uno de esos elementos es inferior o igual a la del otro (desigualdad decidida según el orden trascendental, puesto que toda existencia es un grado), se dirá entonces que el ser-ahí del primero es inferior o igual al ser-ahí del segundo. Un poco más formalmente: *Un elemento de un objeto del mundo posee un tipo de ser-ahí inferior al de otro ente si los dos son compatibles, y si el grado de existencia del primero es inferior al grado de existencia del segundo.*

Si suponemos que la intensidad de existencia política del empleado de correo solitario sobre la acera es inferior a aquella –ya poco elevada– de la enfermera, que pasea al menos su extravío por la calzada, como esos dos elementos del mundo-manifestación son compatibles, se dirá que el ser-ahí del empleado de correo es inferior al de la enfermera –es intuitivamente claro que se trata realmente de una relación de orden–. Se observará que si bien, de manera evidente, esta ordenación elemental de los objetos del mundo implica una desigualdad de existencia –la existencia es, en efecto, el vínculo inmediato entre la intensidad de aparición de un ente-ahí en un mundo y la jerarquía de los grados trascendentales–, no se reduce a ella, puesto que hace falta, además, que los elementos así ordenados sean compatibles. Y la compatibilidad es una relación localizante, o topológica.

En la exposición formal mostraremos, por lo demás, que es posible definir directamente la relación de orden entre elementos de un objeto a partir de la función de aparecer y de la existencia, sin tener que pasar explícitamente por la compatibilidad. Hay, entonces, una esencia puramente trascendental del orden elemental en los objetos. Hay, también, una esencia topológica, ya que se puede definir ese orden a partir de la localización, tal como lo indicamos en la exposición formal y lo demostramos en el apéndice. Finalmente, ese orden es un concepto “total”. Él prepara la síntesis real.

9. Lógica atómica, 3: síntesis real

Para obtener la síntesis real de un objeto —o de una región objetiva—, nos basta con aplicar al orden objetivo el procedimiento que nos permitió definir la envoltura de grados trascendentales. Consideremos una región objetiva, por ejemplo, el conjunto constituido por las columnas casi disimuladas, o invisibles, del templo circular. Supongamos, lo que está lejos de ser evidente, que todas las columnas del templo son compatibles. De la definición del orden objetivo resulta que están ontológicamente ordenadas por su grado de existencia pictórica. Nos preguntamos entonces si existe, para el orden objetivo, un más pequeño de los mayorantes del conjunto inicialmente considerado. En este ejemplo, la respuesta es bastante clara: la columna del fondo, ampliamente visible detrás de la estatua central, entre las dos columnas situadas al frente y que fijan la verticalidad axial, tiene —por más pálida y azulada que sea— una evidencia pictórica incontestable respecto de la decena de otras columnas “ocultadas”. Como su grado de existencia es inmediatamente superior al de las otras, es ella la que asegura, ciertamente, su síntesis real. Se puede decir verdaderamente que esta columna sostiene toda la parte invisible o poco visible del templo. Se ve, pues, que la envoltura de una zona objetiva para la relación de orden soporta la unidad del ser-ahí, o del objeto, más allá de las desigualdades de su aparecer.

Construimos aquí, entonces, bajo condiciones precisas —especialmente de compatibilidad—, una unidad de ser del objeto o, al menos, de ciertas zonas objetivas. Que se pueda reunificar así la composición múltiple del ente es el punto clave de la retroacción del aparecer sobre el ser. A lo que se contaba por uno en el ser y diseminaba ese Uno en los matices del aparecer, puede ocurrirle que se lo recuente unitariamente, en la medida en que su consistencia relacional esté verificada.

SECCIÓN 2

Kant

“El pensamiento precede a toda combinación posible de las representaciones.”

Sin duda alguna, Kant es el creador, en filosofía, de la noción de objeto. En líneas generales, él llama “objeto” a lo que representa, en la experiencia, una unidad de la representación. Se ve bien, entonces, que la palabra “objeto” designa la resultante local de la confrontación entre la receptividad (“algo” me es dado en la intuición) y la espontaneidad constituyente (estructuro eso que me es dado por medio de los operadores subjetivos de valor universal que componen, todos juntos, lo trascendental). En mi propia concepción no hay recepción, ni constitución, puesto que el trascendental es —ni más ni menos que el múltiple puro— una determinación intrínseca del ser, a la que llamo el aparecer, o ser-ahí. Se podría pensar, entonces, que la comparación con Kant no tiene ninguna razón de ser y que la palabra “objeto”, entre él y yo, no recubre más que una homonimia. Para Kant, el objeto es el resultado de la operación sintética de la conciencia:

La unidad trascendental de la apercepción es aquella por la cual todo lo diverso dado en una intuición se reúne en el concepto del objeto.

Para mí, el objeto es el aparecer de un ente-múltiple en un mundo determinado, y su concepto (indexación trascendental, átomos reales...) no implica ningún sujeto. Sin embargo, la cuestión es mucho más complicada. ¿Por qué? Porque la noción de objeto cristaliza las ambigüedades de la empresa de Kant. En una palabra, es el punto de indecidibilidad entre lo empírico y lo trascendental, entre la receptividad y la espontaneidad, entre lo objetivo y lo subjetivo. Ahora bien, en mi propia empresa, y bajo la condición del postulado del materia-

lismo, la palabra “objeto” designa también el punto de conjunción, o de reversibilidad, entre lo ontológico (pertenencia a un múltiple) y la lógica (indexación trascendental), entre la invariancia de lo múltiple y la variación de su exposición mundana. Y lo que es más: en ambos casos, esta reversibilidad –o este contacto entre dos modos de existencia del “hay”– se produce bajo el signo de lo Uno. El enunciado más importante de Kant en la “Analítica trascendental”, aquel al que él llama, por lo demás, el “principio supremo de todos los juicios sintéticos”, es, sin duda, el siguiente:

Todo objeto está sometido a las condiciones de la unidad sintética de lo diverso de la intuición en una experiencia posible.

Pero también mi propio postulado del materialismo indica que, en cuanto a la posibilidad de su aparición en un mundo, todo objeto está sometido a la condición sintética de una realidad de los átomos. La palabra “experiencia” es, por supuesto, la que establece aquí la división. Sin embargo, es importante comprender que, por experiencia posible, Kant designa el correlato general de la objetividad y lo remite a una síntesis –a una función de Uno, diría yo en mi lengua– que es anterior a toda intuición efectiva:

Sin esa relación originaria con la experiencia posible, en la que se presentan todos los objetos del conocimiento, la relación de esos conceptos con un objeto cualquiera ya no podría ser comprendida.

En suma, la indecidibilidad empírico-trascendental de la noción de objeto es expresada aquí por su división en “objeto en general”, que es en realidad la forma pura del objeto, unidad sintética normal de la experiencia posible, y “objeto cualquiera” realmente dado –como fenómeno– en una intuición. Por eso Kant pregunta “si no hay también anteriormente conceptos *a priori*, como condiciones sólo bajo las cuales algo es, no intuido, sino pensado como objeto en general”. Mi propia meta es, también, no hacer ver lo que se conoce en un mundo, sino cómo pensar el aparecer, o cómo pensar la mundanidad de un mundo cualquiera; se ve el parentesco con la idea kantiana de la experiencia posible. Se podría decir que la experiencia posible, lugar del pensamiento de un objeto “en general”, es lo mismo que el mundo posible, lugar en que la unidad atómica es lo que vuelve legible al objeto en general.

El acercamiento es todavía más significativo si nos remitimos a la

primera edición de la *Crítica de la razón pura*. Porque, en esa edición, la ambivalencia onto-lógica del objeto toma la forma particularmente sorprendente de la oposición entre un objeto trascendental y un objeto empírico. Kant comienza por decir de nuevo –lo que corresponde bastante exactamente, para nosotros, al valor sintético del funtor trascendental– que “conocemos el objeto cuando hemos operado una unidad sintética en lo diverso de la intuición”. Pero, después de haber anunciado que “podemos, ahora, determinar de una manera más exacta nuestros conceptos de un objeto en general”, Kant –el pasaje es tan célebre como oscuro– opone la indistinción formal del objeto “no empírico” = X a la determinación del objeto intuido:

El concepto puro de este objeto trascendental (que en realidad, en todos nuestros conocimientos, es siempre del mismo tipo = X) es aquello que puede procurar a todos nuestros conceptos empíricos en general una relación con un objeto, es decir, con la realidad objetiva. Ahora bien, este concepto no puede contener ninguna intuición determinada, y, en consecuencia, no concernirá a ninguna cosa más que a esta unidad que debe encontrarse en un diverso del conocimiento, en tanto ese diverso es una relación con un objeto.

Es muy sorprendente ver que la necesidad del objeto trascendental, como condición lógica de los objetos empíricos, no es nada más que la pura capacidad de unidad (no concierne “a ninguna cosa más que a esta unidad”). Del mismo modo en que, en mi recorrido, el pensamiento del objeto “en general”, como indexación trascendental de un ente-múltiple, designa la consistencia local del aparecer, en su conexión posible con lo múltiple puro. En ambos casos, se trata de lo que Kant llama –a propósito, justamente, del “objeto en general”– “una simple forma lógica sin contenido”, y que yo designo como el punto en que se muestra la reciprocidad entre el aparecer y la lógica.

Tenemos así las correlaciones siguientes:

KANT	BADIOU
Experiencia posible	Mundo posible
Unidad de la conciencia de sí	Unidad estructural del trascendental de un mundo
Objeto trascendental = X	Forma general (o lógica) de la objetividad del aparecer
Unidad sintética	Postulado de lo uno real (de los átomos)
Objeto empírico	Unidad de aparecer en un mundo efectivo

Partiendo de este cuadro, se puede construir una definición del objeto común a Kant y a mí: el objeto es lo que se cuenta por uno en el aparecer. Y, a tal título, está equívocamente distribuido entre lo (el) trascendental (la forma lógica de su consistencia) y la “realidad”, siendo esta realidad, para Kant, lo empírico (la fenomenalidad recibida en la intuición), y, para mí, el ser-múltiple (el en-sí recibido en el pensamiento). Es que la prueba de lo Uno, en el aparecer, es también la de lo que es *un* ente-ahí. En consecuencia, es necesario que lo que se cuenta por uno provenga tanto del ser como de las estructuras del trascendental como formas del “ahí”. O también, que se crucen en el objeto, en el léxico de Kant, la receptividad y la espontaneidad, y, en el mío, lo ontológico y lo lógico.

Como la analogía se refiere a un punto de indecidibilidad entre lo (el) trascendental y su otro (lo empírico para Kant, el ser-en-tanto-ser para mí), no asombrará que pueda extenderse a nociones que competen a uno o a otro de los dominios. Tal es el caso de las nociones de grado de aparecer, de existencia y, en fin, de pensamiento (distinguido aquí del conocimiento).

1. *Grado trascendental*

Planteé que la esencia misma del trascendental de un mundo es fijar el grado, o la intensidad, de las diferencias (o de las identidades) de lo que llega a aparecer en ese mundo. Admitamos por un instante que se puede leer la palabra kantiana “intuición” como la que designa, no una facultad “subjetiva”, sino el espacio del aparecer como tal, o aquello por lo cual el aparecer del ser es aparecer. Entonces, hay una exacta correspondencia entre el motivo de un grado trascendental y lo

que Kant llama los “axiomas de la intuición” y las “anticipaciones de la percepción”. El principio de los axiomas de la intuición se enuncia:

Todas las intuiciones son magnitudes extensivas.

El de las anticipaciones de la percepción:

En todos los fenómenos, lo real, que es un objeto de la sensación, tiene una magnitud intensiva, es decir, un grado.

Mi concepción fusiona en realidad, bajo la forma de un álgebra general del orden, la “magnitud extensiva” y la “magnitud intensiva”. Los recursos del álgebra y de la topología modernas –que Kant no podía evidentemente conocer– autorizan la envoltura de las dos nociones en la noción única de “grado trascendental”, en la medida en que se le acuerda, además de la forma general del orden, el *mínimum*, la conjunción y la envoltura. Lo cierto es que Kant vio perfectamente que es propio de la esencia del fenómeno darse como matiz, o variación. Para él, si se concibiera el objeto mismo fuera de esta variación posible (lo que yo llamo la indexación trascendental de un múltiple puro), estaría sustraído a toda unidad en el aparecer y se dispondría en un caos elemental. Porque la conciencia de la unidad sintética de lo diverso homogénea en la intuición en general, en tanto que la representación de un objeto deviene posible ante todo por ella, es el concepto de una magnitud (de un quantum). Y, del mismo modo, vio que el aparecer, aunque lamentablemente indexado para él a la sensación, no deja por ello de estar asignado, ante todo, a una correlación intensiva, que lo sitúa entre una evaluación mínima y una evaluación positiva:

Pero toda sensación es susceptible de disminución, de manera que puede decrecer y desaparecer así poco a poco. Hay entonces un encañamiento continuo de numerosas sensaciones intermedias posibles, entre las cuales la diferencia es siempre más pequeña que la diferencia entre la sensación dada y el cero, o la completa negación. [...]

Ahora bien. llamo a esa magnitud, que no es aprehendida sino como unidad, y en la cual la pluralidad no puede ser representada sino por la aproximación a la negación = 0, una magnitud intensiva. Toda realidad en el fenómeno tiene entonces una magnitud intensiva, es decir, un grado.

Estos textos indican indudablemente que, para Kant, el concepto de objeto está subordinado a una aprehensión de lo trascendental como lo que rige variaciones ordenadas. Por eso, además, llamará al entendimiento puro –recapitulador, en términos de capacidad subjetiva, de las operaciones trascendentales– la facultad de las reglas, así como, para mí, el trascendental es la regulación formal de las identidades a partir de cierto número de operaciones, como la conjunción o la envoltura.

No se dirá que Kant propone una concepción realmente innovadora de lo que es un grado, ya sea extensivo o intensivo. Porque, a pesar del poco celo de los comentadores para subrayar este punto, Kant adolece en la elaboración de sus conceptos de una neta insuficiencia, ya sea de uso, ya de puro y simple acceso, en cuanto al dominio de las matemáticas de su tiempo. En particular, su concepción del infinito y, por consiguiente, de las evaluaciones cuantitativas, está atrasada. Sin duda, está muy lejos de alcanzar, desde esta perspectiva, no solamente a Descartes y a Leibniz, que son grandes matemáticos, sino incluso a Malebranche o a Hegel. Este último conoce y discute en detalle, en la *Lógica*, tratados de Lagrange o concepciones de Euler, mientras que no se ve que Kant encamine su pensamiento mucho más allá de las nociones de aritmética, de geometría o de análisis más elementales, o hasta las más aproximativas. En este aspecto, es un poco como Spinoza: muy respetuoso del paradigma matemático, pero bastante alejado de poder tratar filosóficamente sobre los autores contemporáneos en la materia. No parece que lo trascendental kantiano, muy apoyado en la vieja lógica de Aristóteles, le haga lugar, en lo íntimo de la construcción categorial, a novedades de su época tan sorprendentes como la geometría proyectiva, el álgebra de los números complejos, la recreación de la aritmética por Gauss, la estabilización de análisis por D'Alembert o las invenciones multiformes de Euler. Hay, para decirlo claramente, una suerte de necesidad matemática de Kant, que es probablemente el reverso de su religiosidad provinciana.

Demos dos ejemplos muy conocidos. En la introducción de la *Crítica*, la “demostración” de que “los juicios matemáticos son todos sintéticos”, se apoya, torpemente, en la observación que concierne a $7 + 5 = 12$, a saber, que es sin ninguna duda un juicio sintético, porque “el concepto de doce no es en modo alguno pensado por el hecho de que pienso simplemente esta reunión de siete y de cinco, y, por más que prolongue el análisis de mi concepto de tal suma posible, no encontraré sin embargo el número doce”. Después de lo cual, Kant utiliza bastante lastimosamente la intuición de los dedos de la mano

para pasar de siete a doce. Por otra parte, dirá mucho más adelante, a propósito del concepto de magnitud, que la matemática “busca su consistencia y su sentido en el número, y este en los dedos, los granos de la tabla de calcular, o en los trazos y los puntos ubicados bajo la mirada”. Lo cual equivale a encerrar “la intuición” de las estructuras matemáticas en un empirismo naif que, desde los griegos, ellas tuvieron como propósito, evidentemente, invertir.

En verdad, la observación decisiva de Kant sobre la “síntesis” en $7 + 5 = 12$ es totalmente hueca. Y para convencerse de su vacuidad, ciertamente, no es necesario esperar la axiomatización de Peano de la aritmética elemental. Casi un siglo antes, a los cartesianos que tomaban el juicio “dos y dos son cuatro” como ejemplo de un conocimiento claro y distinto por intuición (o sea, sintético), Leibniz objetaba el carácter puramente analítico de esta igualdad y proponía de ella una demostración “por definiciones cuya posibilidad es reconocida”, demostración idéntica, en sustancia, a la de los lógicos modernos. Por lo demás, no es el único “detalle” por el cual Kant, que creía derribar el “dogmatismo” de la metafísica de Leibniz, está muy lejos de las anticipaciones formales contenidas en ese pretendido dogmatismo.

Otro ejemplo. La “prueba” que propone Kant del principio de los axiomas de la intuición supone que una magnitud extensiva es aquella “en la cual la representación de las partes hace posible la representación del todo”. En ese caso, ¡los números enteros no constituyen de ningún modo un campo extensivo! Porque la definición de su todo es sencillísima (el primer ordinal límite), mientras que el problema de saber qué es exactamente una parte (un subconjunto cualquiera de los números enteros), y cuántas hay, es aún hoy indecidible (teoremas de Gödel y de Cohen). Descartes, al plantear que la idea del infinito es más clara que la de lo finito, Leibniz, al plantear el principio de continuidad, o Hegel, al plantear que la esencia activa de lo finito es el infinito y no a la inversa, están, los tres, más cerca de lo real matemático que lo que lo está Kant. Se ve, entonces, que la técnica conceptual de Kant sigue siendo todavía, a propósito del problema de qué es una magnitud, bastante tosca. No obstante, si nos mantenemos en la cuestión de la constitución trascendental del objeto, podemos decir que la concepción kantiana, que hace del aparecer el lugar de las intensidades variables y normadas, está bien ajustada.

2. *Existencia*

Planteé que la existencia no es otra cosa que el grado de identidad consigo mismo de un ente-múltiple, tal como está fijado por una indexación trascendental. Resulta de ello que, con respecto al ente-múltiple pensado en su ser, la existencia es contingente, puesto que depende –en tanto intensidad mensurable– del mundo en el cual se da la aparición del ente del que se dice que existe. Esta contingencia de la existencia es crucial para Kant, puesto que interviene como determinación de la operación trascendental misma. Esta operación es definida, en efecto, como “la aplicación de los conceptos puros del entendimiento a la experiencia posible”, lo cual, en mi léxico, fuera –evidentemente– de toda “aplicación”, se enunciaría: constitución lógica del aparecer puro, indexación de un múltiple puro sobre un trascendental mundano. Pero Kant va a distinguir de inmediato en esta operación, como en el caso del objeto, una faz propiamente trascendental, o *a priori*, y una faz receptiva, o empírica.

Ella [la síntesis, o la operación] se remite en parte, simplemente, a la intuición, en parte a la existencia de un fenómeno en general.

Ahora bien, las condiciones *a priori* de la intuición son puramente trascendentales y, a tal título, necesarias. Yo me expresaría así: las leyes del trascendental (orden, *minimum*, conjunción, envoltura) y los axiomas de la indexación trascendental (simetría y desigualdad triangular para la conjunción) son necesarios, efectivamente, para que el ser advenga como ser-ahí. En cambio, son puramente contingentes las condiciones “de la existencia de los objetos de una intuición empírica posible”. Lo que yo llamaría así, en conformidad con el cuadro anterior, correspondencias conceptuales: que sean tales entes-múltiples los que aparecen en tal mundo es contingente respecto de las leyes trascendentales del aparecer. Empero, que un ente-múltiple aparezca efectivamente en un mundo depende del grado de su identidad consigo mismo en ese mundo. Y para Kant, de modo semejante, la existencia es, sencillamente, la continuidad en el aparecer de lo que se deja en este contar por uno bajo el nombre de “sustancia”; ese es todo el contenido de lo que él denomina la primera “analogía de la experiencia”, que se enuncia:

En todo cambio de los fenómenos, la sustancia persiste.

Porque esta “persistencia” no es otra cosa que el hecho de estar ahí, en el campo de la experiencia. Así lo escribe, explícitamente:

Esta permanencia no es otra cosa que la manera en la que nos representamos la existencia de las cosas (en el fenómeno).

Dejaremos de lado el motivo idealista de la representación y con-vendremos, con Kant, en que la existencia no es otra cosa que el grado de identidad (de permanencia) de un ente “en el fenómeno” (según el ser-ahí-en-un-mundo).

3. *Pensamiento*

Para llevar a cabo una investigación trascendental (la de Platón sobre la Idea de lo otro, la de Descartes sobre la existencia, la de Kant sobre la posibilidad del juicio sintético, la de Husserl sobre la percepción...), se requiere siempre distinguir el elemento en el cual se procede a la investigación de aquel que es objeto de la investigación. Hay entonces, al principio del camino, una separación, que aísla una suerte de pensamiento puro, del que se ha retirado todo aquello que, sin embargo, será el objeto de la investigación anunciada. Así, Platón debe separarse de Parménides e identificar el pensamiento de otro modo que por su pura coextensión con el ser. Descartes, por la duda hiperbólica, Husserl, por la *epoché* trascendental, separan la reflexión inmanente de toda posición de objeto. Kant, con todo, distingue el pensamiento (elemento en el cual procede la filosofía trascendental) del conocimiento (que determina objetos particulares). En lo que me concierne, distingo la meta-ontología especulativa de la ontología matemática, y la ontología matemática de la lógica del aparecer. Pero, más esencialmente, distingo también el pensamiento (figura subjetiva de las verdades) del saber (organización predicativa de los efectos de verdad). Esta distinción es constante en la investigación trascendental en curso, puesto que se trata de designar y de activar, en saberes dispares (fenomenología vulgar o matemática enseñada), la dimensión de pensamiento que autoriza la puesta al día de su axiomática formal.

Entonces, le acordaremos completamente a Kant, no sólo la distinción entre pensamiento y conocimiento, sino también una suerte de antecendencia del pensamiento trascendental respecto de la singularidad contingente del ser-ahí. Hace falta que haya conceptos *a priori* “como condiciones sólo bajo las cuales algo es, no intuido,

sino pensado como objeto en general”. Debe existir una identificación formal del objeto tal como está constituido en su ser-ahí mundano, o tal como aparece. Y esa identificación es pensada, como lo dice notablemente Kant, en relación con operadores trascendentales como tales. O sea, para mí, con el álgebra trascendental; para Kant, con categorías puras:

Por medio de un pensamiento de una categoría pura, en el que se hace abstracción de toda condición de la intuición sensible, en tanto ella es la única posible para nosotros, no se determina entonces ningún objeto, sino que se expresa, según diversos modos, el pensamiento de un objeto en general.

No obstante, desde el interior de su validez general, tanto para Kant como para mí, el uso exacto de la palabra “pensamiento” introduce aquí una divergencia esencial. Para Kant, en efecto, el pensamiento por conceptos puros no tiene ningún tipo de relación con un real determinado. De hecho, el pensamiento es aquí idéntico a una forma (vacía). Las categorías trascendentales “no son sino formas del pensamiento, que contienen sencillamente el poder lógico de unir *a priori* en una conciencia lo diverso que es dado en la intuición”. Le acordaré a Kant que el poder de pensamiento de las categorías trascendentales es de naturaleza lógica, puesto que la consistencia del aparecer es la lógica del ser en tanto ser-ahí. Pero no le acordaré en absoluto que por “lógica” haya que entender solamente lo indeterminado, o la forma vacía de lo posible. En la primera edición, Kant escribía lo siguiente, que es un poco más claro:

Un uso puro de la categoría es sin duda posible, es decir, sin contradicción, pero no tiene ninguna validez objetiva, puesto que no se relaciona con ninguna intuición que recibiría, de ese modo, la unidad de un objeto, ya que la categoría es una simple función de pensamiento, por la cual ningún objeto me es dado, pero sólo por la cual es pensado lo que puede ser dado en la intuición.

La expresión “función de pensamiento” es interesante. Contrariamente a Kant, planteo que, en efecto, tal función es un objeto para el pensamiento, en el sentido en que no es por facultades diferentes (por ejemplo, el entendimiento y la sensibilidad) que nos son dados las funciones y los valores o argumentos de las funciones, sino por la única capacidad genérica del pensamiento. Decir que los operado-

res trascendentales no se relacionan, tomados como tales, sino con la forma vacía del objeto en general, o con la indistinción de los objetos posibles, es olvidar que la determinación del objeto se hace en el pensamiento, tanto por la elucidación de su ser-múltiple (matemática pura) como por la lógica de su ser-ahí (lógica trascendental, que subsume a la lógica formal). De tal suerte que el aparecer, que es el lugar del objeto, está –para el pensamiento– en la misma relación real con su organización trascendental que aquella en la que está el ser puro con su organización matemática.

Kant tiene razón al observar:

[...] si yo suprimo toda la intuición, queda todavía la forma del pensamiento, es decir, la manera de determinar un objeto para lo diverso de una intuición posible.

Es eso lo que, a su ver, hace racional la idea –aunque puramente reguladora y limitativa– de un ser nouménico de los objetos, y no solamente fenoménico. Porque la forma del pensamiento se extiende, en efecto, más allá de los límites de la sensibilidad. Lo que él no ve es que el pensamiento, precisamente, no es otra cosa que la aptitud para pensar sintéticamente lo nouménico y lo fenoménico; o incluso –será, de hecho, la ambición hegeliana– para determinar el ser como ser-ahí.

Tal vez, en definitiva, más allá de su fidelidad oscurantista al moralismo pio, que supone, en lo real, el agujero de la ignorancia, Kant sea víctima de su fidelidad académica irrazonada, y una vez más preleibniziana, o hasta precartesiana, a la lógica formal heredada de Aristóteles. Porque la temática de la “forma vacía” supone la distinción originaria entre los juicios analíticos, desprovistos de contenido (solamente estudiados por la lógica, si uno se atiene a la herencia escolástica), y los sintéticos (que requieren finalmente una constitución trascendental de la experiencia). Yo mostré, en cambio, en la sección 4 del libro II, que la lógica formal (o analítica) es una simple derivación de la lógica trascendental (o sintética). De tal suerte que nunca hay por qué distinguir, en la actividad creadora de un pensamiento, entre su forma y su contenido. Kant se esfuerza mucho por evitar lo que él cree quimérico: la existencia, en nosotros, de una “intuición intelectual” que nos daría acceso al en-sí de los objetos, o a su dimensión nouménica. Pero al mostrar que la intuición de un objeto supone que se piense el concepto trascendental de un objeto “en general”, pasa muy cerca de la verdad, que reside en

la exacta inversión de su prudencia: el concepto de objeto designa, precisamente, el punto en que fenómeno y noúmeno son indistinguibles, el punto de reciprocidad entre lo lógico y lo onto-lógico.

Todo objeto es el ser-ahí del ser de un ente.

SECCIÓN 3

La lógica atómica

La exposición formal de los conceptos tales como “función de aparecer” (o “indexación trascendental”), “fenómeno”, “átomo de aparecer”, etc., tiene el mérito de clarificar la coherencia de las leyes lógicas del ser-ahí. Se tiene el sentimiento de progresar según una línea que impone a la lógica general (la de la relación entre las multiplicidades y un orden trascendental) restricciones materialistas pertinentes (como la que impone que todo átomo sea real). Luego se “remonta” del aparecer al ser, estudiando cómo afecta la composición atómica de un objeto al ser-múltiple subyacente a ese objeto. Este camino culmina cuando se demuestra que toda parte (real, ontológica) de un múltiple A posee, bajo ciertas condiciones, una envoltura única. Lo cual quiere decir, a contrapelo de las conclusiones de Kant, que el aparecer autoriza síntesis reales. Que todo múltiple esté constreñido a aparecer en la singularidad de un mundo no vuelve en modo alguno imposible una ciencia del ser-ahí.

1. Función de aparecer

Sea A un conjunto (o sea, una multiplicidad pura, una forma pura del ser como tal). Suponemos que ese múltiple A aparece en un mundo \mathbf{m} , cuyo trascendental es T . Llamaremos “función de aparecer” a una indexación de A sobre el trascendental T definida así: es una función $Id(x, y)$, léase “grado de identidad de x con y ”, que, a todo par $\{x, y\}$ de elementos de A hace corresponder un elemento p de T .

Hemos visto que la idea intuitiva es que la medida en la cual los elementos x e y de A , tal como aparecen en el mundo \mathbf{m} , son idénticos, está fijada por el elemento p del trascendental que está asignado

al par $\{x, y\}$ por la función **Id**. Que T tenga una estructura de orden es lo que autoriza tanto esta medida de identidad (fenoménica) como la comparación de estas medidas. Se puede decir entonces que x aparece más o menos idéntico, o semejante, a y.

Por ejemplo, si $\mathbf{Id}(x, y) = M$ (siendo M, como hemos visto en II, 3, 10, el máximo de T), se dirá que x e y son “tan idénticos como pueden serlo”. Desde el interior del mundo cuyo trascendental es T, eso equivale a decir que x e y son absolutamente idénticos. Si, en cambio, $\mathbf{Id}(x, y) = \mu$ (el mínimo), se puede decir que, en lo relativo a T, y por lo tanto al mundo en que x e y aparecen, esos dos elementos son absolutamente no idénticos, o absolutamente diferentes. Si, en fin, $\mathbf{Id}(x, y) = p$, con p “intermedio”, o sea $\mu < p < M$, se dirá que x e y son “p-idénticos”, o que la medida de su identidad es p.

Para que **Id** sostenga la idea de identidad de manera coherente, se le imponen dos axiomas, muy semejantes a los que reglan la relación de equivalencia. En sustancia: el grado de identidad de x con y es el mismo que el de y con x (axioma de simetría), y la conjunción entre el grado de identidad de x con y y el grado de identidad de y con z permanece inferior o igual al grado de identidad de x con z. Se trata de una especie de transitividad: si x es idéntico a y en la medida p, e y idéntico a z en la medida q, x es al menos tan idéntico a z como lo que indica el grado que “conjunta” a p con q, o sea $p \cap q$. La fórmula se emparenta así, con inversiones, con la desigualdad triangular, característica de los espacios métricos: la suma de los dos lados de un triángulo es superior al tercer lado.

Formalmente, se escribirá:

$$\text{Ax. Id.1: } \mathbf{Id}(x, y) = \mathbf{Id}(y, x)$$

$$\text{Ax. Id.2: } \mathbf{Id}(x, y) \cap \mathbf{Id}(y, z) \leq \mathbf{Id}(x, z)$$

Observemos que dejamos de lado la reflexividad, que es, sin embargo, el primer axioma de la relación de equivalencia. Es que no queremos, precisamente, una concepción rígida de la identidad, puesto que, si esta es conveniente para la determinación del ser-múltiple como tal, no lo es para su aparición, o su localización, que exige que se pueda disponer de grados en la identidad y la diferencia.

El axioma de identidad rígida (o reflexiva) se escribiría: $\mathbf{Id}(x, x) = M$. Indicaría que, absolutamente (según el máximo de T), un elemento x es idéntico a sí mismo. Es ciertamente verdadero si se quiere hablar de la

identidad “en sí” del múltiple puro que es x . Pero lo que nos importa es el aparecer de x en el mundo \mathbf{m} , y por lo tanto el grado según el cual el elemento x aparece en esa situación. Mediremos precisamente ese grado de aparición de x en \mathbf{m} por el valor en el trascendental de la función $\mathbf{Id}(x, x)$. Eso nos conducirá al concepto de existencia.

2. El fenómeno

Dado un elemento fijo de A , supongamos $a \in A$, se llama “fenómeno de a en lo relativo a A ” (en el mundo \mathbf{m} considerado) al conjunto de los valores de la función de aparecer $\mathbf{Id}(a, x)$ para todos los x que coaparecen con a en el conjunto A . Dicho de otro modo, para $x_1 \in A$, $x_2 \in A$, ..., $x_\alpha \in A$, ..., se tienen los valores trascendentales de identidad de a con $x_1, x_2, \dots, x_\alpha, \dots$, definidos por $\mathbf{Id}(a, x_1), \mathbf{Id}(a, x_2), \dots, \mathbf{Id}(a, x_\alpha), \dots$. El conjunto formado por a y por todos esos grados trascendentales constituye el fenómeno de a (en lo relativo a A). Anotaremos:

$$\Phi(a / A) = \{a, [\mathbf{Id}(a, x_1), \mathbf{Id}(a, x_2), \dots, \mathbf{Id}(a, x_\alpha), \dots] / x_\alpha \in A\}$$

Hay que observar que no consideramos directamente la presentación de a en el mundo, sino la de a en un múltiple A presentado en el mundo. En eso reside la discusión conceptual en torno a la consideración identitaria, por ejemplo, de un joven anarquista en el grupo de los anarquistas, bajo su bandera negra, y a esa misma consideración en cuanto a su pertenencia fenoménica al mundo “manifestación en la plaza de la República”. Como hemos visto, lo que nos interesa es el fenómeno de ese joven anarquista en la medida en que se diferencia de aquellos que coaparecen con él bajo la misma bandera negra. Dado que, ante todo, sólo aparece como “joven anarquista”, su verdadera identidad fenoménica es lo que lo distingue de los otros anarquistas. Se planteará entonces que el referencial identitario es A (el conjunto de los anarquistas) y que el fenómeno de un joven anarquista singular, como a , es el total de los grados de identidad con otros elementos de A , o sea con los otros anarquistas.

Se pueden considerar, por supuesto, conjuntos más vastos, o más restringidos. Pero la precaución formal es la de inscribir siempre la aparición en un mundo bajo el signo de un múltiple referencial del que se está seguro que es elemento (en el sentido ontológico) del mundo considerado. En el fondo, el referencial A no es más que una

garantía de ser-en-el-mundo para el aparecer de sus elementos. Por eso acabamos de dar una definición formal del fenómeno que pasa por el referencial $A \in \mathbf{m}$.

Se observará que el fenómeno de a es finalmente la pareja formada, de un lado, por el mismo a , y, del otro, por un conjunto de grados trascendentales. Eso es lo que hace del fenómeno una noción ontológico-trascendental, puesto que el “mismo” a no es otro que a en el sentido del ser-múltiple (a como elemento de A), mientras que una colección de grados trascendentales depende evidentemente del trascendental T , o sea del mundo considerado y de lo que organiza en él la lógica del aparecer.

3. La existencia

Llamaremos *grado de existencia de x* en el conjunto A , y por lo tanto en el mundo \mathbf{m} , al valor que toma en el trascendental de ese mundo la función $\mathbf{Id}(x, x)$. Así, para un múltiple cualquiera, la existencia es el grado según el cual él es idéntico a sí mismo *en tanto que aparece en el mundo*. Hemos insistido, en la exposición conceptual, en el hecho de que la existencia es relativa a un mundo y es en su concepto una medida, o un grado.

Resumimos aquí los datos conceptuales.

La idea intuitiva es que un ente-múltiple x tiene tanta más existencia fenoménica en el mundo cuanto más vigorosamente afirma su identidad en él. De tal modo que la relación reflexiva de la función de aparecer, o sea $\mathbf{Id}(x, x)$, es una buena evaluación de la potencia de aparición de un ente. Es así como, si $\mathbf{Id}(x, x) = M$ (el máximo), sostendremos que x existe absolutamente (en lo relativo a A , y por lo tanto a \mathbf{m} y al trascendental T). Mientras que, si para todo A (que pertenece al mundo), $\mathbf{Id}(x, x) = \mu$ (el mínimo), podremos decir que x no existe en absoluto (en ese mundo) o que x inexistente para \mathbf{m} . Para simbolizar esta interpretación, escribiremos \mathbf{Ex} en lugar de $\mathbf{Id}(x, x)$ y leeremos esta expresión “existencia de x ”, recordando, sin embargo, dos cosas:

— \mathbf{Ex} no es en modo alguno un término absoluto, puesto que depende, no solamente del trascendental T , sino también de la función de aparecer que indexa sobre el trascendental el múltiple A del que x es elemento.

— \mathbf{Ex} es un grado trascendental, o sea un elemento de T .

Una propiedad inmediata de la función de aparecer es la siguiente: el grado de identidad entre dos elementos x e y es inferior o igual al grado de existencia de x y al grado de existencia de y . Dicho en otros términos: no se puede ser “más idéntico” a otro que lo que se lo es a sí mismo. O: la fuerza de una relación no puede prevalecer sobre el grado de existencia de los términos vinculados. Llamaremos a esta propiedad P.1. La hemos justificado en el orden del concepto. Pero también podemos deducirla, como un teorema de la existencia. Es, en efecto, una consecuencia inmediata de los axiomas de la función de aparecer. Se trata de un pequeño cálculo elemental, que ilustra perfectamente el uso de estos axiomas:

Demostración de P.1:

$$\mathbf{Id}(x, y) \cap \mathbf{Id}(y, x) \leq \mathbf{Id}(x, x) \quad \text{axioma Id.2}$$

$$\mathbf{Id}(y, x) = \mathbf{Id}(x, y) \quad \text{axioma Id.1}$$

$$\mathbf{Id}(x, y) \cap \mathbf{Id}(x, y) \leq \mathbf{Ex} \quad \text{consecuencia, y definición de Ex}$$

$$\mathbf{Id}(x, y) \leq \mathbf{Ex} \quad p \cap p = p$$

Por las mismas razones, $\mathbf{Id}(x, y) \leq \mathbf{Ey}$. De lo cual se sigue:

$$\mathbf{Id}(x, y) \leq \mathbf{Ex} \cap \mathbf{Ey} \quad \text{definición de } \cap$$

Una consecuencia importante de este teorema de existencia es que, si un elemento x inexistente en un mundo \mathbf{m} , o sea si $\mathbf{Ex} = \mu$ (x es, desde el punto de vista del aparecer, absolutamente no idéntico a sí), entonces la identidad de x con cualquier apareciente del mismo mundo —sea el que fuere—, supongamos y , no puede sino ser, igualmente, nula. Porque $\mathbf{Id}(x, y) \leq \mathbf{Ex}$ deviene, en ese caso, $\mathbf{Id}(x, y) = \mu$. Es decir que lo que inexistente en un mundo no es en él idéntico a nada (o, más bien, no hace aparecer ninguna identidad con otro).

4. Componente fenoménico y átomo de aparecer

Sea un conjunto A que aparece en un mundo \mathbf{m} cuyo trascendental es T . Un “componente fenoménico” de A es una función que asocia a todo elemento x de A un grado trascendental p . Dicho de otro modo,

si π es la función en cuestión de A hacia T, se tiene, para todo x de A, un grado p tal que $\pi(x) = p$.

La idea intuitiva subyacente es que $\pi(x) = p$ mide el grado según el cual el elemento x pertenece al componente de A cuyo operador característico es π . Si, por ejemplo, para un $x \in A$ dado, se tiene $\pi(x) = M$ (el máximo), se podrá decir que x pertenece “absolutamente” al componente construido por la función π . Si $\pi(x) = \mu$ (el mínimo), se dirá que x no pertenece de ningún modo al componente. Si $\pi(x) = p$, se dirá que x le p-pertenece: está en ese componente fenoménico de A “en la medida p”. Hemos dado ejemplos significativos de esas diferencias de pertenencia a un componente con respecto a los conjuntos “grupo de los anarcos” en el mundo “manifestación”, o “columnas del templo” en el mundo “cuadro de Hubert Robert”.

Vamos a definir, ahora, componentes mínimos para un conjunto A que es el soporte de un fenómeno. Tal componente es, en el orden del aparecer, el punto de lo Uno: aquello por debajo de lo cual no hay más aparición posible.

Llamamos componente de objeto atómico, o sencillamente “átomo”, a un componente de objeto que, intuitivamente, tiene a lo sumo un elemento en el sentido siguiente: si hay un elemento de A del que se puede decir que pertenece absolutamente al componente, no hay más que uno. Lo cual quiere decir que todo otro elemento que pertenece absolutamente al componente es idéntico, en el aparecer, al primero (la función de aparecer vale el máximo M cuando evalúa la identidad de los dos elementos concernidos).

Por ejemplo, los dos anarquistas individuales totalmente genéricos, o las dos columnas del templo en primer plano: ellos validan un componente atómico dado por funciones tales como “ser un anarquista verdaderamente típico del conjunto de los anarquistas” o “ser una columna del templo nítidamente dibujada y más anaranjada que azul”. No es que, ontológicamente, no haya más que un solo múltiple que valide esas características (o que dé a la función el valor M). Es que, desde el punto de vista del aparecer en el mundo concernido, si hay más de uno (dos columnas, una centena de anarquistas), son fenoménicamente idénticos. Se trata entonces, indudablemente, de un átomo de aparecer.

Todo el problema reside en codificar correctamente la función que identifica al componente, de manera tal de prescribir la simplicidad atómica de su composición. Anotaremos en adelante $\alpha(x)$ a toda función que identifique a un componente, puesto que tenemos en vista, principalmente, los componentes atómicos.

Ante todo, para que la función $\alpha(x)$ soporte de manera coherente la idea general de componente fenoménico, o de subfenómeno del fenómeno de A, se le impone el axioma siguiente:

$$\text{Ax. } \alpha.1: \alpha(x) \cap \mathbf{Id}(x, y) \leq \alpha(y)$$

Este axioma indica que el grado de pertenencia de y a un componente de objeto, sea el que fuere, atómico o no, no puede ser inferior a su grado de identidad con x combinado con el grado de pertenencia al componente de ese x. Dicho de otro modo: si x pertenece “fuertemente” al componente identificado por la función $\alpha(x)$, y si y es “muy idéntico” a x, es necesario que y pertenezca bastante fuertemente, él mismo, a ese componente.

Tomemos casos particulares significativos. Si x pertenece absolutamente al componente fenoménico, eso quiere decir que $\alpha(x) = M$. Supongamos que el grado de identidad $\mathbf{Id}(x, y)$ de y con x sea medido por p. El axioma $\alpha.1$ dice entonces: $M \cap p \leq \alpha(y)$. Lo cual quiere decir, dado que $M \cap p = p$, que $p \leq \alpha(y)$. Se verifica sin duda que el grado de pertenencia de y al componente, grado medido por $\alpha(y)$, debe, en todo caso, ser al menos igual a su identidad con x, medida por p.

Supongamos ahora que y no pertenece en absoluto al componente identificado por la función α , como es el caso de alguien que lleva una bandera roja con un martillo y una hoz con respecto al componente “anarquistas duros” del grupo de los anarquistas en el mundo-manifestación. Se tiene entonces $\alpha(y) = \mu$. El axioma impone que, sea cual fuere x, se tenga $\alpha(x) \cap \mathbf{Id}(x, y) = \mu$. Si, en particular, x pertenece absolutamente, por su parte, al componente de los anarquistas duros; si, por lo tanto, se tiene $\alpha(x) = M$, hay que concluir que $\mathbf{Id}(x, y) = \mu$, ya que $M \cap \mu = \mu$. Lo cual significa que la identidad en el aparecer del mundo-manifestación entre un anarquista duro y alguien que lleva una bandera con una hoz es nula, cualesquiera puedan ser, por otra parte, sus similitudes ontológicas, o hasta su pura y simple identidad en el aparecer de otro mundo (un mundo, por ejemplo, en el que “ser joven” fundara de inmediato una potente identidad en el aparecer, digamos, el mundo propuesto por un asilo de ancianos).

Este primer axioma vale, de hecho, para todo componente fenoménico. El que vamos a escribir ahora identifica los componentes atómicos:

$$\text{Ax. } \alpha.2: \alpha(x) \cap \alpha(y) \leq \mathbf{Id}(x, y)$$

Este axioma indica claramente que el grado de pertenencia “conjunta” de x y de y al componente identificado por la función α depende del grado de identidad de x con y . Esto es lo que va a “atomizar” a todo componente que obedece al axioma. La meta es hacer imposible que dos elementos diferentes puedan pertenecer “absolutamente”, uno y otro, a un componente atómico. Supongamos que x e y sean absolutamente distintos. Su grado de identidad en el mundo es nulo, lo cual, en situación, se escribe $\mathbf{Id}(x, y) = \mu$. Resulta de ello que, si x pertenece absolutamente al componente, dicho de otro modo, si $\alpha(x) = M$, entonces y no le pertenece en absoluto, o sea que $\alpha(y) = \mu$. En efecto, se debe tener, por el axioma precedente, $\alpha(x) \cap \alpha(y) \leq \mu$. Lo cual, si $\alpha(x) = M$, impone que $\alpha(y) = \mu$. El axioma prescribe que dos elementos absolutamente distintos no pueden pertenecer “absolutamente”, uno y otro, al mismo componente atómico. En este sentido, un átomo es, precisamente, un componente simple (o marcado por lo Uno).

5. Átomo real y postulado del materialismo

Hacemos ahora una observación fundamental. Para $a \in A$, o para un componente de ser de A (un elemento del múltiple A en el sentido ontológico), se puede definir una función $a(x)$ que es un átomo. Para eso, basta con plantear que esta función asocia, a todo $x \in A$, la medida trascendental de la identidad de x con a . O sea: $a(x) = \mathbf{Id}(a, x)$. Así, asociar a toda columna del templo circular su grado de identidad con una columna fija, supongamos c , es una función atómica, supongamos $c(x)$, del conjunto “templo” hacia el trascendental del cuadro de Hubert Robert.

Para establecer que toda función $a(x)$ definida, así, a partir de un elemento real a del conjunto referencial A , determina un átomo de aparecer, basta con verificar los dos axiomas de los átomos que acabamos de enunciar.

1) $a(x)$ verifica el axioma $\alpha.1$:

$$a(x) \cap \mathbf{Id}(x, y) = \mathbf{Id}(a, x) \cap \mathbf{Id}(x, y) \quad \text{definición de } a(x)$$

$$\mathbf{Id}(a, x) \cap \mathbf{Id}(x, y) \leq \mathbf{Id}(a, y) \quad \text{axioma Id.2}$$

$a(x) \cap \mathbf{Id}(x, y) \leq \mathbf{Id}(a, y)$ consecuencia

$a(x) \cap \mathbf{Id}(x, y) \leq a(y)$ definición de $a(y)$

2) $a(x)$ verifica el axioma $\alpha.2$:

$a(x) \cap a(y) = \mathbf{Id}(a, x) \cap \mathbf{Id}(a, y)$ definición de $a(x)$ y de $a(y)$

$\mathbf{Id}(a, x) \cap \mathbf{Id}(a, y) = \mathbf{Id}(x, a) \cap \mathbf{Id}(a, y)$ axioma **Id.1**

$\mathbf{Id}(x, a) \cap \mathbf{Id}(a, y) \leq \mathbf{Id}(x, y)$ axioma **Id.2**

$a(x) \cap a(y) \leq \mathbf{Id}(x, y)$ definición de $a(x)$ y de $a(y)$

En tal caso, el componente fenoménico atómico $a(x)$ es completamente determinado, en el aparecer –a partir de la función de aparecer **Id**– por un componente de ser, el elemento $a \in A$. Lo real elemental (en el sentido ontológico) prescribe la atomicidad en el aparecer (en el sentido de la lógica del mundo).

Si un átomo cualquiera, definido por la función $\alpha(x)$, es idéntico a un único átomo de tipo $a(x)$, dicho de otro modo, si existe un único $a \in A$ tal que, para todo $x \in A$, se tiene $\alpha(x) = a(x) = \mathbf{Id}(a, x)$, se dice que el átomo $\alpha(x)$ es real.

Un átomo real es un componente fenoménico, o sea una suerte de subapareciente del apareciente referencial que, por una parte, es un componente atómico (es simple, o indescomponible), y, por otra, es estrictamente determinado por un elemento subyacente $a \in A$, que es su subestructura ontológica. En el punto de un átomo real, el ser y el aparecer se conjugan bajo el signo de lo Uno.

No queda más que formular nuestro “postulado del materialismo”, que autoriza una definición del objeto. Este postulado, como sabemos, se enuncia: todo átomo es real. Se opone directamente al presupuesto bergsonianos, o deleuzeano, de una primacía de lo virtual. Estipula, en efecto, que es siempre en la composición ontológica *actual* de un apareciente donde se arraiga la virtualidad de su aparecer en tal o cual mundo.

6. Definición del objeto

Bajo la condición del postulado del materialismo, estamos en estado de dar una definición técnica precisa de lo que es un objeto en el mundo.

Por “objeto” entendemos la pareja de un múltiple A y de una indexación trascendental \mathbf{Id} , pareja anotada (A, \mathbf{Id}) , bajo la condición de que todo átomo cuyo soporte es A sea real, dicho de otro modo, de que todo componente atómico del aparecer de A sea equivalente a un átomo real $\mathbf{Id}(a, x)$ prescrito por un elemento a de A .

Hay que cuidarse aquí de que la conexión onto-lógica no borre la diferencia entre los dos registros. Que todo átomo de aparecer sea real quiere decir, ciertamente, que es prescrito por un elemento a de A , y por ende por la composición ontológica de A . No se sigue de ello que dos elementos a y b ontológicamente diferentes prescriban átomos diferentes. “Átomo” es un concepto de la objetividad, o sea del aparecer, y las leyes de la diferencia no son ahí las de la diferencia ontológica. Dijimos, por ejemplo, que el componente atómico “tener todos los rasgos de un anarquista típico” era prescrito, en el mundo-manifestación, por un individuo del grupo de los anarquistas. Pero dos individuos de ese grupo pueden perfectamente prescribir el mismo átomo, desde el momento en que son, tanto uno como el otro, anarquistas típicos, o genéricos, y son entonces, en lo que concierne al aparecer político de los grupos en la manifestación, perfectamente idénticos.

El formalismo permite establecer en qué caso dos elementos diferentes prescriben el mismo átomo. En sustancia, las funciones partitivas atómicas $a(x)$ y $b(x)$ (lo que quiere decir $\mathbf{Id}(a, x)$ e $\mathbf{Id}(b, x)$) son las mismas si los elementos a y b tienen el mismo grado de existencia y si el grado de su identidad es, precisamente, el grado de su existencia. Es un resultado profundo. Indica que nuestros dos anarquistas son típicos, uno y otro, si su intensidad de existencia es la misma (si, en efecto, uno de ellos estuviera menos presente en el mundo, encarnaría en un grado menor los atributos del anarquista ejemplar) y si esa intensidad de existencia norma su identidad (son exactamente tan idénticos como existen, o: al ser típicos, son tan idénticos a sí mismos en esa tipicidad como son idénticos a todo otro individuo igualmente típico).

He aquí la demostración de este punto, que recapitula ciertas propiedades de la indexación trascendental. Llamamos a esta proposición P.2.

— Proposición directa (se supone que los átomos son idénticos, y se muestra que tienen la propiedad de igualdad entre su existencia y su grado de identidad):

$\mathbf{Id}(a, x) = \mathbf{Id}(b, x)$	los átomos reales son iguales
$\mathbf{Id}(a, a) = \mathbf{Id}(b, a)$	consecuencia (si $x = a$)
$\mathbf{Id}(a, b) = \mathbf{Id}(b, b)$	consecuencia (si $x = b$)
$\mathbf{Id}(a, b) = \mathbf{Id}(b, a)$	axioma Id.1
$\mathbf{Id}(a, a) = \mathbf{Id}(b, b) = \mathbf{Id}(a, b)$	consecuencia
$\mathbf{E}a = \mathbf{E}b = \mathbf{Id}(a, b)$	definición de E

— Proposición recíproca (se supone $\mathbf{E}a = \mathbf{E}b = \mathbf{Id}(a, b)$, y se muestra que los átomos son iguales):

$\mathbf{Id}(a, x) \cap \mathbf{Id}(a, b) \leq \mathbf{Id}(b, x)$	axioma Id.2
$\mathbf{Id}(a, x) \cap \mathbf{E}a \leq \mathbf{Id}(b, x)$	hipótesis ($\mathbf{Id}(a, b) = \mathbf{E}a$)
$\mathbf{Id}(a, x) \leq \mathbf{E}a$	por P.1
$\mathbf{Id}(a, x) \cap \mathbf{E}a = \mathbf{Id}(a, x)$	por P.0
$\mathbf{Id}(a, x) \leq \mathbf{Id}(b, x) \quad (\text{I})$	consecuencia

Puede hacerse exactamente el mismo cálculo permutando a por b (se parte esta vez de $\mathbf{Id}(b, x) \cap \mathbf{Id}(b, a) \leq \mathbf{Id}(a, x)$). El resultado de esta permutación es:

$$\mathbf{Id}(b, x) \leq \mathbf{Id}(a, x) \quad (\text{II})$$

La confrontación entre (I) y (II) da, por antisimetría: $\mathbf{Id}(a, x) = \mathbf{Id}(b, x)$, o sea, por la definición de los átomos reales, $a(x) = b(x)$, o $a = b$.

7. Lógica atómica, 1: localizaciones

Hasta el presente, hemos utilizado sobre todo metáforas cualitativas: un grado trascendental mide la intensidad según la cual tal ente aparece en un mundo. Vamos a introducirnos, poco a poco, en una determinación más fundamental, la que está contenida en la expresión “ser-ahí” y es de naturaleza topológica. Porque al ser un mundo, en sustancia, el lugar del aparecer, un grado trascendental es el índice de una localización en el lugar, de un “ahí” singular tal como está prescrito por la lógica general del lugar.

Dejándonos guiar por esta comprensión localizante de los grados trascendentales, podemos volver sobre la definición de los átomos y, finalmente, sobre la de los objetos.

Consideremos un componente fenoménico $\pi(x)$. Hemos visto que es, globalmente, una función de un múltiple A sobre el trascendental del mundo. ¿Cómo pasar de lo global a lo local? Podemos intentar localizar este componente, o parte de objeto, en el trascendental, considerando $\pi(x) \cap p$, o sea “lo que vale $\pi(x)$ en p ”, o “lo que hay en común entre $\pi(x)$ y el punto p ”. Eso puede interpretarse también como: ¿qué es lo que aparece en común entre el grado según el cual x pertenece al componente considerado y el grado p ? Se localiza así en p una intensidad de aparición en una región objetiva del mundo. Eso nos permite, de algún modo, analizar los componentes de objeto según una descomposición local del espectro de las intensidades. Tendremos también el problema inverso (problema de “pegado”): dado un análisis local de los componentes de un objeto, ¿podemos reconstituir el objeto entero?

Como los componentes más fundamentales de un objeto son los átomos de aparecer, lo que nos importa, desde luego, es el análisis local de los átomos. Y como, en virtud del postulado del materialismo, todo átomo de un objeto es real, debemos estudiar la localización de un átomo real.

La definición de base para este movimiento analítico-sintético es la siguiente: *Llamamos “localización de un átomo (real) en p ”, y anotamos a $\int p$, a la función de A (al que pertenece a) sobre el trascendental T definida, para todo x de A , por $a(x) \cap p$. Volvemos a recordar, de paso, que $a(x)$ no es otro que $\mathbf{Id}(a, x)$, y que cada vez más frecuentemente ocurrirá que lo anotemos, cuando toda ambigüedad esté descartada, simplemente a.*

La observación fundamental para la conducta de todo el movimien-

to de pensamiento se da entonces en la proposición muy simple que establece que toda localización de un átomo es un átomo.

Por tanto, debemos demostrar que si $a(x)$ es un átomo de A , y si se anota $(a \int p)(x)$ a la función $a(x) \cap p$, entonces esa función es un átomo, lo cual se enunciará, en conformidad con nuestras convenciones de escritura: $a \int p$ es un átomo.

Para eso, basta con verificar que la función $(a \int p)(x)$ verifica los dos axiomas de los componentes atómicos, axiomas fijados en la subsección 4 precedente.

— Axioma $\alpha.1$. Hay que mostrar que:

$$(a \int p)(x) \cap \mathbf{Id}(x, y) \leq (a \int p)(y)$$

$$a(x) \cap \mathbf{Id}(x, y) \leq a(y) \quad \text{ax. } \alpha.1: a \text{ es un átomo}$$

$$a(x) \cap p \cap \mathbf{Id}(x, y) \leq a(y) \cap p \quad \text{consecuencia}$$

$$(a \int p)(x) \cap \mathbf{Id}(x, y) \leq (a \int p)(y) \quad \text{definición de } a \int p$$

— Axioma $\alpha.2$. Hay que mostrar que:

$$(a \int p)(x) \cap (a \int p)(y) \leq \mathbf{Id}(x, y)$$

$$a(x) \cap a(y) \leq \mathbf{Id}(x, y) \quad \text{ax. } \alpha.2: a \text{ es un átomo}$$

$$[a(x) \cap p] \cap [a(y) \cap p] \leq \mathbf{Id}(x, y) \quad q \cap p \leq q$$

$$(a \int p)(x) \cap (a \int p)(y) \leq \mathbf{Id}(x, y) \quad \text{definición de } a \int p$$

Se ve entonces que el análisis global de los objetos, cuyo fundamento son los átomos reales que, al mismo tiempo, aseguran la conexión entre lógica del aparecer y matemática del ser, puede abrir a un análisis local sin perder su hilo conductor. Localizado por un elemento del trascendental, un átomo sigue siendo un átomo.

Si $\alpha(x)$ es un átomo (real), existe siempre $a \in A$ tal que $\mathbf{Id}(a, x) = \alpha(x)$. Es por eso que nos acordamos el derecho de anotar todo átomo del objeto (A, \mathbf{Id}) por el nombre, supongamos a , del elemento de A que lo identifica. Acabamos de ver que, siendo a , en este

sentido, un átomo, $a \int p$ es también un átomo. El postulado del materialismo exige entonces que exista $b \in A$ tal que $(a \int p)(x) = \mathbf{Id}(b, x)$. Como le da un ser a lo que no era más que una operación, llamaremos b a *la localización de a en p* y escribiremos $b = a \int p$. Esta escritura es onto-topológica: “topologiza”, a partir de las localizaciones trascendentales, al múltiple a . No perderemos de vista que, técnicamente, esta escritura significa, de hecho: $\mathbf{Id}(b, x) = \mathbf{Id}(a, x) \cap p$.

Así, $b = a \int p$ es una relación entre elementos de A que puede leerse: “el elemento b es la localización trascendental del elemento a , en lo relativo al grado p ”. Entonces, estamos precisamente en la vía que consiste en retroceder de la constitución trascendental del aparecer hacia la constitución ontológica de lo que aparece. O también, pasamos del objeto, modo de aparecer de un ente múltiple en un mundo, a una suerte de estructuración del múltiple como tal.

Las secciones que siguen exploran sistemáticamente esta vía, definiendo una forma general de relación “de proximidad” entre elementos de un objeto, y luego, una relación de orden entre esos elementos.

8. Lógica atómica, 2: compatibilidad

Definimos entre elementos de un objeto (A , \mathbf{Id}) la relación llamada de compatibilidad. *Se dirá que dos elementos de A , supongamos a y b , son “compatibles” (en lo relativo a un mundo m , al trascendental T de ese mundo y a la indexación trascendental \mathbf{Id} de A sobre T) si la localización de a en el grado de existencia de b es igual a la localización de b en el grado de existencia de a .* Formalmente, anotando \ddagger la relación de compatibilidad:

$$a \ddagger b \leftrightarrow [a \int \mathbf{E}b = b \int \mathbf{E}a]$$

Esta relación expresa, en el aparecer, un emparentamiento existencial de los elementos a y b , retomados en la dimensión atómica que ellos prescriben. Aquí son mencionados a y b como “nombres de átomos”. Hay que poder volver siempre mentalmente a lo siguiente: que a , por ejemplo, es identificado con el componente atómico $\mathbf{Id}(a, x)$, y que una escritura como $a \int \mathbf{E}b$ designa, en realidad, al componente (atómico) de objeto que es la función $a(x) \cap \mathbf{E}b$, donde $\mathbf{E}b$ es un grado trascendental, el que mide la intensidad de existencia de b . La compatibilidad expresa, finalmente, que a y b son trascendentalmen-

te “del mismo tipo”, en la medida en que se localiza a cada uno de ellos en la existencia del otro. Es así como, en el mundo-manifestación, el grupo de los anarquistas, localizado en el grado de existencia del grupo de los kurdos, es igual al grupo de los kurdos localizado en el grado de existencia del grupo de los anarquistas. En efecto, lo que aparece de la parte común de existencia entre los dos grupos, o la coexistencia de los dos grupos, es poco más o menos idéntico a su grado de identidad. O, más empíricamente: su coexistencia en la manifestación se vuelve manifiesta por la fuerte identidad formal de su presentación (deseo de parecer amenazante, machismo superficial, etcétera). De tal suerte que, cuando se expresa la diferencia entre, por una parte, un elemento cualquiera de la manifestación y el grupo de los anarquistas, y, por otra, la diferencia de ese mismo elemento con el grupo de los kurdos, se obtiene la igualdad localizando esas diferencias, de manera cruzada, en la intensidad de existencia del otro grupo. Por eso, diremos que los dos grupos, o más bien los componentes genéricos atómicos de esos dos grupos (el anarquista y el kurdo típicos), son compatibles en el aparecer.

Vamos a acordarle a esta observación todo su rigor mostrando que de la definición de la compatibilidad se sigue que lo “común” entre la existencia de a y la existencia de b (es decir, la conjunción entre esos grados existenciales) es, de hecho, igual a su grado de identidad. Lo cual se enunciará: los átomos a y b son compatibles si coexisten exactamente en la medida en que son idénticos. Tal es la proposición P.3.

Observemos, ante todo, que la proposición P.1 nos dice que:

$$\mathbf{Id}(a, b) \leq \mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b$$

(es la proposición “no se puede ser más idéntico a otro que a sí mismo”). Vamos a mostrar que, si a es compatible con b , entonces $\mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b \leq \mathbf{Id}(a, b)$ (lo cual quiere decir: “dos elementos compatibles no pueden ser más idénticos a sí mismos que lo que lo son uno al otro”). Resultará de ello, por antisimetría, que $\mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b = \mathbf{Id}(a, b)$.

Retomamos primero la escritura funcional de los átomos (o sea, $a(x)$ más bien que a), con el fin de que la prueba se vuelva más clara.

$$a(x) \int \mathbf{E}b = b(x) \int \mathbf{E}a \quad \text{hipótesis: } a \ddagger b$$

$$\mathbf{Id}(a, x) \int \mathbf{E}b = \mathbf{Id}(b, x) \int \mathbf{E}a \quad \text{definición de } a(x) \text{ y } b(x)$$

$$\mathbf{Id}(a, b) \int \mathbf{Eb} = \mathbf{Id}(b, b) \int \mathbf{E} a \quad \text{caso } x = b$$

$$\mathbf{Id}(a, b) \cap \mathbf{Eb} = \mathbf{Eb} \cap \mathbf{Ea} \quad \text{definición de } \int \text{ y de } \mathbf{E}$$

$$\mathbf{Id}(a, b) \cap \mathbf{Ea} \cap \mathbf{Eb} = \mathbf{Ea} \cap \mathbf{Eb} \quad \text{consecuencia}$$

$$\mathbf{Ea} \cap \mathbf{Eb} \leq \mathbf{Id}(a, b) \quad \text{por P.0}$$

Es entonces verdadero que la compatibilidad (igualdad atómica por localización cruzada en las existencias) acarrea que lo “común” entre los grados de existencia sea igual al grado de identidad de los términos concernidos. Pero la relación es más fuerte. Se puede demostrar, efectivamente, la recíproca: que si lo común entre las existencias es igual al grado de identidad, si la coexistencia de los dos términos se mide exactamente como su identidad en el aparecer, entonces esos dos términos son compatibles (todo eso pasando por los átomos de aparecer prescritos por esos dos términos, según el mundo y el trascendental de referencia). Finalmente —y es la proposición P.3—, la ecuación $\mathbf{Ea} \cap \mathbf{Eb} = \mathbf{Id}(a, b)$ puede servir de definición para $\ddagger b$.

Remitimos la demostración de esta recíproca, un poco técnica, al apéndice de este libro III, para los aficionados, que esperamos sean numerosos, puesto que acompañamos los indispensables cálculos con algunas consideraciones fenomenológicas suplementarias.

El gran interés de todo esto reside en mostrar que la compatibilidad entre dos elementos, que es, en un múltiple, una relación inducida por su aparecer en un mundo, admite dos definiciones equivalentes. La primera, de carácter topológico, pasa por la localización cruzada de cada uno de los dos elementos en el grado de existencia del otro y por la constatación de la igualdad de esas dos localizaciones: hay igualdad del ser-ahí de los dos elementos en la medida en que se captura a cada uno “según” la existencia del otro. La segunda, de carácter algebraico, dice que la medida de la coexistencia de los dos elementos es estrictamente igual a su grado de identidad. En ambos casos, la compatibilidad compromete tanto a los átomos prescritos por los elementos como a sus grados de existencia. Se puede concluir, entonces, que la compatibilidad es una suerte de afinidad en el aparecer, portada por las relaciones subyacentes entre la potencia de Uno de los átomos y la intensidad de existencia, en el mundo considerado, de los elementos reales que prescriben esos átomos.

9. Lógica atómica, 3: orden

Para exponer las propiedades del orden, vamos a distanciarnos un poco de la presentación conceptual. Habíamos empalmado directamente el orden en el ser-ahí con la compatibilidad, definiéndolo como desigualdad de los grados de existencia entre dos elementos (capturados como átomos) compatibles. Vamos a ver que es posible una definición formal muy simple del orden onto-lógico que no implique más, directamente, ni a la localización ni a la compatibilidad, sino que se relacione con las categorías fundamentales del aparecer —la existencia y la identidad—, de tal suerte que se pueda hablar de una definición trascendental. Vamos a demostrar, en efecto, que la relación de a con b , que inscribe que la existencia de a es igual a su grado de identidad con b , es una relación de orden. *Plantearémos $a < b$ si a existe exactamente tanto como es idéntico a b , o sea, si tenemos $\mathbf{E}a = \mathbf{I}d(a, b)$.* La estructuración del múltiple se hace aquí por una retroacción inmediata de aquello que legisla sobre el aparecer.

La proposición que dice que la relación en cuestión es indudablemente una relación de orden, y que es idéntica a la conjugación de la compatibilidad con la desigualdad de las existencias, será la proposición P.4.

Por la proposición P.1, sabemos que a no podría, en todo caso, existir menos que lo idéntico que es a b (tenemos siempre $\mathbf{I}d(a, b) \leq \mathbf{E}a$). Nos basta entonces con mostrar que a tampoco podría existir más que lo idéntico que es a b para estar seguros (es el sentido de la antisimetría) de que su grado de existencia es igual a su grado de identidad con b .

Formalmente, se trata entonces de establecer:

1) Que la relación $\mathbf{E}a \leq \mathbf{I}d(a, b)$ es equivalente a la que hemos propuesto en la exposición conceptual, o sea a la combinación de $a \dot{\neq} b$ y de $\mathbf{E}a \leq \mathbf{E}b$.

2) Que la relación $\mathbf{E}a = \mathbf{I}d(a, b)$ es indudablemente una relación de orden (reflexiva, transitiva y antisimétrica) entre los elementos a y b .

Comencemos por la equivalencia de las relaciones.

— Proposición directa. Se supone que $\mathbf{E}a \leq \mathbf{I}d(a, b)$ y se prueba la verdad de $a \dot{\neq} b$ y de $\mathbf{E}a \leq \mathbf{E}b$.

$$\mathbf{I}d(a, b) \leq \mathbf{E}b \qquad \text{P.1}$$

$$\mathbf{E}a \leq \mathbf{I}d(a, b) \qquad \text{hipótesis}$$

$\mathbf{Ea} \leq \mathbf{Eb}$ (I) transitividad de \leq

$\mathbf{Ea} \cap \mathbf{Eb} \leq \mathbf{Id}(a, b)$ $p \cap q \leq p$

$a \nabla b$ (II) por P.3

— Proposición recíproca. Se supone que $a \nabla b$ y $\mathbf{Ea} \leq \mathbf{Eb}$, y se demuestra entonces que $\mathbf{Ea} \leq \mathbf{Id}(a, b)$.

$\mathbf{Ea} \leq \mathbf{Eb}$ hipótesis

$\mathbf{Ea} \cap \mathbf{Eb} = \mathbf{Ea}$ por P.0

$\mathbf{Ea} \cap \mathbf{Eb} \leq \mathbf{Id}(a, b)$ hipótesis $a \nabla b$

$\mathbf{Ea} \leq \mathbf{Id}(a, b)$ consecuencia

Mostremos ahora que la relación entre elementos de objeto, a y b , de la forma $\mathbf{Ea} = \mathbf{Id}(a, b)$, es indudablemente una relación de orden, que anotaremos en adelante \triangleleft .

— Reflexividad. Tenemos ciertamente $a \triangleleft a$, por el hecho de que $\mathbf{Ea} = \mathbf{Id}(a, a)$ no es otra cosa, por la definición de \mathbf{E} , que $\mathbf{Ea} = \mathbf{Ea}$.

— Transitividad. Supongamos que tenemos $a \triangleleft b$ y $b \triangleleft c$. Mostramos que $a \triangleleft c$ de la manera siguiente:

$\mathbf{Ea} = \mathbf{Id}(a, b)$ (I) $a \triangleleft b$

$\mathbf{Eb} = \mathbf{Id}(b, c)$ $b \triangleleft c$

$\mathbf{Ea} \cap \mathbf{Eb} = \mathbf{Id}(a, b) \cap \mathbf{Id}(b, c)$ consecuencia

$\mathbf{Id}(a, b) \cap \mathbf{Id}(b, c) \leq \mathbf{Id}(a, c)$ ax. **Id.2**

$\mathbf{Ea} \cap \mathbf{Eb} \leq \mathbf{Id}(a, c)$ (II) consecuencia

$\mathbf{Id}(a, b) \leq \mathbf{Eb}$ por P.1

$\mathbf{Ea} \leq \mathbf{Eb}$ consecuencia por (I)

$Ea \cap Eb = Ea$ por P.0

$Ea \leq Id(a, c)$ consecuencia por (II)

$a < c$ definición de $<$

— Antisimetría. Supongamos que tenemos $a < b$ y $b < a$. Se trata de mostrar que $a = b$. Pero, ¡atención! Hay que tener cuidado aquí con la anfibología onto-lógica, con la doble referencia de las letras “a” y “b”. La igualdad $a = b$ de la que se trata no es la identidad ontológica de los elementos a y b considerados en su puro ser-múltiple. Es la identidad en el aparecer, o identidad puramente lógica, de los átomos $a(x)$ y $b(x)$ prescritos por los elementos a y b.

Una condición fundamental para que dos átomos prescritos por dos elementos eventualmente distintos en su ser sean, sin embargo, iguales en el aparecer (iguales como componentes atómicos de objeto) no es otra que la proposición P.2: los átomos $a(x)$ y $b(x)$ son iguales —lo cual quiere decir que las funciones $Id(a, x)$ e $Id(b, x)$ toman los mismos valores trascendentales para todos los x— si y sólo si $Ea = Eb = Id(a, b)$. Ahora bien, si $a < b$, entonces $Ea = Id(a, b)$ por definición, y si además $b < a$, se obtiene $Eb = Id(b, a)$. De tal suerte que los átomos son, indudablemente, los mismos.

Queda así establecido que la relación $Ea = Id(a, b)$ es una relación de orden. Esta relación proyecta retroactivamente la constitución trascendental de un mundo, que es originariamente un orden, sobre los elementos de un múltiple que aparece en ese mundo. Por ejemplo, se dirá que, en el mundo-cuadro de Hubert Robert, la prenda azul de la mujer arremangada, junto a la fuente de la izquierda, es, capturada en su ser, “inferior en ser-ahí” a la columna derecha del frente (la que “realiza” el átomo de verticalidad mediana), si es cierto que el valor de existencia pictórica del azul de la prenda es igual al grado de identidad entre esa llegada del azul al mundo y la potencia vertical de la columna. Esa igualdad es probable, porque la existencia de la prenda es de débil amplitud, pero también porque lo es el grado de identidad entre, por un parte, el costado lateral y decorativo de esa mancha azul, y, por otra, la potencia constructiva de la columna del templo. En el aparecer organizado trascendentalmente por la ordenación, consciente e inconsciente, de los gestos del pintor, aquello que sostiene con su ser el valor coloreado “azul vivo” es de menor importancia que aquello que impone el eje vertical y la

simetría. Por eso, además, el cuadro es, hasta en su ser, más arquitectónico que sinfónico.

10. Lógica atómica, 4: relación entre las relaciones

¿Cómo se conectan la relación de compatibilidad (\ddagger), la relación de orden (\prec) y la operación de localización ($\acute{\circ}$)? Una teoría de las relaciones intraobjetivas tiene que poder ser también una teoría de la relación entre relaciones. Tanto más cuanto que podemos considerar la localización como esencialmente topológica, la compatibilidad, en su segunda definición (dada por P.3), como esencialmente algebraica, y la relación de orden, tal como la introducimos aquí, como puramente trascendental. De allí que el vínculo entre esas relaciones explore y conecte tipos de pensamiento diferentes.

En lo que se refiere a la compatibilidad, ya sabemos que subsume al orden. Acabamos de demostrar que si $a \prec b$, entonces $a \ddagger b$. Esta subunción va a introducirnos a una conexión relacional totalmente clásica: la similitud de dos términos ubicados en una idéntica dependencia respecto de un tercero. Si, en efecto, dos elementos de objeto sufren una misma dominación, están emparentados en cuanto a su ser-en-el-mundo. Así, en el mundo-manifestación, un empleado de correo casi fugitivo y un obrero de la fábrica Renault-Flins totalmente aislado pueden no tener más que pocos rasgos objetivos comunes. Compartirán, sin embargo, que su débil existencia manifiesta es más o menos igual a su débil identidad, supongamos, con el estruendoso personaje que conduce el cortejo anarquista. De donde, con respecto a la atomicidad del predicado “vociferar eslóganes un poco lúbricos”, atomicidad prescrita en lo real por el personaje en cuestión, una idéntica subordinación del empleado de correo y del obrero, según el orden ontológico. En la lógica del aparecer, que es aquí la lógica manifestante, los seres-ahí del empleado de correo y del obrero son compatibles por el hecho de que sus existencias son, tanto una como la otra, mensurables por su muy débil identidad con todo manifestante ostentador.

Formalmente, el rasgo común inducido por una común inferioridad onto-lógica resulta ser la compatibilidad. Es una organización armónica de las relaciones inducidas en el múltiple por su devenir-objeto.

Demostremos que, si tanto a como b son dominados por c , en el sentido en que es simultáneamente verdadero que $a \prec c$ y $b \prec c$, entonces a y b son compatibles ($a \ddagger b$). Llamaremos a esta proposición P.5.

$a < c$ y $b < c$	hipótesis
$Ea \leq Id(a, c)$ y $Eb \leq Id(b, c)$	definición de $<$
$Ea \cap Eb \leq Id(a, c) \cap Id(c, b)$	consecuencia y ax. Id.1
$Id(a, c) \cap Id(c, b) \leq Id(a, b)$	ax. Id.2
$Ea \cap Eb \leq Id(a, b)$	transitividad de \leq
$a \ddot{\neq} b$	por P.3

La proposición P.5 es muy importante. En efecto, muestra que si, en un múltiple que aparece, uno de los elementos (o sea, el átomo de aparecer prescrito por ese elemento) “domina” una parte, en el sentido en que es un mayorante (por $<$) de todos los elementos que pertenecen a esa parte, podemos afirmar que todos esos elementos son compatibles dos a dos (por $\ddot{\neq}$). Lo cual indica la fuerza, y también la condición, de una síntesis retroactiva del ente-múltiple por la lógica trascendental del mundo en el que aparece.

¿Qué decir, ahora, del vínculo entre el orden y la localización? También existe aquí una equivalencia de definiciones posibles. Se puede plantear, efectivamente, que a es inferior a b si a (considerado como átomo) es igual a la localización de b en la existencia de a . O sea, $a = b \int Ea$. Que esta definición es equivalente a las otras dos ya encontradas, la algebraica ($a \ddot{\neq} b$ y $Ea \leq Eb$) y la trascendental ($Ea = Id(a, b)$), se demuestra en el apéndice del libro III, cuya lectura recomendamos una vez más. Esa lectura permite, en efecto, anticipar los desarrollos últimos de esta sección, que contienen lo que llamaremos el teorema fundamental del aparecer. Ahora bien, en ese teorema se anudan, sobre el fondo de la íntima identidad entre el ser y el ser-ahí, las orientaciones de pensamiento topológico, algebraico y trascendental.

11. Lógica atómica, 5: síntesis real

Hemos definido claramente las estructuras relacionales (localización, compatibilidad y orden) que afectan a los entes-múltiples desde que son pensados en la retroacción de su devenir objeto. Nuestra meta

es mostrar que, bajo determinadas condiciones, ciertos objetos, o regiones de la objetividad, pueden soportar una síntesis real en el sentido siguiente: existe una envoltura de la relación de orden \triangleleft , o sea un más pequeño de los mayorantes de la región objetiva considerada para esa relación. Esa envoltura asigna evidentemente al objeto, pensado aquí como colección de átomos y , por ende –en virtud del postulado del materialismo–, pensado en su ser múltiple, una unidad de nuevo tipo, que es, para ser breves, una retroacción de la lógica del aparecer sobre la ontología de lo múltiple. Esa unidad es realmente onto-lógica.

La condición para la existencia de la síntesis onto-lógica se deduce de inmediato de la proposición P.5 que acabamos de ver. Sea B una parte de un objeto (A, \mathbf{Id}) . Supongamos que B puede ser unificado y , por lo tanto, que hay una envoltura para la relación \triangleleft . Sea ε esa envoltura. Dado que toda envoltura es un mayorante, sabemos que para dos elementos, pongamos por caso b y b' , de B , tenemos $b < \varepsilon$ y $b' < \varepsilon$. P.5 impone entonces la compatibilidad entre b y b' . Dicho en otros términos: sólo puede tener una envoltura, y por lo tanto ser objeto en el mundo de una síntesis real, un objeto, o una región objetiva, cuyos elementos (en el sentido ontológico) son compatibles dos a dos.

Vamos a demostrar ahora que, si una región objetiva de un mundo es tal que sus elementos son compatibles dos a dos, entonces admite una síntesis real. Habremos resuelto así por completo el problema de lo Uno onto-lógico. Necesitamos, para esta demostración, una propiedad suplementaria de la compatibilidad, propiedad que nos permita pasar de la estructura relacional inmanente del objeto a las determinaciones trascendentales del mundo y , en particular, al estatuto de la identidad. Esta propiedad es por sí misma de gran interés. Ella establece, en efecto, una conexión entre la compatibilidad de dos elementos b y b' de un múltiple B y la composición atómica de un objeto cuyo múltiple subyacente es B . Es ya una vinculación onto-lógica, o una correlación entre presentación pura del múltiple y legislación del aparecer. Se construye, evidentemente, a partir del postulado del materialismo. Esta notable propiedad se enuncia: si b y b' son dos elementos compatibles de B , y si se anotan $b(x)$ y $b'(x)$ los átomos que corresponden a b y a b' , para dos elementos cualesquiera x e y de B se tendrá siempre $b(x) \cap b'(y) \leq \mathbf{Id}(x, y)$. La llamaremos P.6.

Para esclarecer la significación y la importancia de P.6, observemos lo siguiente: si $\mathbf{Id}(x, y) = \mu$, o sea, si el grado de identidad entre x e y es mínimo, lo cual, en situación, quiere decir que es nulo, o si x e y son absolutamente diferentes, el enunciado precedente prescribe, para que,

en todo caso, b y b' puedan ser compatibles: $b(x) \cap b'(y) = \mu$. En particular, si x está “absolutamente” en el componente atómico b , dicho de otro modo, si $b(x) = M$, debe estar entonces absolutamente ausente del componente atómico b' , o sea $b'(y) = \mu$. Sin lo cual no podría haber $b(x) \cap b'(y) = \mu$. Eso equivale a decir que los componentes atómicos b y b' , si son compatibles, no pueden recibir en su composición elementos totalmente no idénticos. Si, por el contrario, $b(x) \cap b'(y) = M$, eso significa que $b(x) = b'(y) = M$, y que, por lo tanto, x e y son absolutamente elementos, respectivamente, de los componentes atómicos b y b' . La compatibilidad entre b y b' impone entonces $\text{Id}(x, y) = M$, o sea, la absoluta identidad entre x e y . Eso equivale a decir que, si b y b' son compatibles, pueden recibir “absolutamente” en su composición elementos x e y diferentes (ontológicamente), con tal de que esos elementos sean “absolutamente” idénticos en el aparecer, o en tanto seres-ahí.

Dejamos la demostración de P.6, muy instructiva, para el apéndice. Asumiendo este resultado, estamos ahora en condiciones de demostrar el *teorema fundamental de la lógica atómica*:

Dada una región objetiva B del conjunto soporte A de un objeto (A, Id) , si los elementos de B son compatibles dos a dos, existe una envoltura ε de B para la relación de orden ontológica $<$ definida sobre el objeto.

Para ubicarlo, especialmente en el escolio consagrado al funtor trascendental, le daremos a este teorema el modestísimo nombre de “proposición P.7”.

La demostración del teorema depende de un lema fundamental, al que llamaremos lema Ψ , y que es, en realidad, la construcción de la envoltura de B bajo la forma de un átomo. Partimos, como siempre, de un objeto (A, Id) , y consideramos una parte (ontológica) de A , sea $B \subseteq A$. Tenemos entonces el lema Ψ :

Si los elementos de B son compatibles dos a dos, la función de A en el trascendental T definida por la ecuación

$$\pi(x) = \sum \{\text{Id}(b, x) / b \in B\}$$

es un átomo.

Pensemos bien lo que representa esta función. Dado un elemento x del conjunto A , ella considera *todos* los grados de identidad entre

este x y *todos* los elementos del subconjunto B . Dicho en otros términos, “sitúa” al elemento x en relación con la región objetiva B . Esta situación es sintetizada por la envoltura Σ , que fija exactamente el máximo de los grados de identidad considerados. Finalmente, $\pi(x)$ dice algo así como: “la proximidad identitaria más grande entre x y los elementos de B ”, o “el grado de identidad más elevado por el cual x se acerca a lo que compone a B ”.

El interés extremo de esta construcción reside en que provee los medios para comparar un elemento aislado con un subconjunto, o con una región objetiva, a partir de la medida de la identidad más o menos grande entre ese elemento y los elementos del subconjunto considerado. Sin embargo, fija una condición para que esa comparación conduzca a una medida bien determinada: que los elementos de B sean compatibles dos a dos. Lo cual, vista la definición algebraica de la compatibilidad (proposición P.3), equivale a decir que el grado de existencia de los elementos no podría exceder su grado de identidad, cuando se los considera dos a dos. Se puede entonces afirmar que B es un subconjunto existencialmente homogéneo, por el hecho de que, en él, las variaciones de existencia no pueden sobrepasar las diferencias. En ese subconjunto, no existe ningún elemento cuya identidad no se vea normada por las redes de identidad con los otros elementos. El lema equivale a decir, entonces, que todo subconjunto existencialmente homogéneo autoriza la construcción de un átomo singular, cuyo teorema mostrará, luego, que es indudablemente una envoltura para B , y por lo tanto la síntesis puntual de una región objetiva.

He aquí la demostración del lema Ψ . Se trata de verificar que la función $\pi(x)$ verifica los dos axiomas $\alpha.1$ y $\alpha.2$ de los componentes fenoménicos atómicos.

— Bajo la condición constante de considerar todos los $b \in B$, se tiene:

$$\mathbf{Id}(x, y) \cap \Sigma \{ \mathbf{Id}(b, x) \} = \Sigma \{ \mathbf{Id}(x, y) \cap \mathbf{Id}(b, x) \} \quad \text{distributiv.}$$

$$\mathbf{Id}(x, y) \cap \mathbf{Id}(b, x) \leq \mathbf{Id}(b, y) \quad \text{ax. Id.1 e Id.2}$$

$$\Sigma \{ \mathbf{Id}(x, y) \cap \mathbf{Id}(b, x) \} \leq \Sigma \{ \mathbf{Id}(b, y) \} \quad \text{consecuencia}$$

$$\mathbf{Id}(x, y) \cap \pi(x) \leq \pi(y) \quad \text{definición de } \pi$$

Este último enunciado es el axioma $\alpha.1$ (para π).

Sean ahora dos elementos cualesquiera de A , supongamos x e y . La definición de la función π nos da:

$$\pi(x) \cap \pi(y) = \sum \{ \mathbf{Id}(b, x) \cap \mathbf{Id}(b', y) / b \in B \text{ y } b' \in B \}$$

Pero, dado que formulamos la hipótesis de que los elementos de B son compatibles dos a dos, b y b' , que son dos elementos cualesquiera (o “genéricos”) de B , son compatibles. Podemos entonces aplicar el resultado contenido en la proposición P.5 arriba indicada. A saber:

$$\mathbf{Id}(b, x) \cap \mathbf{Id}(b', y) \leq \mathbf{Id}(x, y)$$

Se sigue de ello que $\mathbf{Id}(x, y)$ es superior a todos los elementos de tipo $\mathbf{Id}(b, x) \cap \mathbf{Id}(b', y)$ contenidos en la llave que sirve para la escritura, arriba indicada, de $\pi(x) \cap \pi(y)$, elementos sucesivamente obtenidos cuando b y b' recorren el conjunto B . $\mathbf{Id}(x, y)$ es entonces un mayorante de todos esos elementos. Pero la envoltura es, por definición, el más pequeño de todos los mayorantes. Por consiguiente, esa envoltura debe ser inferior o igual a $\mathbf{Id}(x, y)$. Ahora bien, la envoltura no es otra que $\pi(x) \cap \pi(y)$. Por lo tanto obtenemos, finalmente:

$$\pi(x) \cap \pi(y) \leq \mathbf{Id}(x, y)$$

Ese es exactamente el axioma $\alpha.2$ de los componentes atómicos.

Queda así probado que la función $\pi(x)$ es un átomo. Existe entonces un elemento real que prescribe ese átomo. Llamemos a ese elemento ε . Que ε prescriba a π quiere decir que, para un x cualquiera de A , su grado de identidad con ε es el mismo grado trascendental que $\pi(x)$.

Vamos a mostrar ahora que ε es envoltura de B para la relación de orden onto-lógica \triangleleft , y vamos a establecer, entonces, la proposición P.7. Procedemos en dos tiempos. Primero, establecemos que ε es un mayorante de B . Luego, bajo condición de un lema que se refiere a la existencia de ε , y que nombramos en consecuencia $e(\Psi)$, que es el más pequeño de los mayorantes.

— El elemento ε mayor a todos los $b \in B$:

$$\mathbf{Id}(\varepsilon, x) = \sum \{ \mathbf{Id}(b, x) / b \in B \} \quad \varepsilon \text{ prescribe el átomo } \pi$$

Esta igualdad significa que, para un $x \in A$ fijado, se tiene $\mathbf{Id}(b, x) \leq \mathbf{Id}(\varepsilon, x)$. Porque $\mathbf{Id}(\varepsilon, x)$, envoltura de todos los $\mathbf{Id}(b, x)$, los mayor a todos. En particular, en el caso en que $x = b$, obtenemos:

$$\mathbf{Id}(b, b) \leq \mathbf{Id}(\varepsilon, b) \quad \text{por lo arriba indicado}$$

$$\mathbf{E}b \leq \mathbf{Id}(\varepsilon, b) \quad \text{de } \mathbf{E}$$

$$b < \varepsilon \quad \text{por P.4}$$

¿Qué “vale” la existencia de ε ? La respuesta a esta pregunta —es el lema $e(\Psi)$ — es muy reveladora: la existencia de ε es exactamente la envoltura (en el sentido trascendental) del conjunto de grados constituido por los valores de existencia de los elementos de B . O sea:

$$\mathbf{E}\varepsilon = \sum\{\mathbf{E}b / b \in B\}$$

Así se llega a la demostración del lema $e(\Psi)$, siendo b un elemento cualquiera de B :

$$b < \varepsilon \quad \varepsilon \text{ es mayorante de } B$$

$$\mathbf{E}b = \mathbf{Id}(\varepsilon, b) \quad (\text{I}) \quad \text{definición de } <$$

$$\mathbf{Id}(\varepsilon, x) = \pi(x) = \sum\{\mathbf{Id}(b, x) / b \in B\} \quad \text{definición de } \varepsilon$$

$$\mathbf{Id}(\varepsilon, \varepsilon) = \sum\{\mathbf{Id}(b, \varepsilon) / b \in B\} \quad \text{caso } x = \varepsilon$$

$$\mathbf{E}\varepsilon = \sum\{\mathbf{Id}(\varepsilon, b) / b \in B\} \quad (\text{II}) \quad \text{definición de } \mathbf{E} \text{ y ax. Id.1}$$

$$\mathbf{E}\varepsilon = \sum\{\mathbf{E}b / b \in B\} \quad \text{por (I) y (II)}$$

Con este resultado, podemos concluir demostrando que ε es indudablemente el más pequeño de los mayorantes de B . Veamos cómo.

Sea c un mayorante de B . Para todo $b \in B$, tenemos $b < c$. Resulta:

$$b < c \quad \text{hipótesis}$$

$$\mathbf{E}b = \mathbf{Id}(b, c) \quad \text{definición de } <$$

$$\sum\{\mathbf{E}b / b \in B\} = \sum\{\mathbf{I}d(b, c) / b \in B\} \quad (\text{I}) \quad \text{consecuencia}$$

$$\mathbf{I}d(\varepsilon, c) = \sum\{\mathbf{I}d(b, c) / b \in B\} \quad \text{definición de } \varepsilon; \text{ caso } x = c$$

$$\mathbf{E}\varepsilon = \sum\{\mathbf{E}b / b \in B\} \quad (\text{II}) \quad \text{lema } e(\Psi) \text{ arriba indicado}$$

$$\mathbf{E}\varepsilon = \mathbf{I}d(\varepsilon, c) \quad \text{I y II}$$

$$\varepsilon < c \quad \text{definición de } <$$

Finalmente, el elemento ε , definido como el que prescribe al átomo $\pi(x)$, es sin duda el más pequeño de los mayorantes de B . Es de este modo, para la relación $<$, una envoltura de B , y por lo tanto asegura, en el mundo considerado, su síntesis real. La proposición P.7, o teorema fundamental de la lógica atómica, queda así demostrada.

Recordaremos, una vez más, que esta síntesis onto-lógica sólo se deja construir si los elementos de B son compatibles dos a dos. No es sino en este caso, en efecto, donde la función $\pi(x) = \sum\{\mathbf{I}d(b, x) / b \in B\}$ es un átomo e identifica a un elemento real de B .

SECCIÓN 4

La existencia y la muerte

1. Existencia y muerte según la fenomenología y según el vitalismo

Hay una secreta complicidad filosófica entre las teorías que arraigan el sentido en las intencionalidades de la conciencia (digamos, para ser breves, las orientaciones fenomenológicas) y teorías que, siendo en apariencia totalmente adversas, hacen de la vida el nombre activo del ser (digamos, los vitalismos: Nietzsche, Bergson, Deleuze). Esta complicidad reposa en la admisión axiomática de un término que tiene la potencia de trascender los estados que lo manifiestan, o lo despliegan,⁵ de tal suerte que toda singularidad de ser no es exactamente pensada sino en la descripción más fina posible del acto único que la constituye y que la remite a lo Uno, del que ella es un modo transitorio. Por cierto, el término-Uno es, en un caso, la conciencia intencional, cuyas figuras reales son los actos constituyentes, y, en el otro, la vida inorgánica, su potencia y su impulso, de la que los organismos, y finalmente todas las singularidades actuales, son modalidades evanescentes. Pero el movimiento de pensamiento es el mismo: plantea en los límites de lo in-existente (la nada libre de la conciencia, lo informe caótico de la vida como tal) una suerte de superexistencia cuya actividad creadora es desplegada por la infinita multiplicidad de lo que es (los estados de existencia, o figuras del sujeto, y los individuos vivos). Existir quiere decir, entonces: estar en el movimiento constituyente de la superexistencia originaria. O también, es *ser constituido* (por la conciencia, por la vida).

Pero ser constituido *quiere decir también ser reducido a la nada*. Porque el acto constituyente sólo verifica su superexistencia en la deposición (la precariedad, la mortalidad) de lo que él constituye. Un

estado de conciencia no es, en definitiva, más que su disolución en el tiempo, y por eso Husserl condujo su proyecto hacia una infinita descripción del flujo temporal como tal. La “conciencia íntima del tiempo”, que es el pasaje de la muerte en la conciencia constituida, afirma ejemplarmente la superexistencia (la intemporalidad) de la conciencia constituyente. Y la muerte de una vida singular es la prueba necesaria de la infinita potencia de la vida.

Podemos decir, por lo tanto, que el término común a la fenomenología y al vitalismo —a Husserl y a Bergson, a Sartre y a Deleuze— es la muerte, como testificación de la existencia finita, la cual es simple modalidad de una superexistencia infinita o de una potencia de lo Uno que sólo experimentamos en su reverso: en la limitación pasiva de todo lo que le satisfizo constituir, o, como diría Leibniz, fulgurar.

En el fondo, tanto en un caso como en el otro, la garantía de lo Uno como potencia constituyente (*natura naturans*, escribía Spinoza) es la mortalidad, o la finitud, de lo múltiple como configuración constituida (*natura naturae*: estados de conciencia, individuos actuales). Sólo la muerte da pruebas de la vida. Sólo la finitud da pruebas de la constitución trascendental de la experiencia. Y, tanto en un caso como en el otro, detrás de los bastidores, un Dios laicizado, o sublimado, opera: maquinista superexistente del ser. Se lo puede llamar Vida, o —como Spinoza— Sustancia, o Conciencia. Siempre es de Él de lo que se trata, de ese infinito subyacente cuya escritura terrestre es la muerte.

Arrancar a la existencia de aquí abajo de su correlación mortal exige que uno se arranque axiomáticamente tanto de la constitución fenomenológica de la experiencia como de la nominación nietzscheana del ser como vida. Pensar la existencia *sin finitud*. Tal es el imperativo liberador, que disocia al existir de su atadura al significante último de la sumisión, que es la muerte. Es verdad, como decía Hegel, que la vida del espíritu (entendamos: la vida libre) es la que “no retrocede ante la muerte y se mantiene en la muerte misma”. Lo cual quiere decir: la vida indiferente a la muerte. La que no mide su actualidad ni con la constitución trascendental de la experiencia, ni con la soberanía caótica de la vida.

¿En qué condiciones la existencia, la nuestra, la única que podemos testificar y pensar, es la de un Inmortal? Es la única pregunta —Platón y Aristóteles estaban al menos de acuerdo en este punto— de la que se puede decir que compete a la filosofía, y sólo a ella.

2. Axiomática de la existencia y lógica de la muerte

Hemos dado, en este libro, una definición rigurosa de la existencia. La existencia de un múltiple cualquiera, en lo relativo a un mundo, es el grado según el cual, en ese mundo, el múltiple aparece como idéntico a sí mismo. Formalmente, la existencia de un ente ε , en lo relativo al mundo \mathbf{m} , es el valor de la indexación trascendental $\mathbf{Id}(\varepsilon, \varepsilon)$ en el trascendental de ese mundo.

Volvamos a dar las indicaciones fundamentales. Si $\mathbf{Id}(\varepsilon, \varepsilon) = M$ (la identidad consigo del aparecer de ε es máxima), entonces, en el mundo \mathbf{m} , ε existe absolutamente, o también: la existencia de ε es coextensiva a su ser. Si, en cambio, $\mathbf{Id}(\varepsilon, \varepsilon) = \mu$, la existencia de ε en el mundo \mathbf{m} es nula: ε inexiste en \mathbf{m} . Lo cual quiere decir que su existencia está totalmente desenganchada de su ser. Y estarán, luego, los casos intermedios, en los que el elemento ε existe “en cierta medida”.

Es esencial recordar que, al no ser la existencia como tal una categoría del ser, sino una categoría del aparecer, es sólo según su ser-ahí que un ser existe. Y esa existencia es la de un *grado* de existencia, situado entre la inexistencia y la existencia absoluta. La existencia es, a la vez, un concepto lógico y un concepto intensivo. Es ese doble estatuto el que permite volver a pensar la muerte.

Uno está tentado de decir, primero, que un ente está muerto cuando, en el mundo de referencia, su grado de existencia es mínimo, o cuando inexiste en ese mundo. Afirmar de un ente ε que está muerto equivaldría a constatar que se tiene la ecuación: $\mathbf{Id}(\varepsilon, \varepsilon) = \mu$. Lo cual significa también que la muerte es la absoluta no-identidad consigo, la pérdida de ese *mínimum* lógico de existencia que es un valor no nulo de identidad. Eso sería, no obstante, desconocer que la muerte es otra cosa que la inexistencia. La muerte *sobreviene*. Y le sobreviene necesariamente a un existente. En eso reside toda la profundidad de la perogrullada canónica “Un cuarto de hora antes de morir, todavía estaba vivo”,⁶ que resiste a toda burla, por el hecho de que se experimenta con estupefacción y dolor su verdad cuando se está junto a un agonizante. Así, la muerte es la llegada de un valor mínimo de la existencia para un ente dotado de una evaluación positiva de su identidad. Formalmente, hay muerte del ente ε cuando se “pasa” de la ecuación existencial $\mathbf{Id}(\varepsilon, \varepsilon) = p$ (donde p es un valor no mínimo, o sea $p \neq \mu$) a la ecuación $\mathbf{Id}(\varepsilon, \varepsilon) = \mu$.

Como la existencia, la muerte no es una categoría del ser. Es una categoría del aparecer, o, más precisamente, del devenir del aparecer.

O también: la muerte es un concepto lógico y no un concepto ontológico. Todo lo que se puede afirmar del “morir” es que es una afección del aparecer, que hace pasar de una existencia en situación positivamente evaluable (incluso si no es máxima) a una existencia mínima, es decir nula *en lo relativo al mundo*. Nulo “en sí” no tiene ningún sentido, además, para un múltiple dado. Sólo se puede decir que es nulo ontológicamente el conjunto vacío, que, presentado o impresentado, no está nunca expuesto a morir, ni incluso a pasar de un grado de existencia a otro. Todo el problema reside en saber en qué consiste tal “pasaje”. Para lograr la comprensión completa de este punto, se requiere nada menos que una teoría de los múltiples naturales, acompañada de una teoría del acontecimiento. Nos contentaremos con dos observaciones.

1) El pasaje de un valor de identidad, o de existencia, a otro, no podría ser un efecto inmanente del ente concernido. Porque ese ente, justamente, no tiene otra inmanencia a la situación, y por consiguiente a su propia identidad, que su grado de existencia. El pasaje resulta necesariamente de una causa exterior, que afecta, local o globalmente, a las evaluaciones lógicas, o a la legislación del aparecer. Dicho en otros términos, lo que sucede con la muerte es un cambio en exterioridad de la función de aparecer de un múltiple dado. Ese cambio es siempre impuesto al ente que muere, y esa imposición es contingente.

Siendo la fórmula justa la de Spinoza: “Ninguna cosa puede ser destruida, si no es por una causa exterior”, es imposible decir de un ente que es “mortal”, si se entiende por ello que morir le es interiormente necesario. Como mucho se puede admitir que la muerte es para él posible, en el sentido en que le puede advenir un cambio brusco de la función de aparecer, y que ese cambio puede ser una minimalización de su identidad, y por ende de su grado de existencia.

2) Se sigue de ello que la meditación sobre la muerte es en sí vana, tal como lo declara, igualmente, Spinoza: “El hombre libre no piensa en nada menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación sobre la vida, y no una meditación sobre la muerte”. Es que la muerte no es más que una consecuencia. Aquello hacia lo cual debe dirigirse el pensamiento es al acontecimiento del que dependió que las funciones de aparecer hayan sido localmente alteradas.

Considerado fuera de toda dependencia de algún acontecimiento supernumerario, el morir, como el existir, es un modo del ser-ahí, y por ende, una correlación puramente lógica.

APÉNDICE

Tres demostraciones

1. Sobre la compatibilidad: definición algebraica y definición topológica

Hemos mostrado en la exposición formal (sección 3) que la definición topológica de la compatibilidad a partir de la localización ($a \hat{\vdash} b$ significa que $(a \hat{\vdash} \mathbf{E}b = b \hat{\vdash} \mathbf{E}a)$) implicaba que $\mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b = \mathbf{I}d(a, b)$, fórmula más algebraica. Hemos anunciado que se podía demostrar la recíproca y, por lo tanto, establecer la equivalencia de los dos abordajes. He aquí la demostración de esta recíproca.

Comencemos por un lema útil sobre las localizaciones, que expresa la idea siguiente: si localizo un elemento a (o sea, el átomo real prescrito por ese elemento) en el grado de su identidad con un elemento b , obtengo lo mismo que si localizo al elemento b en esa misma identidad (que es también la de b con a , en virtud del carácter simétrico de las identidades, contenido en el axioma **Id.1**). Así, el anarquista típico remitido a su grado de identidad con el kurdo típico es lo mismo que el kurdo típico remitido a su grado de identidad con el anarquista típico.

Formalmente, se trata de establecer que $a \hat{\vdash} \mathbf{I}d(a, b) = b \hat{\vdash} \mathbf{I}d(a, b)$. Llamemos a este resultado el lema A. He aquí su demostración.

Planteemos $g = a \hat{\vdash} \mathbf{I}d(a, b)$, y $h = b \hat{\vdash} \mathbf{I}d(a, b)$. Se escribirá también $a(x)$ para la función atómica real $\mathbf{I}d(a, x)$, y $b(x)$ para la función atómica $\mathbf{I}d(b, x)$. Obtenemos entonces:

$$g(x) = a(x) \cap \mathbf{I}d(a, b) = a(x) \cap a(b) \quad \text{definición de } \hat{\vdash} \text{ y del átomo } a(x)$$

$$a(x) \cap a(b) \leq \mathbf{I}d(b, x) \quad \text{axioma } \alpha.2$$

$g(x) \leq \mathbf{Id}(b, x)$	consecuencia
$g(x) \leq b(x)$	definición de $b(x)$
$g(x) \leq \mathbf{Id}(a, b)$	primera línea y definición de \cap
$g(x) \leq b(x) \cap \mathbf{Id}(a, b)$	definición de \cap
$g(x) \leq h(x)$	definición de h

Un razonamiento exactamente simétrico, donde se reemplaza al principio $g(x)$ por $h(x)$, lleva a $h(x) \leq g(x)$. Por antisimetría, se tiene $g(x) = h(x)$. O sea, como se esperaba, a $\int \mathbf{Id}(a, b) = b \int \mathbf{Id}(a, b)$. El lema A queda así demostrado.

En el mismo orden de ideas, un lema técnico (lema B) muestra que la localización de un elemento en la conjunción de dos grados es igual a la localización de ese elemento en el primer grado, localizada, a su vez, en el segundo. O sea: $a \int (p \cap q) = (a \int p) \int q$. Y aquí está la demostración del lema B, que el lector podría, útilmente, anticipar como ejercicio.

$((a \int p) \int q)(x) = (\mathbf{Id}(a, x) \cap p) \cap q$	definición de \int
$\mathbf{Id}(a, x) \cap (p \cap q) = a \int (p \cap q)$	definición de \int
$((a \int p) \int q)(x) = a \int (p \cap q)(x)$	consecuencia
$(a \int p) \int q = a \int (p \cap q)$	convención de escritura

Del lema B se extrae otra consideración, fenomenológicamente interesante. Sea un átomo de aparecer (por ejemplo, un anarquista típico en el mundo-manifestación). Supongamos que se lo localiza en lo que hay en común entre la existencia del elemento que lo prescribe y la existencia de otro elemento (por ejemplo, un empleado de correo típico). Entonces, es como si se lo localizara únicamente en la existencia del segundo elemento (el empleado de correo). Es lo que resulta de que la localización de un átomo en su propia existencia (la existencia del elemento que lo prescribe) sea idéntica a ese elemento (a ese átomo). De tal modo que, en la localización en el aparecer común de las dos

existencias, la existencia propia de un elemento no se tiene en cuenta. Si usted localiza a un anarquista típico (barbudo, vociferante, etc.) en lo común entre su existencia y la de un empleado de correo típico (vestido de azul y amarillo, con insignias sindicales, etc.), sólo tiene que tener en cuenta la existencia del empleado de correo. Lo cual se escribe, formalmente: $a \int (Ea \cap Eb) = a \int Eb$. Llamemos a este resultado el lema C. Y esta es la demostración, totalmente sugestiva:

$$\begin{array}{ll}
 a \int Ea(x) = Id(a, x) \cap Ea & \text{(I) definición de } \int \\
 Id(a, x) \leq Ea & \text{por P.1} \\
 Id(a, x) \cap Ea = Id(a, x) & \text{(II) por P.0} \\
 a \int Ea(x) = Id(a, x) & \text{(I) y (II)} \\
 a \int Ea = a & \text{(III) convención de escritura} \\
 a \int (p \cap q) = (a \int p) \cap q & \text{lema B} \\
 a \int (Ea \cap Eb) = (a \int Ea) \cap Eb & \text{aplicación} \\
 a \int (Ea \cap Eb) = a \int Eb & \text{por (III)}
 \end{array}$$

Ya estamos en condiciones de probar la recíproca anunciada: si la medida de la coexistencia de dos elementos es igual a la de su identidad, entonces son compatibles. Lo cual concluye la demostración de P.3.

$$\begin{array}{ll}
 a \int Id(a, b) = b \int Id(a, b) & \text{lema A arriba indicado} \\
 Id(a, b) = Ea \cap Eb & \text{hipótesis} \\
 a \int (Ea \cap Eb) = b \int (Ea \cap Eb) & \text{consecuencia} \\
 a \int Eb = b \int Ea & \text{lema C arriba indicado} \\
 a \ddagger b & \text{definición de } \ddagger
 \end{array}$$

2. Definición topológica del orden onto-lógico $<$

Hemos anunciado que, finalmente, se pueden dar tres definiciones equivalentes del orden onto-lógico $<$: la definición, de carácter algebraico, dada en la exposición conceptual (se tiene $a < b$ cuando a es compatible con b y $\mathbf{E}a \leq \mathbf{E}b$); la definición trascendental dada en la exposición formal (se tiene $a < b$ cuando la existencia de a es igual a su identidad con b), y, en fin, una definición directamente topológica: se tiene $a < b$ cuando el átomo prescrito por a es igual a la localización de b en la existencia de a , o sea $a = b \int \mathbf{E}a$.

Vamos a dar la demostración completa de la equivalencia entre la definición topológica y la definición trascendental. De lo que se trata es de demostrar, entonces, que $[(\mathbf{E}a = \mathbf{I}d(a, b)) \leftrightarrow (a = b \int \mathbf{E}a)]$. Se observará la libre circulación entre el uso de las letras (a ó b) para designar elementos, en el sentido ontológico, o para designar átomos, en el sentido lógico.

La demostración utiliza los lemas demostrados en la subsección I de este apéndice.

— Proposición directa: la definición trascendental implica la definición topológica.

$$a \int \mathbf{I}d(a, b) = b \int \mathbf{I}d(a, b) \quad \text{lema A arriba indicado}$$

$$\mathbf{E}a = \mathbf{I}d(a, b) \quad \text{definición trascendental de } <$$

$$a \int \mathbf{E}a = b \int \mathbf{E}a \quad \text{consecuencia}$$

$$a \int \mathbf{E}a = a \quad \text{(III) en la prueba del lema C}$$

$$a = b \int \mathbf{E}a \quad \text{consecuencia}$$

— Proposición recíproca: la definición topológica implica la definición trascendental.

Comencemos por un lema técnico sobre las localizaciones, cuya evidencia conceptual se asegura a costa de un instante de reflexión. Llamémoslo lema D. El lema D afirma que la existencia de una localización de a en un grado p es igual a la conjunción entre la existencia de a y ese grado. O sea, $\mathbf{E}(a \int p) = \mathbf{E}a \cap p$. He aquí la demostración. Planteemos (postulado del materialismo) $b = a \int p$. Obtenemos:

$\mathbf{Id}(b, x) = \mathbf{Id}(a, x) \cap p$		definición de b
$\mathbf{Id}(b, b) = \mathbf{Id}(a, b) \cap p$		caso $x = b$
$\mathbf{Eb} = \mathbf{Id}(a, b) \cap p$	(I)	definición de \mathbf{E}
$\mathbf{Id}(b, a) = \mathbf{Id}(a, a) \cap p$		caso $x = a$
$\mathbf{Id}(a, b) = \mathbf{Ea} \cap p$		definición de \mathbf{E} y axioma $\mathbf{Id}.1$
$\mathbf{Eb} = \mathbf{Ea} \cap p \cap p$		por (I)
$\mathbf{E}(a \int p) = \mathbf{Ea} \cap p$		definición de b y $p \cap p = p$

Para demostrar nuestra recíproca –que la definición topológica de \triangleleft acarrea la trascendental–, vamos a establecer ante todo, resultado esperado pero en sí mismo interesante, que esta definición topológica implica la compatibilidad entre a y b . Veamos cómo.

$a = b \int \mathbf{Ea}$	(I)	definición topológica de \triangleleft
$\mathbf{Ea} = \mathbf{E}(b \int \mathbf{Ea})$		consecuencia
$\mathbf{Ea} = \mathbf{Eb} \cap \mathbf{Ea}$	(II)	lema D arriba indicado
$a \int \mathbf{Eb} = (b \int \mathbf{Ea}) \int \mathbf{Eb}$		por (I)
$a \int \mathbf{Eb} = b \int (\mathbf{Ea} \cap \mathbf{Eb})$		lema B arriba indicado
$a \int \mathbf{Eb} = b \int \mathbf{Ea}$		por (II)
$a \ddagger b$		definición de la compatibilidad

Pero si $a \ddagger b$, sabemos, por P.3, que $\mathbf{Ea} \cap \mathbf{Eb} = \mathbf{Id}(a, b)$. Y como sabemos, por el (II) de la demostración precedente, que $\mathbf{Ea} \cap \mathbf{Eb} = \mathbf{Ea}$, obtenemos, finalmente, $\mathbf{Ea} = \mathbf{Id}(a, b)$, que es la definición trascendental de \triangleleft .

3. Demostración de la proposición P.6

Se trata de establecer que, si b y b' son compatibles, entonces, para todo par de elementos del múltiple referencial A , supongamos x e y , se tiene $b(x) \cap b'(y) \leq \mathbf{Id}(x, y)$.

Una prueba puede escribirse así (se recuerda que $b(x)$ es una escritura para el átomo b , que tiene por definición exacta, tal como la retomamos en lo que sigue, $\mathbf{Id}(b, x)$).

$$\mathbf{Id}(b, x) \leq \mathbf{Eb} \text{ e } \mathbf{Id}(b', y) \leq \mathbf{Eb}' \quad \text{P.1}$$

$$\mathbf{Id}(b, x) = \mathbf{Id}(b, x) \cap \mathbf{Eb} \quad \text{por P.0}$$

$$\mathbf{Id}(b', y) = \mathbf{Id}(b', y) \cap \mathbf{Eb}' \quad \text{por p.0}$$

$$\mathbf{Id}(b, x) \cap \mathbf{Id}(b', y) = \mathbf{Id}(b, x) \cap \mathbf{Id}(b', y) \cap \mathbf{Eb} \cap \mathbf{Eb}'$$

consecuencia

$$\mathbf{Eb} \cap \mathbf{Eb}' = \mathbf{Id}(b, b') \quad b \ddagger b' \text{ y P.3}$$

$$\mathbf{Id}(b, x) \cap \mathbf{Id}(b', y) = \mathbf{Id}(b, x) \cap \mathbf{Id}(b', y) \cap \mathbf{Id}(b, b')$$

consecuencia

$$\mathbf{Id}(b, b') \cap \mathbf{Id}(b, x) \leq \mathbf{Id}(b', x) \quad \text{axiomas Id.1 e Id.2}$$

$$\mathbf{Id}(b, x) \cap \mathbf{Id}(b', y) \leq \mathbf{Id}(b', x) \cap \mathbf{Id}(b', y) \quad \text{consecuencia}$$

$$\mathbf{Id}(b', x) \cap \mathbf{Id}(b', y) \leq \mathbf{Id}(x, y) \quad \text{axiomas Id.1 e Id.2}$$

$$\mathbf{Id}(b, x) \cap \mathbf{Id}(b', y) \leq \mathbf{Id}(x, y) \quad \text{consecuencia}$$

$$b(x) \cap b'(y) \leq \mathbf{Id}(x, y) \quad \text{escritura de los átomos reales}$$

El funtor trascendental

1. Fenomenología objetiva del análisis existencial de un objeto y de la construcción del funtor trascendental

En la sección 3 del libro III hemos razonado, ante todo, localmente: localización de un átomo, compatibilidad de dos elementos, orden onto-lógico. Operábamos sobre componentes atómicos de objetos, o sea sobre lo Uno-en-el-mundo, del que el postulado del materialismo plantea que cruza siempre lo Uno-en-el-ser. Luego hemos procedido regionalmente: síntesis real, por envoltura, de una región del aparecer. Bajo una condición de compatibilidad, hemos mostrado que un elemento real asegura la cohesión sintética de la región objetiva. Es el teorema fundamental de la lógica atómica.

Vamos a pasar ahora al análisis global de un objeto. Sea, por ejemplo, el templo circular en el cuadro de Hubert Robert. ¿Cómo realizar, en el sentido cartesiano, su descomposición (aquí, trascendental) en partes claras y distintas? El apoyo más inmediato es la existencia, el grado de existencia de las columnas. En efecto, podemos siempre reagrupar los elementos (reales) del objeto por grados de existencia. Asociamos así a todo grado p el subconjunto del objeto compuesto por los elementos que tienen el grado de existencia p . Convendremos en que las tres columnas completamente visibles en el primer plano tienen el grado de existencia máximo, y las columnas completamente ocultadas del fondo a la izquierda tienen, en cambio, un grado de existencia muy débil. Las columnas del fondo a la derecha tienen un grado de existencia intermedia, etcétera. Se ve que recortamos el objeto-templo, a partir del trascendental, en estratos existenciales rigurosamente homogéneos. Hay allí una suerte de operador, que asocia a todo grado del trascendental el conjunto de los elementos del objeto

que tienen en común tener una existencia medida por ese grado. Se llama a ese operador el *funtor trascendental del objeto*.

Veremos que, de manera idéntica, el funtor trascendental del grupo de los empleados de correo analiza ese grupo en estratos según su grado de existencia propiamente manifestante. Así, los que retoman las consignas, sostienen las pancartas y están, en azul y amarillo, verdaderamente vestidos de empleados de correo, etc., serán colectivamente asignados por el funtor a un grado muy elevado de existencia, mientras que el que hace bando aparte y arrastra los pies por la cuneta de la calle será aprehendido, con sus hermanos en timidez nativa, por un grado de existencia en los límites de la nulidad.

El funtor trascendental no es exactamente una función, puesto que asocia a grados trascendentales, no elementos del objeto, sino subconjuntos, como “las columnas que el follaje oculta” o “los empleados de correo más manifestantes”. Para llevar a término el análisis existencial de un objeto, nos gustaría encontrar primero un procedimiento que asocie a un grado trascendental un elemento “representativo” de su clase existencial. De tal modo, correspondería a un grado máximo ese empleado de correo ejemplarmente manifestante, mientras que correspondería a un grado muy débil aquel que, decididamente a la desbandada en la acera, busca desaparecer en la oleada tranquilizadora de los curiosos. Nos gustaría luego, y sobre todo, que ese análisis respetara las síntesis. Este punto es de una exquisita profundidad. Efectivamente, sabemos que, dado un conjunto de grados trascendentales, existe siempre, como puntualidad sintética, la envoltura de ese conjunto. Supongamos que llegamos a “representar” en un objeto tal o cual grado por un elemento típico, dotado precisamente de ese grado de existencia. Tendremos allí una suerte de análisis existencial selectivo del objeto. Por ejemplo, a cuatro grados trascendentales, escalonados entre el mínimo y el máximo, corresponde una y sólo una columna del templo, ejemplar en cuanto a la manera en que hace existir pictóricamente ese grado. El conjunto de los grados admite evidentemente una envoltura para la relación de orden que organiza el trascendental. El grupo de las columnas, ¿admite también una envoltura, con valor de síntesis real, para la relación de orden que estructura, en la retroacción de su aparecer, los elementos de un objeto? Mejor aún: el término sintético, ¿es justamente el que corresponde, por el procedimiento de selección típica, al grado que constituye una envoltura en el trascendental?

Si la respuesta a todas estas preguntas es positiva, eso quiere decir que el análisis existencial de un objeto puede seleccionar, a partir de

un conjunto de grados trascendentales, existentes típicos, y que, a la vez, la unidad de esos existentes corresponde a la unidad envolvente de los grados. Habremos obtenido entonces una suerte de proyección de las leyes del trascendental sobre el análisis existencial –y real– del objeto.

Intentemos imaginar esta proyección. Tomemos como objeto el grupo de los empleados de correo, con su núcleo duro (grado de existencia elevado), sus tropeles anónimos, sus márgenes (grado débil), etcétera. Para cada grado que mide una existencia, seleccionemos un “representante” típico. Tenemos entonces una suerte de metonimia interna del objeto: un existente máximo (ese “jefe” particularmente visible), un existente mínimo (el extraviado de la acera), un existente “medio” para cada estrato existencial matizado de esta media diferencial. Si la unidad sintética real de este grupo metonímico (tal vez, justamente, el jefe, cuyo grado de existencia supone el de los otros) corresponde a la envoltura de los grados (tal vez, en este caso, el grado máximo), entonces se podrá decir que el funtor trascendental es “fiel”. La pregunta es, en tal caso: ¿pueden existir funtores fieles?

La respuesta a la pregunta, ejemplificada en la subsección siguiente y rigurosamente construida en la demostración formal final, es a la vez restrictiva y superabundante.

Restrictiva, porque sólo llegaremos a nuestros fines si de la metonimia selectiva del objeto (la elección de los representantes típicos de una clase de existencia) resulta un subconjunto del objeto cuyos elementos son, todos, compatibles dos a dos. La cuestión será, entonces, saber si el jefe estrepitoso de los empleados de correo azul-amarillo y el extraviado de la acera son compatibles, en el sentido de la relación real que, recordamos, se enuncia: la localización de uno en la existencia del otro es igual a la localización de ese otro en la existencia del primero.

Superabundante porque, bajo esta condición de compatibilidad, tendremos en primer lugar el notable fenómeno siguiente: cada elemento típico de cada estrato existencial es la localización del elemento sintético en el grado existencial correspondiente. Así, bajo la suposición de la compatibilidad de todos los elementos representativos de cada grado de existencia asignable a los empleados de correo, cada uno de estos elementos –por ejemplo, el fugitivo tímido– es igual a la localización en su grado de existencia (en este caso, casi nada) del término que constituye la síntesis real del subconjunto “empleados de correo” y que es, en este caso, el jefe supervisible. Este tér-

mino es además, por su parte, la proyección de la síntesis formal de los grados, obtenida, en el trascendental, por la envoltura. O también: si usted localiza al gran empleado de correo rubicundo que dirige al grupo en el grado de existencia del fugitivo de las cunetas, obtendrá, como átomo resultante, a ese mismo fugitivo (la función que asigna a todo x del grupo su grado de identidad con ese fugitivo). Cuando la condición de compatibilidad lo autoriza, tenemos entonces una síntesis topológica subyacente al funtor trascendental.

Es la hazaña más alta del pensamiento encontrar, en el ser afectado por su aparecer, como proyectada sobre él a partir del trascendental, la potencia de Uno y de localización global de la que ese mismo aparecer parecía tener que desposeerlo.

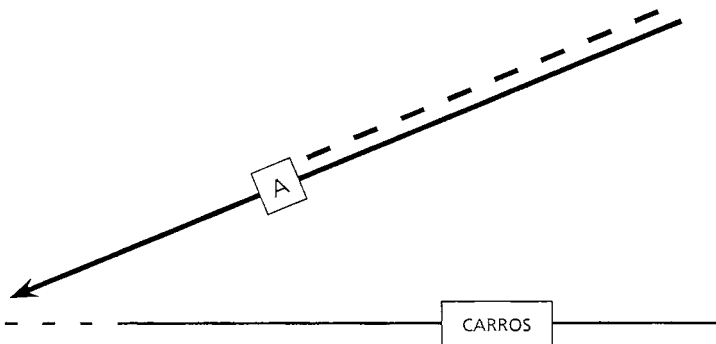
2. Un ejemplo de funtor: evaluación lógica de una batalla

Las acciones militares clásicas, a diferencia de las guerras “totales” del siglo XX, pueden ser consideradas como obras, y por ende como mundos cerrados. Buscaremos describir aquí el funtor trascendental de la batalla de Gaugamela (1° de octubre de 331 a. C.), en la que Alejandro destruyó irreversiblemente el ejército persa y el poder de Darío III.

De manera general, el trascendental de una batalla soporta la evaluación diferencial de la capacidad en el combate de los diferentes subconjuntos de los dos ejércitos allí presentes. Por ejemplo, en un momento dado de la acción, ¿qué valen las unidades de caballería pesada dispuestas por Darío en su ala izquierda, bajo el mando de Besos (quien, después de la derrota, asesinará a Darío), o por Alejandro, tanto en su ala izquierda (comandada por Parmenión, más tarde asesinado por Alejandro) como en su ala derecha (los famosos “Compañeros”, en torno a Alejandro en persona)? Las armas nuevas de Darío, 200 carros falcados en el centro y 15 elefantes (en acción militar por primera vez en la historia), ¿introducen una ventaja cualitativa? Los 2.000 mercenarios griegos que sostienen a los 2.000 miembros de la guardia real de Darío, ¿están en condiciones de soportar el choque contra los 12.000 soldados de la falange macedonia, armados con la temible sarisa, una lanza de más de 4 metros de largo? Estas evaluaciones, desde luego, conciernen también a múltiples más envolventes. ¿Qué significa, militarmente, el reclutamiento general, por parte de Darío, de cerca de 50.000 campesinos del lugar? Observemos que ese

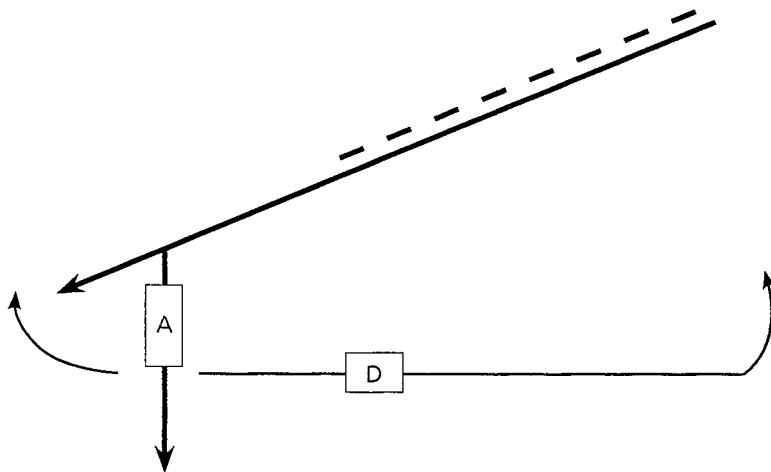
“lugar” está en pleno Irak moderno, a 30 kilómetros de Mosul. Pero dejemos... ¿En qué medida la superioridad numérica abrumadora de la caballería persa (35.000 jinetes contra aproximadamente 7.000) se ve disminuida por el hecho de reunir a una veintena de nacionalidades diferentes? Todas estas intensidades diferenciales equivalen, en definitiva, a la síntesis trascendental que afecta un grado de existencia combatiente local a unidades predefinidas, como la caballería pesada armenia en el extremo derecho de la línea persa, o la segunda línea de reserva dispuesta por Alejandro detrás de la falange, etcétera. Ese grado reúne dinámicamente factores como el número, el armamento, la determinación, el lugar en la línea, la porción del terreno ocupado, la movilidad, etcétera. Los generales buscan anticipar su asignación por reconocimientos, atrincheramientos o reorganizaciones del dispositivo.

Demos dos ejemplos asombrosos en el contexto de la batalla de Gaugamela. Darío hace allanar la parte central del campo de batalla que prevé para que los carros falcados puedan maniobrar fácilmente. Alejandro está ampliamente informado sobre ese plan, por interrogatorios de prisioneros y por patrullas de reconocimiento, en las cuales quiso participar personalmente. Su reacción es sutil: para acercarse a Darío, adopta el orden oblicuo. En lugar de presentarse en línea, frente contra frente, hace avanzar su ala derecha hacia la izquierda de Darío y deja su propia ala izquierda en retroceso. Además, para compensar ese retroceso y prever una penetración de los carros, dobla su línea de infantería pesada en profundidad:



Los persas se ven obligados a estirar su línea hacia la izquierda para no ser rodeados. Pero, si desplazan demasiado esa línea, los carros ya no obtendrán el beneficio del terreno preparado. Tienen que

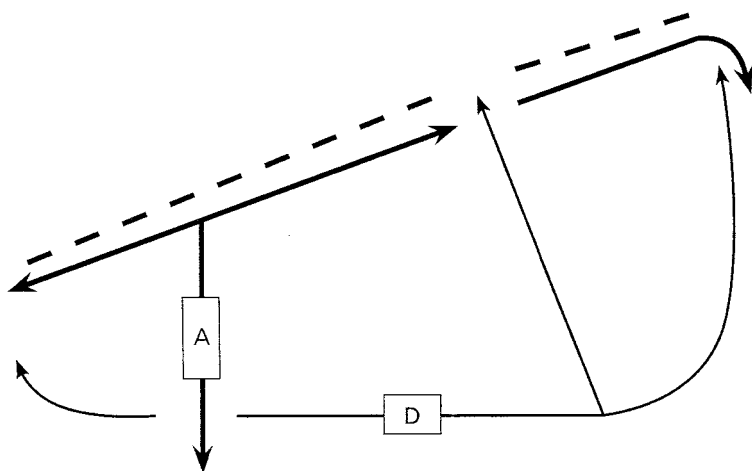
abrir entonces el combate contra la derecha de Alejandro. Al hacerlo, crean una ruptura en su infantería en el centro izquierdo, y una carga de la caballería pesada de Alejandro los disloca:



Se ve claramente cómo, con su maniobra (el orden oblicuo y el deslizamiento a lo largo de la izquierda del enemigo), Alejandro apunta a debilitar la capacidad de combate de la infantería pesada persa utilizando el refuerzo, por parte de Darío, de la capacidad de maniobra de los carros. Es en este sentido que toda estrategia militar equivale a explotar las intensidades diferenciales del “mundo batalla”, o sea, a vincular la ocupación del espacio por las unidades de combate a especulaciones intelectuales sobre el trascendental de ese mundo.

Se definirá entonces el funtor de la manera siguiente: al integrar las modificaciones incesantes introducidas por la acción misma, afecta a un grado de intensidad –un grado de capacidad de combate– a los subconjuntos de los ejércitos presentes que tienen efectivamente esa capacidad. Acabamos de ver que, en el momento en que los persas se ven obligados a abrir el combate por su izquierda, su infantería pesada –en el centro izquierdo– corresponde a una intensidad nítidamente más débil que la de la caballería pesada situada sobre la derecha macedonia, porque su línea está demasiado estirada, mientras que la caballería de Alejandro –que la ataca– permanece compacta. No obstante, en el mismo momento, o casi, la caballería persa se lanza totalmente hacia la derecha, contra la izquierda macedonia que el orden oblicuo sitúa en retroceso. Así logra aislar dos unidades de la falange

y, pasando por la brecha, realizar un raid en el interior de las líneas, hasta el tren de equipajes, paralizando de ese modo todo avance del ala izquierda macedonia.



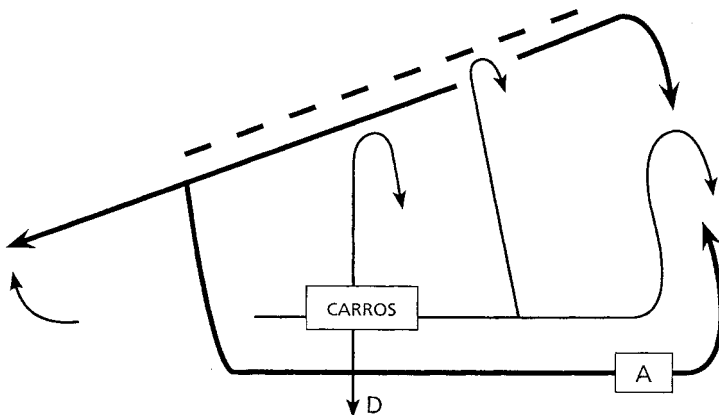
Se puede decir que a tal configuración corresponde, por el funtor, la asignación al ala derecha de un valor de existencia trascendental nítidamente superior al del ala izquierda de los macedonios. Por supuesto, se puede detallar la acción del funtor en la totalidad de los componentes de los dos ejércitos y de su devenir. Por ejemplo, el saqueo parcial del tren de equipajes por el raid detrás de las líneas de la caballería pesada persa (de hecho, albaneses, sacesianos e hircanos) significa una asignación de la multiplicidad “reservas y materiales macedonios” a un grado de existencia debilitado, mientras que el múltiple “caballería albanesa” corresponde a un grado elevado de existencia combatiente.

Queda claro, en este estadio, que una parte crucial del dispositivo de un ejército o del otro, o incluso de los ejércitos enteros considerados como partes del “mundo-batalla”, corresponde a un conjunto de grados trascendentales. Por ejemplo, la derecha macedonia corresponde, por el funtor, a un escalonamiento de grados que va de una capacidad de combate muy elevada (la dislocación del frente persa en su centro izquierdo) a una capacidad mediana (resistencia frente contra frente en el extremo derecho de la línea), mientras que el ejército persa en su conjunto corresponde a grados muy distanciados, que van de la extrema debilidad (el ataque de los carros falcados no tuvo nin-

gún efecto, o también, el centro izquierdo está en derrota) a grados casi máximos (el ataque de la caballería detrás de las líneas macedonias). Recordamos de paso que, en general, esos grados sólo están parcialmente ordenados: existen, en una batalla, recursos que permanecen incomparables.

En todo caso, convengamos en llamar a esos conjuntos grados (de capacidad de combate) de los *territorios* (trascendentales). Se ve que a tales territorios corresponden, por el funtor, partes del mundo (ala derecha macedonia, reserva, ejército persa, caballería albanesa, etcétera). Son esas partes las que constituyen en realidad los objetos significativos del mundo-batalla. Ellos corresponden a territorios en los grados de capacidad militar local que rigen trascendentalmente la batalla. Por supuesto, esos objetos son modificados por el devenir de ese mundo, que es también la movilidad de su apariencia. En efecto, todo mundo puede ser considerado (estudiaremos este punto en el libro V) como la suma de sus modificaciones.

Respecto de la situación casi equilibrada que ilustra el esquema de la página 317, Alejandro, en Gaugamela, modifica radicalmente la situación por dos maniobras decisivas. La primera, preparada desde el comienzo, pone en acción contra la penetración de la caballería adversa tanto la segunda línea de la falange como reservas de tropas livianas, lo cual imposibilita que se produzcan las consecuencias de esa penetración. La segunda, improvisada, es una cabalgada de Alejandro en persona y de la caballería pesada de sus Compañeros, que atraviesa todo el campo de batalla detrás de las líneas persas para volar en socorro de su ala derecha amenazada:



Al término de estos movimientos, el ejército persa termina por descomponerse, de modo que los valores trascendentales de su capacidad de combate tienden uniformemente hacia el *mínimum*. Lo cual, de hecho, signa la desaparición del mundo-batalla como tal, anulado con la victoria completa de Alejandro.

Integrando la dinámica del mundo, que es lo real de la apariencia y determina la extensión del funtor, concentrémonos sobre un objeto, que corresponde a un territorio de grados trascendentales. A saber: el centro del dispositivo de Darío, que incluye los mercenarios griegos, la guardia real, los elefantes, los carros falcados, la caballería hircana (a la derecha) o india (a la izquierda). Observemos que, en general, a un grado fijo del territorio corresponden muchos elementos de un objeto: todos aquellos que tienen la misma intensidad de existencia combatiente en el devenir de la batalla. El objeto “el centro del ejército persa” no escapa a esta regla. Así, los mercenarios griegos y la guardia real sintetizan, al final, el mismo grado medio-débil. Valerosos al principio de la acción, pierden pie y huyen con el rey desde que se verifican la penetración de Alejandro en el centro izquierdo y el fracaso del asalto de los carros. La caballería hircana corresponde a un grado de existencia elevado, testificado por su viva resistencia cuando Alejandro, en el curso de su travesía por el campo de batalla para sostener su derecha, la ataca por la retaguardia. Caen sesenta Compañeros. Ella comparte esa intensidad de aparición en la batalla con los arqueros situados al frente de la línea, que aseguran valientemente la protección de los conductores de carros.

Para organizar el análisis del funtor, vamos a elegir para los elementos del objeto “centro del ejército persa” un representante “típico” de cada grado del territorio correspondiente. Ese elemento será típico en el sentido en que la importancia global de su existencia, en cuanto al devenir de la aparición del objeto en el mundo-batalla, es superior a la de los elementos de igual intensidad existencial. Por ejemplo, entre los arqueros o la caballería hircana, que corresponden por el funtor al mismo grado trascendental (bastante elevado), ¿cuáles son los más importantes en cuanto al devenir del centro del ejército persa? Ciertamente, la caballería. Los arqueros cumplieron perfectamente su función de proteger a los carros falcados, pero se verificó que los carros eran una falsa buena idea. En cambio, la resistencia encarnizada de la caballería hircana sorprendió a Alejandro, y habría podido, si hubiera durado un poco más de tiempo, acarrear la derrota de la derecha macedonia. Es esta caballería, entonces, la que será considerada como

“típica” de la intensidad de combate que fue la suya. Si, del mismo modo, y a pesar de su novedad, los carros falcados y los elefantes no tuvieron peso, ni unos ni otros, en el desenlace del conflicto (no eran las “armas de destrucción masiva” imaginadas...), son los carros los que se elegirán para representar el grado (débil) de la capacidad de combate que les es común. Porque eran ellos la pieza esencial del plan de batalla de Darío, de tal suerte que su fracaso tuvo un efecto desastroso en el ánimo de todo el centro, comenzando por el de Darío en persona. Los elefantes –poco numerosos, por lo demás– no eran más que un complemento. Los carros serán entonces el elemento típico del objeto “centro del ejército persa” que corresponde, por el funtor, al débil grado trascendental que fue el suyo en el mundo-batalla.

Finalmente, a cada grado del territorio corresponde uno y sólo un elemento “típico” del objeto. Obtenemos lo que llamaremos una proyección del trascendental sobre el objeto.

¿Existe entonces un elemento de ese objeto que se pueda considerar como globalmente típico, o sea, un objeto que tenga un valor sintético, un valor de envoltura, en cuanto al aparecer objetivo del múltiple en el mundo? En el caso concernido, ¿existe un elemento del objeto “centro del ejército persa” que subordine a todos los otros cuando se trata del destino, en el mundo-batalla, del objeto por entero? Se sabe que el centro persa estaba abatido mucho antes de que, a la derecha, la caballería, casi victoriosa, terminara por ceder terreno. Un elemento de ese centro, ¿es perfectamente representativo de esa derrota que signa la huida prematura del rey? Sin lugar a dudas, la respuesta es positiva. El fracaso de los carros falcados es la clave del desmoronamiento material y, más aún, moral del estado mayor persa en torno a Darío. No olvidemos que fue justamente para los carros que Darío eligió e hizo allanar el campo de batalla; que por eso mismo, instruido por su notable servicio de informaciones, Alejandro decidió avanzar en orden oblicuo, disponer su falange en dos rangos y estirar la línea de los persas hacia su izquierda, esperando desplazarla en relación con el terreno preparado. El resultado fue que los persas tuvieron que poner prematuramente en acción su caballería en el ala izquierda y distender su línea, y que la fuerza de disuasión central de los macedonios, los 2.100 Compañeros, se precipitaron en la brecha. Es indudable entonces que, de todos los elementos del objeto “centro del ejército persa”, tal como aparece en el mundo-batalla “Gaugamela”, el elemento “carros falcados” posee un valor sintético respecto de todos los otros. En efecto, es ese elemento el que, principalmente, decide

las modificaciones sucesivas del objeto hasta su minimalización terminal.

Resumamos:

1) El funtor trascendental del mundo-batalla hace corresponder a un grado de capacidad de combate los submúltiples orgánicos de un ejército u otro (falanges, regimientos de caballería, arqueros, carros, etc.) que tienen esa capacidad.

2) Esta asignación integra naturalmente el devenir de la batalla, su apariencia móvil integral. El grado al que corresponde una unidad militar es la capacidad de combate tal como se manifestó efectivamente en la duración de su acción.

3) Un objeto es un submúltiple de un ejército correlacionado con los grados que el funtor asigna a los elementos de ese submúltiple, grados que constituyen, en el trascendental, un territorio.

4) En general, es posible correlacionar con un grado del territorio un elemento típico del objeto considerado. Ese elemento manifiesta ejemplarmente la capacidad de combate fijada por el grado en cuestión, desde el punto de vista del devenir del objeto (consistencia, avance, desmoronamiento, huida...) en el mundo-batalla.

5) Esta correlación entre un territorio trascendental y una colección de elementos típicos de un objeto se llama una proyección.

6) La proyección misma puede ser sintetizada o envuelta por un elemento globalmente típico, que decide en realidad el destino del objeto en el mundo-batalla.

Este análisis conduce a remontar del trascendental (evaluación de las capacidades de combate locales, territorios) hacia el múltiple (objetos del mundo-batalla) determinando una síntesis inmanente del múltiple mismo, o sea, el elemento de un objeto que decide la apariencia final de ese objeto en un mundo determinado.

Para finalizar, se observará que, para que el análisis llegue a buen término, parece haber, precisamente, una condición formal. En efecto, ¿por qué hemos podido decir que el elemento “carros falcados” tenía la posición de una síntesis, o de una envoltura, para el objeto “centro del ejército persa” en el mundo-batalla “Gaugamela”? Porque era la pieza esencial de un cálculo estratégico, la pieza a la que se subordinaban los otros elementos del objeto. En efecto, si las tropas de elite (mercenarios griegos y guardia real) ocupaban esa posición en el espacio, es porque debían, en principio, avanzar en la brecha abierta por los carros sobre un terreno preparado; si los arqueros estaban un poco adelantados, era para proteger a los conductores de esos carros;

si la mejor caballería pesada estaba cerca del centro a la derecha y a la izquierda, es porque debía proteger el avance de la infantería detrás de los carros, etcétera. Dicho de otro modo: todos los elementos del objeto eran, en su disposición espacial y sus evaluaciones diferenciales, compatibles entre sí. Estaban bajo el efecto de un plan de batalla que los articulaba a todos con la acción, que se suponía decisiva, de los 200 carros falcados. Agregaremos entonces un séptimo punto analítico:

7) Es bajo la reserva de que sean compatibles como los elementos os del objeto seleccionados en una proyección para representar los grados de un territorio son sintetizados por uno de ellos.

La ironía, en el caso del mundo-batalla Gaugamela, es que el destino del objeto “armada persa” haya sido decidido, en el sentido de la derrota y de la anulación, por el múltiple mismo, los carros, en torno al cual se construía la compatibilidad de una suposición victoriosa. Pero hemos mostrado que era justamente en este punto donde se basaba el genio de Alejandro. El orden oblicuo, los dos rangos de infantería pesada, el deslizamiento a la izquierda, el distanciamiento, el ataque: de lo que se ocupa Alejandro es de desbaratar la síntesis real a la que Darío subordina las evaluaciones de intensidad de su disposición militar, de tal suerte que, si el elemento que vale envoltura no opera más, se asista al desarrollo de todo el aparecer, o sea, al desmoronamiento del ejército persa.

Por lo cual el genio militar es verdaderamente genio del funtor trascendental, genio del remontarse de las medidas de intensidad hacia la efectividad de las masas en presencia, genio del defecto de las síntesis reales y de su conversión en inconsistencia, en desbandada de las multiplicidades desligadas.

También genio del aparecer. Lo cual explica que, a la larga, los grandes capitanes, Alejandro, Aníbal, Napoleón, sean siempre vencidos. Quedan sus obras, las batallas que no dejan de contemplarse, porque tienen el estatuto inmaterial, universal y local, de las verdades.

Es que, pensadas como funtor trascendental, esas batallas-mundos no son más que una de las innumerables localizaciones de un enunciado cuya profundidad es inigualable. Un enunciado que concierne nada menos que a la correlación entre las síntesis del aparecer (las envolturas de grados trascendentales) y la posibilidad de síntesis del ser (las envolturas del orden que se pueden constituir directamente sobre las multiplicidades que aparecen).

En este caso especial, tal enunciado se formula: De toda proyec-

ción, sobre un grupo de unidades militares reales, de un conjunto de grados que evalúan las capacidades de combate en un mundo-batalla determinado, se puede extraer una proyección sobre representantes típicos de esas unidades. La única condición es que, por un plan de batalla ordenado, esas unidades típicas se vuelvan compatibles entre ellas. Entonces, no solamente a cada grado de capacidad de combate corresponde una unidad militar representativa, sino que esas unidades son sintetizadas o envueltas por una de ellas, que decide la suerte del objeto por entero en la batalla.

Abstractamente, se dirá: Sea un objeto que está ahí en un mundo: para todo conjunto de grados trascendentales, se puede definir una proyección sobre el objeto que haga corresponder, a cada grado, uno y sólo un elemento real del múltiple subyacente al objeto. Si esos elementos son compatibles entre ellos, son envueltos por un elemento del objeto que asegura su síntesis según el orden ontológico inmanente al múltiple, en correspondencia con la envoltura que sintetiza los grados en el trascendental del mundo.

El funtor asegura así un remontarse inteligible de la síntesis trascendental en el aparecer hacia una síntesis real en el ser-múltiple.

3. Demostración formal: existencia del funtor trascendental

Deseamos obtener los resultados globales más completos posibles en cuanto a la constitución íntima del ser-ahí en la retroacción de su aparecer. Bajo una condición de compatibilidad, vamos a ver que la capacidad sintética del trascendental (la envoltura) puede ser proyectada, término por término, en la composición múltiple que es el ser de todo objeto.

Vamos a partir entonces del trascendental y “remontar” hacia el ser múltiple. Si se tiene un objeto (A, Id) , es completamente natural asociar a un elemento p del trascendental *todos* los elementos de A que tienen el grado de existencia p . Se procede así a un análisis de existencia del objeto, que recorta en él, al mismo tiempo y conforme al “despeje” trascendental, partes disjuntas cuyo aparecer es homogéneo (ya que todos los elementos de una parte tienen el mismo grado de existencia). Hemos visto, a propósito del objeto “centro del ejército persa”, este tipo de procedimiento que reagrupa las unidades militares según su capacidad de combate efectivamente manifestada. De tal modo, al máximo M correspondería la parte de A compuesta por

todos los x tales que $\mathbf{E}x = M$, o sea, los x que existen absolutamente en el aparecer de A . O corresponderán a μ todos los x de A que inexisten en su aparecer.

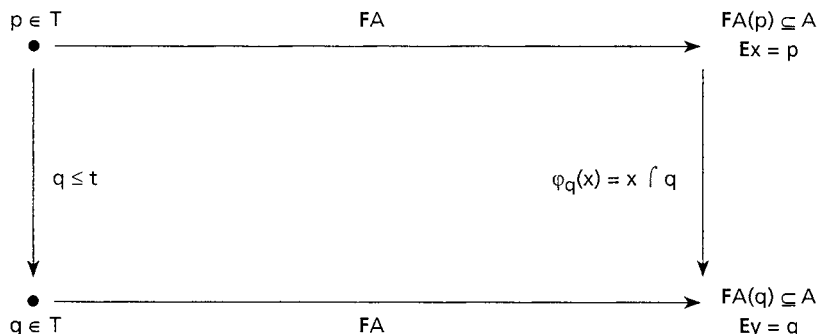
Hemos llamado a este análisis de los estratos de existencia de un objeto su funtor trascendental. El “funtor trascendental” del objeto (A, \mathbf{Id}) , anotado \mathbf{FA} , asocia a todo elemento p de T la parte de A compuesta por x tales que $\mathbf{E}x = p$. O sea:

$$\mathbf{FA}(p) = \{x / x \in A \text{ y } \mathbf{E}x = p\}$$

Se constata que la relación asegurada por \mathbf{FA} se hace de un elemento del trascendental T hacia un subconjunto de A . El funtor trascendental es el esquema de un pensamiento que se apodera analíticamente de los objetos según la estratificación existencial de su aparecer. Este pensamiento localiza al objeto (el aparecer del múltiple puro) a partir del, y en el, trascendental. Así como hemos localizado en el mundo-batalla los múltiples que aparecen en él (caballería, arqueros, etc.) a partir de su capacidad de combate.

¿Qué sucede en el caso de los valores del funtor trascendental \mathbf{FA} si $q \leq p$? ¿Cuál es la correlación entre $\mathbf{FA}(p)$ y $\mathbf{FA}(q)$? Este punto es fundamental, ya que toca al vínculo entre la relación constitutiva del trascendental (el orden) y el análisis existencial del objeto. Conciérne a la relación entre los estratos existencialmente homogéneos del objeto, vista desde la estructura de orden del trascendental.

Sea $y \in \mathbf{FA}(p)$. Por definición, esto quiere decir: $\mathbf{E}y = p$. Consideremos la localización en q del átomo prescrito por y , o sea $y \uparrow q$. Un fácil resultado técnico sobre las localizaciones, demostrado en la primera parte del apéndice bajo el nombre de lema D, dice que $\mathbf{E}(a \uparrow p) = \mathbf{E}a \cap p$. Se tiene entonces $\mathbf{E}(y \uparrow q) = \mathbf{E}y \cap q$. Pero, dado que y es del estrato existencial p , se llega finalmente a $\mathbf{E}(y \uparrow q) = p \cap q$. Ahora, si $q \leq p$, se tiene, por la resistente P.0, $p \cap q = q$. En este caso, por consiguiente, $\mathbf{E}(y \uparrow q) = q$, y entonces $(y \uparrow q) \in \mathbf{FA}(q)$. Finalmente: si $q \leq p$, todo elemento de $\mathbf{FA}(p)$ localizado en q pertenece a $\mathbf{FA}(q)$. Si planteamos $\varphi_q(y) = y \uparrow q$, tenemos el siguiente diagrama conmutativo:



Vamos a verificar que el funtor FA tiene notables propiedades. De hecho, conlleva la posibilidad de una síntesis del análisis existencial; opera aquello que, con los topólogos, podríamos llamar un *pegado* del análisis trascendental.

Para avanzar resueltamente, topologicemos aún más nuestro recorrido del trascendental. Para eso, vamos a considerar los elementos de T desde otro punto de vista que el de su estricta pertenencia a T . Vamos a captarlos en su función de síntesis, o de envoltura. Recordemos que, en las secciones 1 y 3 del libro II, hemos llamado *territorio* de p a toda parte de T cuya envoltura es p . El conjunto de los territorios de p se escribe: $\{\Theta / \Theta \subseteq T \text{ y } p = \Sigma\Theta\}$. Un territorio Θ es aquello de lo cual p es susceptible de medir sintéticamente el aparecer global.

Nuestro problema es entonces el siguiente: ¿se puede sintetizar un análisis existencial que se hace a partir de un territorio en T ? Es el momento del análisis en que remontamos, por ejemplo, de un conjunto de medidas de la capacidad de combate hacia las unidades militares que aparecen efectivamente en la batalla. Supongamos que se fija un territorio Θ para q . Sea (A, Id) un objeto y FA el funtor trascendental de ese objeto. A cada elemento q del territorio ($q \in \Theta$) corresponde un estrato existencial del objeto A , o sea $FA(q) = \{x / Ex = q\}$. Se puede decir que el funtor asocia al territorio Θ una colección de partes del objeto, colección de la que cada miembro $FA(q)$ es homogénea en cuanto al grado de aparecer (o de existencia).

Deseamos pasar analíticamente de esta colección de partes de A a una colección de elementos de A , de manera tal que sea asociada al territorio Θ una parte del objeto. Esa parte sería, de algún modo, la proyección del territorio Θ en el ser mismo del objeto, con la virtud de que cada elemento de la proyección representaría un grado de exis-

tencia. O también: dado un elemento q del territorio, deseamos seleccionar en $\mathbf{FA}(q)$ un elemento x_q de A , tal que $\mathbf{E}x_q = q$ (ó $x_q \in \mathbf{FA}(q)$). La colección de los x_q así seleccionados, cuando q recorre el territorio Θ , será una parte de A “representativa” del territorio según el análisis existencial, puesto que todos los x_q tienen grados de existencia diferentes. Es lo que hicimos cuando, al tratar según el funtor el objeto “centro del ejército persa”, elegimos un elemento “típico” de una capacidad de combate dada: más bien los carros que los elefantes, la caballería hircana que los arqueros, etcétera. Se “proyecta” también el territorio sobre el objeto.

Dado que Θ es territorio para $p(p = \Sigma\Theta)$, la proyección analítica sólo es fiel si es completada por una síntesis que se hace en torno a p , o a partir de p . Pero, ¿qué es la proyección trascendental de p ? Es el funtor \mathbf{FA} aplicado a p , o sea la parte de A , anotada $\mathbf{FA}(p)$, que reúne todos los elementos de A cuyo grado de existencia es p . Aquí, de nuevo, deseamos llevar la asociación a p (que es síntesis del territorio Θ) de una parte de A , o sea $\mathbf{FA}(p)$, a la asociación a p de un único elemento de A . Y ese elemento debe operar sintéticamente respecto de todos los x_q , que representan en A el territorio Θ .

Si resolvemos este doble problema:

— selección de los x_q que representan los elementos del territorio Θ (análisis);

— determinación de un único elemento $\varepsilon \in \mathbf{FA}(p)$ que esté en posición colectivizante respecto de los x_q (síntesis);
habremos llevado a término, realmente, el pensamiento trascendental del objeto desde un punto de vista topológico (p y sus territorios).

La idea, en cuanto a la síntesis, resulta con claridad de la inspección del diagrama precedente. En efecto, la correlación entre $\mathbf{FA}(p)$ y $\mathbf{FA}(q)$ reposa por entero en la función φ , que asocia, a $y \in \mathbf{FA}(p)$, y $\int q$. Supongamos resuelto nuestro problema analítico (o representativo): a cada elemento q de un territorio Θ se asocia un elemento x_q de $\mathbf{FA}(q)$. Nuestro problema sintético se resolverá si encontramos, en $\mathbf{FA}(p)$, un único elemento ε tal que, para cada $q \in \Theta$, y cada elemento x_q de $\mathbf{FA}(q)$ asociado a q , se tenga $\varepsilon \int q = x_q$. Dicho de otro modo, deseamos que, cuando se despeje el territorio Θ , cuando, a cada elemento q se asocie $\mathbf{FA}(q)$ y se haya seleccionado, en cada parte $\mathbf{FA}(q)$, un elemento x_q , entonces, para el elemento ε invariable, se tenga, para cada q , $\varepsilon \int q = x_q$, y que además ε sea envoltura de los x_q para el orden ontológico \leftarrow . Como resultado, ε asegura una captura integral de la unidad del múltiple en tanto ser-ahí: según la localización, puesto

que $\varepsilon \int q = x_q$; según la compatibilidad, puesto que $x_q \ddagger x_{q'}$; según el orden, puesto que $x_q < \varepsilon$.

Es decir que ε opera, en A , la recolección de los x_q , del mismo modo en que, en el trascendental, p opera la recolección del territorio Θ . Análisis y síntesis son proyectados, *via* el funtor, del trascendental en el objeto. Hemos visto que, en el mundo-batalla, el elemento “carros falcados” ocupaba la posición sintética. Era el término ε del objeto “centro del ejército persa”.

Supongamos ahora que, en el caso general, podemos, del mismo modo, resolver el problema: existe un tal ε sintético. Para $q \in \Theta$ y $q' \in \Theta$, se han seleccionado x_q y $x_{q'}$ en $\mathbf{FA}(q)$ y $\mathbf{FA}(q')$. Por definición, sabemos que:

$$\mathbf{E}x_q = q, \mathbf{E}x_{q'} = q', \varepsilon \int q = x_q, \varepsilon \int q' = x_{q'}$$

Pero entonces se tiene, utilizando un pequeño lema (el lema B) demostrado en el apéndice:

$$x_q \int \mathbf{E}x_{q'} = (\varepsilon \int q) \int q' = \varepsilon \int (q \cap q') \quad \text{lema B}$$

$$x_{q'} \int \mathbf{E}x_q = (\varepsilon \int q') \int q = \varepsilon \int (q' \cap q) \quad \text{lema B}$$

$$x_q \int \mathbf{E}x_{q'} = x_{q'} \int \mathbf{E}x_q \quad p \cap q = q \cap p$$

$$x_q \ddagger x_{q'} \text{ (} x_q \text{ y } x_{q'} \text{ son compatibles)} \quad \text{definición de } \ddagger$$

Este punto es crucial: si la síntesis de un territorio Θ por un punto p del trascendental se deja proyectar en el objeto, entonces los elementos x_q , que “representan” en el objeto el trascendental, son compatibles dos a dos.

Recordemos (proposición P.3) que una definición más algebraica de la compatibilidad es:

$$\mathbf{E}x_q \cap \mathbf{E}x_{q'} = \mathbf{Id}(x_q, x_{q'})$$

Lo cual quiere decir que el grado de existencia “común” a x_q y a $x_{q'}$, es decir, su existencia “común” máxima (la conjunción entre $\mathbf{E}x_q$ y $\mathbf{E}x_{q'}$), no podría exceder la medida de su diferencia. Ser compatible significa: los dos elementos coexisten tanto –y no más– como difieren. Es sólo bajo esta condición de compatibilidad que podemos espe-

rar resolver completamente el problema de la proyección trascendental, o consumir el retorno sobre el ser puro de la capacidad sintética del trascendental. Así como habíamos observado que el valor sintético del elemento “carros falcados” suponía una regla de compatibilidad: la que implicaba el plan de batalla de Darío.

Reformulemos ahora nuestra cuestión.

Sea Θ un territorio para p . Llamaremos “representación proyectiva” de Θ a la asociación, a todo elemento $q \in \Theta$, de un elemento x_q de $FA(q)$ (o sea, de un elemento x_q de A tal que $Ex_q = q$). Diremos que una representación proyectiva es “coherente” si, para todo par $q \in \Theta$ y $q' \in \Theta$, se tiene $x_q \ddot{\neq} x_{q'}$ (x_q y $x_{q'}$ son compatibles).

Preguntamos si, en tales condiciones, es posible encontrar en $FA(p)$ un único elemento ε (o sea, $E\varepsilon = p$) que esté en posición sintética para una representación coherente dada. Eso quiere decir que, para todo $q \in \Theta$, la localización de ε en q es x_q , o sea $\varepsilon \int q = x_q$, y que ε es envoltura de los x_q (para \triangleleft) como p es envoltura de los $q \in \Theta$ (para \leq).

La respuesta es positiva. La proposición que sigue es una suerte de recapitulación de todos nuestros esfuerzos, y su significación filosófica, que este escolio no hace más que esbozar, es poco más o menos inagotable. Ella libra la forma completa de la constitución onto-lógica de los mundos.

Forma completa de la onto-logía de los mundos

Sea A un conjunto que subtiende ontológicamente un objeto (A , **Id**) en un mundo m cuyo trascendental es T . Se anota FA al funtor trascendental de A , que asocia a todo elemento p de T el subconjunto de A compuesto por todos los elementos de A cuyo grado de existencia es p , o sea $FA(p) = \{x / x \in A \text{ y } Ex = p\}$. Se llama territorio de p , y se escribe Θ , a todo subconjunto de T cuya envoltura es p , o sea $p = \Sigma\Theta$. Se llama, en fin, representación proyectiva coherente de Θ a la asociación, a todo elemento q de Θ , de un elemento de $FA(q)$, o sea x_q (se tiene evidentemente $Ex_q = q$), que posee la propiedad siguiente: para $q \in \Theta$ y $q' \in \Theta$, los elementos de $FA(q)$ y $FA(q')$ correspondientes, x_q y $x_{q'}$, son compatibles entre ellos, o sea $x_q \ddot{\neq} x_{q'}$. Bajo estas condiciones, existe siempre uno y sólo un elemento ε de $FA(p)$ –siendo p la envoltura de Θ – que es tal que, para todo $q \in \Theta$, la localización de ε en q es uniformemente igual al elemento x_q de la representación coherente, o sea $\varepsilon \int q = x_q$. Ese elemento ε es la síntesis real del subconjunto constituido por los x_q , en el sentido en que es su envoltura para la relación de orden onto-lógica anotada \triangleleft .

Supongamos que existe una proyección coherente de un territorio Θ para p , y llamemos a esta proyección P . Como los elementos de P (los x_q que corresponden a los elementos q de Θ) son compatibles dos a dos (definición de la coherencia), existe una envoltura ε de P para la relación \prec , tal como lo hemos establecido en la proposición P.7.

1) Mostramos, para comenzar, que $E\varepsilon = p$, y que, entonces, como se requiere, $\varepsilon \in \mathbf{FA}(p)$.

Hemos visto anteriormente (es el contenido del lema $e(\Psi)$) que $E\varepsilon = \sum\{\mathbf{E}x_q / x_q \in P\}$. Pero la definición de una representación proyectiva impone $\mathbf{E}x_q = q$. Por lo tanto, $E\varepsilon = \sum\{q / x_q \in P\}$. Y como a cada $q \in \Theta$ le corresponde de hecho uno y sólo un x_q , y si $q \neq q'$, se tiene $x_q \neq x_{q'}$, en definitiva $E\varepsilon = \sum\{q / q \in \Theta\}$. Pero, dado que se supone que p tiene a Θ por territorio, se tiene $\sum\{q / q \in \Theta\} = p$. Y entonces, al final del recorrido, $E\varepsilon = p$.

2) Mostramos luego que, para todo $q \in \Theta$, $\varepsilon \int q = x_q$.

Dado que ε es envoltura de P , para todo $x_q \in P$, se tiene $x_q \prec \varepsilon$. Pero la definición topológica de \prec impone entonces $x_q = \varepsilon \int \mathbf{E}x_q$, y como $\mathbf{E}x_q = q$ (puesto que $x_q \in \mathbf{FA}(q)$), se obtiene, finalmente, $\varepsilon \int q = x_q$.

Existe entonces, precisamente, un único elemento ε , tal que $E\varepsilon = p$, cuya localización q es, para todo q , idéntica al elemento seleccionado x_q , y eso, sea cual fuere la selección, con tal de que los elementos seleccionados sean compatibles dos a dos. O también, toda representación proyectiva coherente de un territorio trascendental Θ es sintetizada en el múltiple puro subyacente a la aparición del objeto por un elemento único, cuyo grado de existencia es igual al elemento trascendental p cuyo territorio es Θ . Los matemáticos, esos ontólogos inconscientes, dirán que el funtor trascendental \mathbf{FA} es un “haz”.

El ser del objeto es interiormente organizado, a partir del análisis existencial, por síntesis que corresponden a las envolturas trascendentales (a los territorios). Lo cual se puede decir también: existe, del trascendental hacia las multiplicidades puras cuyo ser-ahí él regla, esa correlación inteligible que es un haz. Y por ende hay, si se considera el mundo por entero, una categoría de todos los haces que van del trascendental T hacia todos los objetos de tipo (A, \mathbf{Id}) que están ahí en el mundo. Esta es una de las estructuras matemáticas más notables de las que salieron a la luz en los años cincuenta y sesenta. La estructura se llama “topos de Grothendieck”. Un mundo, como sitio del ser-ahí, es un topos de Grothendieck.

Notas de traducción

1. La traducción del primer eslogan es literal [*“Áne, ananas, anarchiste!”*]. Traducimos el segundo [*“Pot-pot, pot-post, popo – postier!”*], formado a partir del término *postier* [“empleado de correo”], por un juego similar a partir del término “correo”.

2. En francés, *l'in-quiétude* et *l'un-qui-étudie* son expresiones parónimas; de allí el juego de lenguaje que se abre a partir de *l'inquiet* [“el inquieto”].

3. En el original: *L'un paraît pour autant qu'il est l'un de ce qui, dans l'apparaître, par-est*. Tanto en francés como en español, una de las acepciones de *paraître* [“parecer”] es *apparaître* [“aparecer”]. El juego de homofonía entre la forma conjugada del verbo, *paraît*, y la expresión *par-est* es intraducible en nuestra lengua.

4. El término *fixion*, vertido clásicamente como “fixión”, es un neologismo lacaniano que condensa los sustantivos *fiction* y *fixation*. Es, por lo tanto, una “ficción-fijación”.

5. En el original, *les états qui le déploient, ou le déplient*. Tanto el primer verbo francés [*déployer*] como el segundo [*déplier*] pueden ser vertidos por “desplegar”, con diferentes sentidos restringidos: *déployer* equivale a “desplegar” en sus acepciones de “mostrar”, “desarrollar” o “manifestar” (acepción aquí elegida para marcar la diferencia entre ambos verbos), mientras que *déplier* significa desplegar o desdoblar algo que está plegado (pliegues o pliegos).

6. Una “perogullada” (o una verdad de Pero Grullo, o de Perogrullo) es, en francés, *une lapalissade*, y el “ejemplo canónico” citado aquí por Alain Badiou es el que le dio origen al término. Jacques II de Chabannes, señor de La Palice, mariscal de François I, combatió valientemente en el sitio de Pavía (1525), donde encontró la muerte, y sus soldados, para ilustrar el coraje que había desplegado en la batalla, escribieron una canción, una de cuyas estrofas se cerraba con los dos versos citados: *Un quart d'heure avant sa mort, / il était encore en vie* [“Un cuarto de hora antes de morir, / todavía estaba vivo”]. Si bien los versos originales no eran exactamente estos (las diferencias de escritura del antiguo francés provocaron errores de lectura), tal es la forma en la que sobrevivió la frase hoy “canónica”.

LIBRO IV

Gran Lógica, 3.
La relación

Introducción

Este libro concluye la Gran Lógica y, por ende, lo que se puede llamar la parte analítica de *Lógicas de los mundos*. Por “analítica” hay que entender que el estudio sólo se refiere a las leyes trascendentales del ser-ahí, tal como es propio de su ser aparecer, o manifestarse. Ella reserva el problema de un cambio verdadero, o sea la posibilidad, no sólo de una localización mundana de las multiplicidades, sino también de una ruptura, de una discontinuidad en el protocolo de la aparición de los entes (o de su existencia).

La analítica puede también definirse como la teoría de los mundos, la puesta al día de las leyes más abstractas de lo que constituye un mundo en tanto forma general del aparecer. Completa la matemática del ser-múltiple con la lógica del ser-ahí. También se puede concluir, entonces, que la analítica no es otra cosa que la *exposición* de la lógica de los mundos. Por lo cual, aunque le proporciona el dominio objetivo de su surgimiento, no puede elevarse todavía hasta la comprensión de los términos que singularizan la dialéctica materialista: las verdades como excepciones y los sujetos como formas activas de esas excepciones. De allí que la Gran Lógica se sitúe, precisamente, entre la teoría formal del sujeto (la metafísica) y su teoría material: la intelección de los cuerpos (la física).

La exposición de las leyes objetivas de un mundo cualquiera desplegó, en un primer tiempo, las operaciones que hacen posible que una multiplicidad llegue a ser-ahí, o esté constreñida a aparecer. Esa es la lógica trascendental propiamente dicha. Luego, hemos construido el concepto de aquello que adviene como existente en condiciones trascendentales. Ese es el concepto de objeto, en tanto que designa la conjunción onto-lógica: su soporte de ser (onto-) es una multiplicidad; su aparecer, su lógica mundana (-lógica) es un valor de inten-

sidad de aparición, o valor de existencia. Finalmente, la analítica del objeto, en las sutilezas de su composición atómica, equivale a cuatro enunciados:

— Aquello que existe en un mundo es un múltiple puro.

— Que un múltiple exista no es más que la indexación contingente de ese múltiple sobre un trascendental. Por lo tanto, la existencia no es.

— Sin embargo, el hecho de tener que existir (o aparecer) afecta retroactivamente al ser de una consistencia nueva, distinta de su propia diseminación múltiple.

— Así, el no-ser de la existencia hace que el ser sea de otro modo que según su ser. Es, precisamente, el ser de un objeto.

El objeto agota la dialéctica del ser y de la existencia, que es también la del ser y del aparecer, o la del ser-ahí, o, en fin, la de la multiplicidad extensiva, o matemática, y de la multiplicidad intensiva, o lógica. Para concluir la construcción del concepto de “mundo”, sólo nos resta pensar lo que se da “entre” los objetos. Es el problema de la coexistencia, en un mismo mundo (o según el mismo trascendental), de una colección de objetos.

Este problema tiene un aspecto propiamente ontológico, o puramente extensivo: ¿“cuántos” objetos hay en un mundo? ¿Cuál es el tipo de ser, o sea el tipo de multiplicidad, de los entes que coaparecen en un mundo? Esta cuestión obsesiona a la filosofía desde sus primeros tanteos cosmológicos. Parece que los antiguos atomistas, entre Demócrito y Lucrecio, hubieran entrevisto la posibilidad de una pluralidad infinita de mundos. Tal vez, incluso, bajo el nombre de “vacío”, afectaron de infinito el “fondo” del ser-ahí. Está claro, en cambio, que la disposición del mundo es, para Aristóteles, esencialmente finita. ¿Se puede decidir, en cuanto a la extensión del mundo, entre lo finito y lo infinito? El problema está también en el corazón de la dialéctica kantiana, que lo resuelve en el sentido de la indecidibilidad: nada permite al entendimiento elegir entre la tesis de una finitud esencial del mundo y la antítesis de su infinidad en el tiempo y en el espacio. Se verá que rechazamos la tesis crítica de la indecidibilidad. Proponemos una demostración, no sólo de la infinidad de todo mundo, sino también del tipo de esa infinidad: el cardinal de un mundo es un cardinal inaccesible.

El otro aspecto del problema de la coexistencia de los objetos es trascendental, o lógico: ¿qué son los objetos unos para otros? O también: ¿qué es una relación? La investigación sigue una línea prudente,

más bien restrictiva. Dado que la lógica de los objetos no es más que legislación del aparecer, no se podría admitir, en efecto, que hubiera una potencia de ser de las relaciones entre objetos. La definición de una relación debe estar bajo la estricta dependencia de la de los objetos, y no a la inversa. En este punto, estamos de acuerdo con Wittgenstein, quien, habiendo definido “el estado” como una “vinculación de objetos”, plantea que “si la cosa puede presentarse en el marco del estado, es preciso que la posibilidad del estado ya esté implicada en la cosa”. Dicho en otros términos, si un objeto se vincula a otros, esa vinculación está, si no implicada, en todo caso normada por los objetos. Se verá que, para tener un concepto claro de la relación, basta con especificar su dependencia de los objetos: una relación es un vínculo entre multiplicidades objetivas –una función– que no crea nada, ni en el orden de las intensidades de existencia ni en el orden de las localizaciones atómicas, que no esté prescrito ya por el régimen de aparición de esas multiplicidades (por los objetos de los que ellas son el soporte de ser). A partir de lo cual se plantea la cuestión de la universalidad de una relación. Se dirá que una relación está universalmente expuesta en un mundo si es claramente “visible”, en un sentido que será precisado, desde el interior de ese mundo.

Volvemos a encontrar aquí un clásico problema platónico. La parte universal de un objeto sensible es su participación en la Idea. Yo lo traduzco: la parte ontológica de un objeto es la multiplicidad pura, matemáticamente pensable, que le es subyacente. Sin embargo: ¿qué puede ser, justamente, la universalidad de una relación? Tal es la cuestión que Platón trata en *El sofista*, cuestión que se le impone desde que el personaje del sofista es identificado como el maestro de las relaciones inexactas.

Nosotros, modernos, estamos en general, incluso bajo la forma del relativismo del lenguaje, bajo la ley de la respuesta kantiana. Esa respuesta se orienta hacia la universalidad como constitución subjetiva de la experiencia (lo trascendental en el sentido del idealismo crítico). O, para los “posmodernos”, hacia la negación de toda universalidad en provecho de la libre competencia de los aparatos productores de sentido, especialmente los aparatos “culturales”. Evidentemente, esa respuesta kantiana y sus avatares no pueden satisfacernos a nosotros, platónicos. Ni lo trascendental es subjetivo, ni es por sí mismo universal (hay muchos mundos, muchos trascendentales). En cuanto a invalidar lo universal en provecho de la paridad democrática de los juegos de lenguaje, ni hablar de eso.

La solución de Platón es admitir la existencia, en tanto “géneros supremos”, de Ideas cuyo contenido inteligible es relacional, como la Idea de lo Mismo o la Idea de lo Otro. Esta solución es fecunda. Nos ha servido de guía para exhibir los grandes operadores de toda evaluación trascendental del ser-ahí (la conjunción, la envoltura, etcétera). Pero, cuando se trata de las relaciones entre objetos, o relaciones intramundanas, no podemos fundar su universalidad en un lugar que no sea el mundo en el que aparecen los objetos vinculados por esas relaciones. No hay “géneros supremos” que garanticen, en una suerte de Mundo de los mundos, la universalidad de una relación mundana. Hay, sin embargo, una salida: despejar las condiciones formales a las que debe obedecer una relación para que se la considere como universalmente establecida en un mundo determinado. Metafóricamente, para eso basta con que exista un punto privilegiado del mundo desde el cual esa relación sea observable, punto tal que a su vez sea observable como el que hace visible la relación desde todo otro punto supuesto desde el cual se observaría también esa relación. Dicho en otros términos, una relación es universal si su visibilidad intramundana es, a su vez, visible. Es imposible entonces, en efecto, dudar de su existencia. Es, en la extensión entera del mundo, una relación *para todos*.

Estos datos permiten establecer lo que constituye uno de los resultados más asombrosos de la analítica de los mundos. Se demuestra, efectivamente, que toda relación es universal. Más precisamente, se demuestra que la infinidad de un mundo (característica ontológica) acarrea la universalidad de las relaciones (característica lógica). La ley extensiva del ser múltiple subsume la forma lógica de las relaciones. Le queda al ser la última palabra. Le quedaba ya en el nivel de la lógica atómica cuando, bajo el nombre de “postulado del materialismo”, afirmamos que todo átomo es real. Por eso se le acuerda a la universalidad de las relaciones –que no es, por su parte, un postulado, sino una consecuencia– el estatuto de “segunda tesis constitutiva del materialismo”.

El movimiento del pensamiento, en este libro, culmina con la identificación, en todo objeto, de una huella elemental de la contingencia del ser-ahí. Es la teoría del inexistente propio de un objeto: hay un elemento del múltiple subyacente a todo objeto cuyo valor de existencia en el mundo es nulo. Su conexión con lo que precede es que toda relación entre objetos vincula al inexistente de uno con el inexistente del otro. Las relaciones, que son conservadoras de la existencia, también lo son de la inexistencia. Veremos, en el libro V, que el punto del inexistente es medida de lo que puede ocurrirle a un mundo.

SECCIÓN 1

Mundos y relaciones

1. La doble determinación de un mundo: ontología y lógica

El 24 de julio de 1534, Jacques Cartier planta una cruz allí donde se establecerá, más tarde, la pequeña ciudad de Gaspé, en el extremo este de Quebec. Lo hace como mandatario, o reemplazante, del rey Francisco I. Se trata, evidentemente, de una toma de posesión, ¿pero de qué? Se impone decir que es de un mundo, tanto más cuanto que Cartier, aislado, perdido, creyendo haber navegado hacia las riberas de Asia, no conoce casi nada de él. Cuatrocientos cuarenta y dos años más tarde, se ve la victoria en las elecciones provinciales de Canadá de un partido que tomó el nombre del mundo que Cartier abrió –y cerró– con un signo esencial. Es efectivamente René Levesque, jefe del “Partido Quebequés” –el PQ–, quien deviene Primer Ministro. Y, cuatro años más tarde todavía, en 1980, su gobierno le pide a los habitantes de Quebec que le den el poder de negociar con la autoridad federal canadiense la “soberanía” de Quebec. Dichos habitantes, ¿se consideran todos como “quebequenses” en el sentido en que lo entiende el PQ, es decir, como los constituyentes atómicos de entidades que forman parte, todas, de un mismo mundo, el que Cartier abrió-cerró en tanto espacio francófono y católico? Allí reside toda la cuestión. De hecho, una neta mayoría, en 1980, vota “no”. El pedido de que Quebec reciba la dignidad estatal del mundo que él declara ser es rechazado en nombre de otro mundo, ya validado por su parte, y que es la federación canadiense con mayoría anglófona.

No obstante, la “mundanización” simbólica de Quebec tiene ya una larga historia, desde la sangrienta revuelta de 1837 (el Partido patriota de Pamineau contra los ingleses) hasta los motines contra la Primera Guerra Mundial, desde la admisión de la lengua francesa en ciertos

documentos oficiales (1848) hasta la ley de 1977 que hace del francés la única lengua oficial de Quebec, desde el terrorismo del Frente de Liberación de Quebec (asesinato del ministro Pierre Laporte en 1970) hasta el resultado indeciso del referéndum de 1995 (la independencia sólo es rechazada por el 50,6 % de los votantes). Hay que convenir en que el pensamiento de esta historia atormentada es el de un devenir-mundo, o el de un mundo-en-devenir. Bajo este nombre, Quebec, ya se la llame, por otra parte, “provincia” o “nación”, sigue siendo una figura compleja y cambiante, cuya consistencia interna autoriza que se la considere como un mundo.

¿Cuáles son, entonces, los criterios de esta identificación? La fenomenología objetiva distingue de inmediato dos tipos de criterios.

1) Hay determinaciones intrínsecas. En el caso del mundo “Quebec”, el uso mayoritario (hoy en día, más del 80 %) de la lengua francesa, la unidad territorial, la estadística poblacional (siete millones y medio de habitantes, un poco más de 8 % de anglófonos, etc.), la extrema exigüidad de la zona poblada (90 % de habitantes en un 2 % del territorio), la dimensión fluvial de esa zona (reunida en su totalidad en torno del San Lorenzo) y una infinidad posible de otros predicados.

2) Hay redes de relaciones. En el caso del mundo “Quebec”, ante todo, el antagonismo, de larga data, entre la concentración anglófona de los poderes, tanto económicos como políticos y culturales, y la masa francófona, ampliamente proletaria. Pero también, como por debajo de esta contradicción principal, el problema neocolonial del estatuto de los ocupantes primitivos, los “indios”, a los que Cartier llamó así porque imaginaba haber llegado a la India. Problema que la lengua también manifiesta, puesto que a los nombres de las ciudades surgidas del asentamiento colonial francés (Sagnunay, Quebec, Trois-Rivières, La Malboire...), que revelan su siglo XVII provincial, se oponen los nombres que provienen de lenguas indígenas, tanto los de las aldeas del gran Norte, Kuujjuak, o Ivajivik, como los de las aldeas del Este cuando, más allá de Baie-Corneau y de Sept-Îles, llega Natasquan.

Digamos que esas relaciones (anglofrancesas y franco-anglo-“indias”) constituyen una parte significativa de la regulación trascendental de lo que es ser “de Quebec”. También son ellas las que le dieron su tono singular, ya desde el siglo XVII, a los enfrentamientos anglofranceses, puesto que cada uno de los campos intentó reclutar a su servicio tal o cual pueblo “indio”: hurones del lado francés, iroqueses del lado inglés.

A grandes rasgos, se dirá que hay “mundo” en la medida en que se puede identificar una configuración de los entes-múltiples que aparecen “ahí” y de las relaciones, trascendentalmente regladas, entre esos entes. Un mundo es asignable ontológicamente por lo que aparece, y, lógicamente, por las relaciones entre aparecientes.

Se objetará que, después de todo, esa doble determinación es la del ser-ahí en general. ¿Qué más hace falta para que se pueda identificar un mundo? La objeción es pertinente y hay que retomar el análisis desde más lejos.

Hemos propuesto, en la sección I del libro II, una definición formal de lo que es un mundo para una relación. La idea central es muy simple: si un objeto es del mundo y otro objeto sostiene con el primero la relación considerada, entonces ese otro objeto es también del mundo. Se podría decir, por ejemplo, que, con respecto a la relación entre un individuo y una pareja, designada por “ser un hijo de esa pareja”, Quebec es un mundo, en la medida en que el individuo será quebequense como sus padres. Aquí, “relación” no tiene un nexo particular con el trascendental, por una razón muy simple: no tenemos todavía ninguna idea de lo que es una relación entre objetos, si se toma “objeto” en su sentido más estricto, o sea un ente-múltiple y su indexación trascendental. En realidad, debemos pensar dos tipos de relaciones para asegurar la inteligibilidad de lo que es un mundo:

a) las relaciones (u operaciones) constitutivas de la teoría de lo múltiple puro, o teoría del ser-en-tanto-ser; en efecto, todo mundo se construye a partir de entes-múltiples, y es importante saber en qué condiciones esos entes-múltiples están globalmente expuestos a constituir el ser de un mundo;

b) las relaciones entre aparecientes del mismo mundo, lo cual quiere decir las relaciones entre objetos.

Consideremos, por ejemplo, “nuestra” galaxia (aquella a la que pertenecen el Sol y su sistema de planetas). ¿Bajo qué exigencias relacionales se puede considerar que esta espiral celeste de 100.000 años luz de diámetro (un millardo de millardos de kilómetros) es un mundo? No olvidemos que, después de todo, esta unidad de existencia, por más considerable que pueda ser, numéricamente, con sus por lo menos cien millardos de estrellas, no deja de ser una pequeña región del “superenjambre local”, que a su vez subsume —¡poesía de lo ilimitado!— los tres enjambres de Virgo, como los de Copa, los de Leo y los de los Perros de Caza.

Las condiciones de consistencia de la galaxia como mundo son, evidentemente, de dos órdenes:

— Se puede asignar de manera clara una estrella dada a esta galaxia y no a otra. Así, la estrella más cercana al Sol, Próxima de Centauro, es ciertamente del mismo mundo que el Sol. De manera general, se describen las figuras múltiples que componen esta galaxia: millardos de estrellas —las más viejas hacia el centro, las más jóvenes en los brazos espiralados—, un halo de gas y de polvo, otros constituyentes dispersos. Se trata aquí de una enumeración rudimentaria, ligada a la composición-múltiple de la galaxia. Esta enumeración se orienta, en particular, hacia un reparto de las masas (70 % para las estrellas, 30 % para el resto, etcétera).

— Se pueden pensar las relaciones, internas al aparecer galáctico, que vinculan entre sí a los objetos (estrellas de todos los tipos, nubes de gas, planetas...) asignados trascendentalmente a desplegarse ahí, en esa galaxia. Y esas relaciones componen cierto tipo de diferenciación y de consistencia del mundo considerado. Así, la galaxia tiene un centro (el bulbo, más espeso que el resto del disco, y sede de movimientos muy complejos de expansión de los gases) y brazos, con nominaciones agraciadas, como el brazo espiral mayor, llamado de Sagitario, el brazo interno del Cisne, o el brazo externo de Perseo. El conjunto del disco, bulbo y brazos, gira en torno al centro, según los principios de la rotación diferencial (la velocidad de rotación depende de la distancia con el centro). A partir de esas diferenciaciones relativas se puede, por ejemplo, dar razón de que el Sol, y “nosotros” con él, damos la vuelta completa de la galaxia, o sea la vuelta de “nuestro” mundo, en algo así como 240 millones de años.

Se ve que debemos orientar nuestra exposición conceptual acerca de qué es un mundo a partir de dos preguntas. En primer lugar, ¿en qué marco operatorio situar la enumeración ontológica de los entes-múltiples convocados a aparecer en un mundo determinado? En segundo lugar, ¿qué es exactamente una relación entre objetos? ¿Qué es, en suma, el aparecer de una vinculación en el aparecer?

2. Todo mundo es infinito, y su tipo de infinidad es lo inaccesible

El enunciado “la medida ontológica de un mundo cualquiera es un infinito de tipo inaccesible” sólo se comprenderá claramente y se demostrará en la exposición formal. No obstante, la fenomenología

objetiva puede aclarar de qué se trata. Consideremos a Quebec, asumido provisoriamente como mundo, y supongamos que disponemos de una colección identificable de entes-múltiples que participan en la composición de ese mundo, por ejemplo, las ciudades de Montreal, de Trois-Rivières y de Gaspé. Parece claro que los barrios que componen esas ciudades también forman parte del mundo-Quebec, lo cual se enunciará: los elementos de un ente-múltiple ontológicamente subyacente a un mundo son también, a su vez, ontológicamente subyacentes a ese mundo. Suponiendo que una calle de Montreal sea, en su mayoría, anglófona, no por ello dejará de ser una calle (anglófona) de Quebec. Del mismo modo, si se piensa que la galaxia, constituida como un mundo, se compone en lo esencial de estrellas —o sea, de centrales nucleares que queman hidrógeno para producir helio—, habrá que admitir, sin embargo, que los satélites de las estrellas, los planetas “fríos”, como nuestra Tierra, forman parte también del ser múltiple de ese mundo. Esta propiedad tiene un nombre científico: un mundo es transitivo, en el sentido en que un elemento de un mundo es aún de ese mundo. Mejor, incluso: dado un ente-múltiple de un mundo, la colección constituida por los elementos de sus elementos es también un elemento de ese mundo. Se lo ve si se considera, por ejemplo, al conjunto de todos los habitantes de todas las ciudades de Quebec, que es el elemento “población urbana” de Quebec. O todos los elementos de todos los “sistemas estelares” (estrellas, planetas, asteroides, cometas, gases cautivos...) que componen la galaxia. Los elementos disponen en cuadros la composición galáctica: estrellas de población I o II, gigantes rojas, enanas blancas o marrones, agujeros negros, estrellas de neutrones, planetas gaseosos, nubes de gas de las nebulosas, etcétera. Ese cuadro nombra la diversidad del mundo como tal y registra que esa diversidad, sea cual fuere el mundo, le pertenece. Dicho en otros términos, si usted disemina un componente (ontológico) de un mundo examinando los elementos de sus elementos, el resultado de esa diseminación, contado por uno (reunido en su ser múltiple), es aún un componente del mismo mundo. Tal es la primera propiedad fundamental en cuanto a la extensión operatoria de un mundo pensado en su ser: un mundo inmanentiza la diseminación de lo que lo compone. El mundo no tiene un “por debajo” que le sería exterior, una suerte de materia premundana. Sólo es mundo en la medida en que lo que compone su composición está en su composición.

Pero un mundo no tiene tampoco un “por encima” heterogéneo.

Porque, si usted pone juntas todas las partes de un momento temporal de Quebec, por más heteróclita que pueda ser esa reunión —indios, Partido quebequés, nieves, anglófonos, perros de trineo, centrales hidroeléctricas, jarabe de arce, exposición universal de Montreal...—, ella significa un corte en lo que es el estado completo de Quebec y, a tal título, forma parte, evidentemente, del mundo “Quebec”. De manera idéntica, las partes del sistema solar, incluyendo la atracción de la Luna creadora de las mareas, o la incesante descomposición natural de millones de cadáveres de seres vivos, o las complicaciones inauditas del sistema de los anillos de Saturno, constituyen, reunidas, un estado local (e infinito) de la galaxia, registrable, como tal, en el mundo que es esa galaxia. Dicho en otros términos, si usted totaliza las partes de un componente (ontológico) de un mundo, contando por uno el sistema de esas partes, obtiene una entidad del mismo mundo. Tal es la segunda propiedad fundamental en cuanto a la extensión operatoria de un mundo pensado en su ser: un mundo imanentiza toda totalización local de las partes de lo que lo compone. Su estado (la cuenta por uno de los subconjuntos de los entes que están ahí) está, a su vez, en el mundo, y no trasciende a ese mundo. Así como no hay materia informe última, no hay principio del estado de las cosas.

Ni materia (por debajo), ni principio (por encima), un mundo absorbe todas las multiplicidades de las que es inteligible que le son interiores.

La observación esencial es, entonces, que esta propiedad exige la infinidad actual de todo mundo. En efecto, si un mundo fuera finito, se seguiría, primero, que todos los entes que entran en su composición serían, ellos mismos, finitos. Porque, si uno de ellos tuviera una infinidad de elementos, como esos elementos son también elementos del mundo, el mundo tendría que ser infinito. Usted puede decir, por ejemplo: el Quebec urbano es un mundo finito, puesto que se compone de, pongamos por caso, una decena de ciudades significativas. Pero, entonces, ninguna de esas ciudades puede tener una población infinita (sea cual fuere el sentido concreto de esta expresión), puesto que, en virtud de la interioridad al mundo de toda diseminación, los habitantes de las ciudades son también elementos del mundo-Quebec.

Supongamos que el mundo sólo contiene, en la escena del aparecer, un número finito de aparecientes (pudiendo ese número, por supuesto, ser muy grande, por ejemplo, cien millardos de estrellas en el caso de una galaxia). Elijamos ahora uno de los entes-múltiples del mundo que tienen el número más grande de elementos. Llamemos a

ese elemento “Betelgeuse”, en referencia a la estrella gigante de ese nombre, que es 1.600 veces más grande que el Sol. Betelgeuse, claro está, no puede tener más elementos que el mundo, tal como lo muestra el razonamiento del párrafo precedente. Es solamente el ente finito más grande del mundo. Pero la segunda propiedad de los mundos nos prohíbe quedarnos aquí. Esa propiedad dice que el conjunto de las partes de Betelgeuse es aún un elemento del mundo. Ahora bien —es un teorema fundamental de Cantor—, el conjunto de las partes de Betelgeuse es “más numeroso” que la misma Betelgeuse. De allí una contradicción: Betelgeuse no es, como se suponía, uno de los entes más grandes del mundo (supuesto finito).

Es bastante fácil intuir que una colección finita tiene más partes que elementos. Si una pareja quebequense tiene cuatro hijos (todos quebequenses, entonces), supongamos Luc, Mathieu, Marc et Jean, usted verá sin dificultades que Luc-et-Mathieu, Luc-et-Jean, Luc-et-Marc, Mathieu-et-Marc, Mathieu-et-Jean, Marc-et-Jean son ya seis subconjuntos diferentes del *quatuor* infantil. Cuando usted pasa de un múltiple a sus partes, aumenta el número. Y si se queda en el mismo mundo, eso quiere decir, evidentemente, que ningún ente de ese mundo tiene un número máximo de elementos. Lo cual prohíbe, finalmente, que el mundo mismo sea finito. Porque, al tomar las partes de Betelgeuse, luego las partes de esas partes, y así sucesivamente, usted crea una sucesión ascendente de números que sobrepasará, forzosamente, el número (finito) asignado al mundo. Lo cual es imposible, puesto que toda composición de un ente del mundo es del mundo.

El principio “ni sub-sistencia, ni trascendencia” culmina necesariamente en la necesidad de que todo mundo sea ontológicamente infinito. Por cierto, hay cien millardos de estrellas en la galaxia, siete millones y medio de habitantes en Quebec, y esos números, aunque respetables, son finitos. Eso quiere decir solamente que, en la medida en que se los considere como mundos ontológicamente desplegados y trascendentalmente diferenciados, la galaxia y Quebec no se reducen en modo alguno a sus estrellas o a sus habitantes. Eso es lo que la sola consideración, en el caso de la primera, de su legislación subatómica desde el Big-Bang (o desde la formación de las galaxias, un millardo de años más tarde), y en el caso del segundo, de su historia atormentada pre- y poscolonial, basta para indicar.

Este infinito no es un infinito cualquiera. Es de tipo inaccesible en el sentido siguiente: usted no construye su concepto por ninguna de las operaciones de la ontología tales como se las puede volver a des-

plegar en el mundo. Dicho en otros términos, este infinito no resulta ni de la diseminación ni de la totalización de las partes de una cantidad inferior; dado que los resultados de las operaciones por debajo (materia elemental diseminada) y por encima (estado de los subconjuntos) siguen siendo inmanentes al mundo, no pueden alcanzar —o construir— el grado de infinidad de ese mundo. La extensión de un mundo permanece inaccesible para las operaciones que abren y hacen resplandecer su ser múltiple. Como el Absoluto hegeliano, un mundo es el despliegue de su propia infinidad. Pero, contrariamente a ese Absoluto, no puede construir en interioridad la medida, o el concepto, del infinito que él es.

Esta imposibilidad es la que asegura que un mundo está clausurado, sin ser por eso representable, desde el interior de la escena de aparición que él constituye, como un Todo. Un mundo está clausurado para las operaciones que despliegan el ser-en-tanto-ser de lo que en él aparece: transitividad, diseminación, totalización de las partes. De tal suerte que, desde el interior del mundo, si aplico a los entes-múltiples que están en él trascendentalmente indexados las leyes de construcción expansiva de lo múltiple, no salgo jamás del mundo. Pero el mundo no es tampoco, para quien existe en ese mundo, o para quien posee en él una identidad consigo mismo no nula, totalizable, puesto que el “número del mundo” —su tipo de infinidad, y por ende él mismo, pensado en su ser múltiple— permanece inaccesible para las operaciones de la ontología. En este sentido, un mundo permanece globalmente abierto para toda figura local de su composición inmanente. Con buenas razones, al mirar el cielo nocturno, el hombre, ese residente de la galaxia siempre dispuesto a sobreestimar su propia existencia, ve en todas las direcciones la apertura ilimitada de su mundo. Pero también con buenas razones, instruido por su ciencia, en la que la ontología propiamente dicha —la matemática— está implicada, puede decir, pero no realmente ver, que la Vía Láctea es la galaxia aprehendida desde su zona, y que entre las constelaciones figuran, como huellas primero indiferenciables, destellos de algunos otros mundos. Esta propiedad paradójica de la ontología de los mundos —su clausura operatoria, su apertura inmanente— es propiamente el concepto de su infinidad. La recapitularemos diciendo: todo mundo está afectado de una clausura inaccesible.

3. ¿Qué es una relación entre objetos?

Una relación, en el aparecer, está necesariamente subordinada a la intensidad trascendental de los aparecientes vinculados por ella. El ser-ahí –y no la relación– constituye el ser del aparecer. Esto es lo que podría llamarse el axioma de las relaciones. Decimos “axioma” porque hay una evidencia intuitiva, o fenomenológica, de su contenido: el ser de la relación proviene de lo que ella vincula. Entonces, la formulación más rigurosa del axioma podría ser: una relación no crea ni existencia ni diferencia. Recordemos que un objeto, unidad de cuenta del aparecer, es la pareja de un ente-múltiple y su indexación trascendental, o función de aparecer, en un mundo determinado. Se llamará entonces “relación” entre dos objetos de un mundo dado a toda función de los elementos de uno hacia los elementos del otro, función tal que conserva las existencias y mantiene o acrecienta las identidades (o sea, mantiene o disminuye las diferencias).

Tomemos un ejemplo en el Quebec contemporáneo. Consideremos como objetos de ese mundo, por una parte, lo que subsiste de la comunidad indígena de los mohawks, por otra, la administración gubernamental en sus diferentes niveles. En 1990, la “crisis de Oka” establece una intensa relación entre esos dos objetos: los mohawks levantan barricadas alrededor del sitio de un futuro terreno de golf que se apoderaría de un fragmento de lo que ellos consideran como su territorio ancestral. Esa revuelta toma un sesgo violento. Habrá intervención tanto de la Seguridad quebequense como del ejército, tiroteos, un muerto en la policía, heridos. Es una cuestión decisiva saber qué es lo que aparece ahí y constituye la relación. ¿Hay que decir que la revuelta de los mohawks contra el municipio de Oka, luego contra los órganos estatales provinciales y federales, es, en el mundo-Quebec, la aparición de una intensidad de existencia, anteriormente ausente, de los indios? ¿O hay que sostener, por el contrario, que la relación no libra, de hecho, otra existencia que aquella que, invisible para quien la ignoraba, no dejaba de ser por ello un componente de un objeto del mundo? En verdad, esta cuestión sólo se resolverá completamente cuando veamos cómo un acontecimiento cambia el dispositivo trascendental de un mundo. Pero justamente, una relación como tal no es un acontecimiento. No cambia las evaluaciones trascendentales, las supone en tanto que ella misma aparece en el mundo. Sostendremos, entonces, que la revuelta de los mohawks, estrictamente pensada como relación del objeto “los mohawks” con

el objeto “administración quebequense”, no hace aparecer sino existencias objetivas que ya estaban ahí, incluso si –y es una de las razones de la revuelta– esa existencia era minimizada, o despreciada, por las instancias de gobierno que tenía enfrente. Del mismo modo, diremos que las diferenciaciones internas desplegadas por los incidentes violentos y su desenlace, tanto del lado de los mohawks como del lado de las diversas tendencias de la administración, son legibles a partir de la relación, pero no creadas por ella. No es porque se pasa de los objetos a las relaciones que hay que olvidar la función propia del aparecer: localizar múltiples según un ser-ahí trascendental, y no hacer advenir al ser-múltiple como tal.

Lo mismo sucede si examinamos las relaciones de un objeto singular de la galaxia –supongamos, el Sol– con otros objetos del mismo mundo. Si escribimos, por ejemplo, que el Sol está situado a 28.000 años luz del centro de la galaxia, o en los alrededores del brazo espiral mayor, definimos relaciones entre esa estrella particular y otros aparecientes de la galaxia. Pero esas relaciones sólo pueden precisar las modalidades del ser-ahí del Sol, no constituyen ni su intensidad de existencia ni su protocolo de diferenciación interna. Por eso, además, tiene sentido decir que son relaciones entre tal objeto y tal otro (el Sol de un lado, el bulbo galáctico o los brazos espiralados del otro). Por otra parte, la física subyacente a la astrofísica remite sin cesar las relaciones a parámetros ópticos. Su problema actual más agudo es, sin duda, comprender la fuerza gravitacional –ejemplo tipo de la relación entre objetos de un mundo– en los términos de la composición subatómica de esos objetos. Y, ya se trate de la aserción de Lavoisier, “nada se pierde, nada se crea”, o de los principios de la termodinámica, la física no deja de declarar que las relaciones y sus leyes no son por sí mismas creadoras de existencia, ni de diferencia. Porque el múltiple es siempre lo que es dado.

Finalmente, la definición de una relación del aparecer es esencialmente negativa.

Una relación es un vínculo orientado de un objeto hacia otro, con la condición de que el valor existencial de un elemento del primer objeto no sea nunca inferior a lo que le corresponde por ese vínculo en el segundo, y de que a la medida trascendental de una identidad en uno corresponda, en el otro, una medida trascendental que tampoco puede ser inferior.

La exposición formal mostrará, de una manera particularmente clara, que esta definición negativa es una definición conservadora.

Una relación en el aparecer conserva, a grandes rasgos, toda la lógica atómica de los objetos. Y es muy natural. Porque la lógica atómica expresa en el ser mismo de los aparecientes –en los objetos– las condiciones de su aparecer. Desde el momento en que, a su vez, aparece, un vínculo entre dos objetos sólo es identificable en la medida en que la inteligibilidad del ser objetivo de aquello que se vincula permanece visible, incluso según la relación implicada.

Es así como, por ejemplo, la revuelta de los mohawks dispone en las barricadas esos componentes atómicos del objeto “pueblo mohawk” que son individuos singulares, que declaran –por su presencia misma y por su acción– que su existencia es, en Quebec, la de una comunidad indígena, y que su identidad con otros mohawks es, por tal hecho, extremadamente fuerte. Es muy claro que esta lógica atómica –tejida de compatibilidades, de orden, de síntesis reales– es activada, pero no producida, por el incidente de Oka. De lo cual resulta que es ella la que estructurará, en última instancia, la relación con las administraciones, la policía y el ejército, y la que se proyectará, por último, en negociaciones muy delicadas.

Si queremos pasar, ahora, a una definición positiva de las relaciones, diremos: una relación entre dos objetos es una función que conserva la lógica atómica de esos objetos y, en particular, la síntesis real que afecta a su ser a partir de su aparecer. Es esta definición por la conservación, o las invariantes, la que adoptaremos, por lo demás, en la exposición formal.

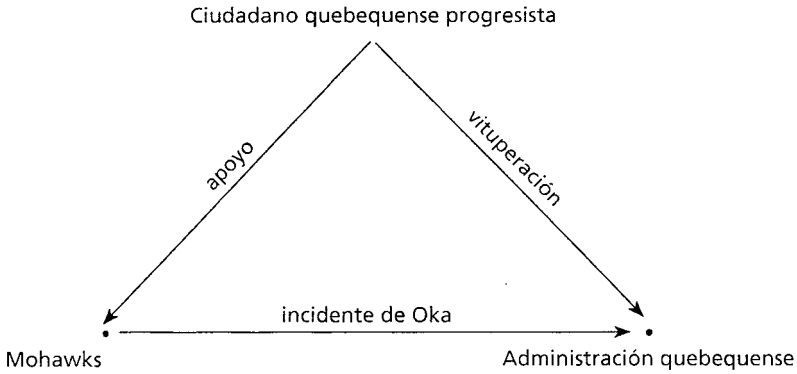
4. Completitud lógica de un mundo

Acabamos de establecer que un mundo está ontológicamente afectado de una clausura inaccesible. Este punto concierne a los entes-múltiples como tales, y no a los objetos. ¿Existe, en el orden puramente lógico de las relaciones entre objetos, un principio de “cerramiento” equivalente? Eso supone, una vez más, una red operatoria que permita decir que, en un sentido racionalmente definido, “no se sale” del aparecer, o sea de su organización trascendental, o sea del mundo. En consecuencia, es preciso examinar qué sucede con el nexo entre las relaciones y el mundo. O, incluso, pensar la Relación entre el mundo –que está hecho de objetos y de relaciones entre objetos– y las relaciones. Sumariamente, habrá completitud lógica del mundo si tiene sentido decir que la Relación entre relaciones está, a su vez, en el mundo.

Quebec va a proporcionarnos, sobre este punto, una metáfora fenomenológica. Hemos tomado como ejemplo de relación la revuelta de los indios mohawks contra la administración quebequense a propósito del terreno de golf planeado sobre ese territorio para ellos ancestral. Si consideramos la gran emoción de la opinión pública mientras duraron las barricadas en el sitio del terreno de golf –o sea, dos meses de tensiones y de violencias–, podemos decir que esa relación, la “crisis de Oka”, está a su vez vinculada al mundo-Quebec, de tal suerte que esa visibilidad interior, expresada por el ardor de la opinión, es totalmente inmanente a ese mundo. No es sólo la relación directa entre los protagonistas de la revuelta mohawk y la Seguridad quebequense lo que tiene un estatuto objetivo en el mundo, sino también el sistema complejo de las relaciones con esa relación, manifestado en las innumerables formas de la información, de la toma de partido, de la emoción, de las decisiones políticas, etcétera. Se ve claramente que una relación con la relación es, a la vez, una relación con los objetos y una relación con su vínculo. Así, tal quebequense establecerá con el objeto “los mohawks” una relación fraternal de apoyo y vituperará la intransigencia de las autoridades, al mismo tiempo que tomará posición sobre las etapas sucesivas de la revuelta. Tal otro llorará amargamente al policía que sucumbió durante los tiroteos y vigilará, día tras día, la firmeza gubernamental sobre el sitio. Si consideramos a esos dos quebequenses, a su vez, como objetos del mundo, vemos que cada uno de ellos sostiene una relación con cada uno de los objetos vinculados por el “incidente de Oka” (los indios y los policías, por ejemplo) y, por eso mismo, una relación con ese vínculo mismo, o sea, una relación con la relación.

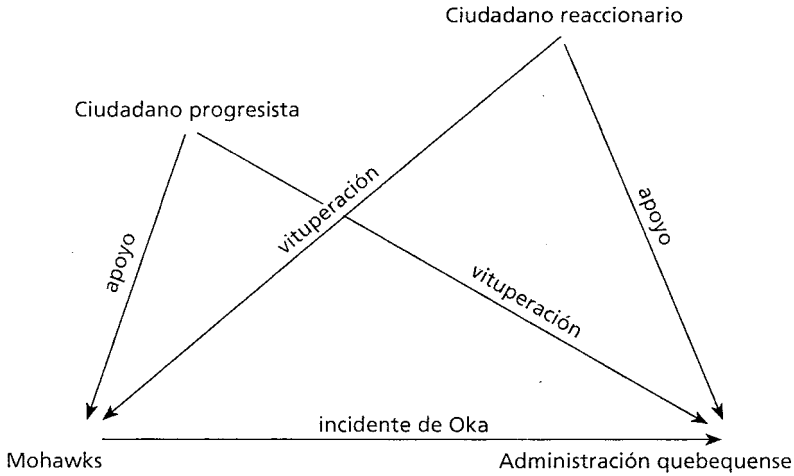
La figura elemental de esta disposición es finalmente triangular. Están los dos objetos iniciales, la relación que los vincula, y luego la relación de un tercer objeto con los dos primeros.

Llamaremos a este triángulo un diagrama del mundo.

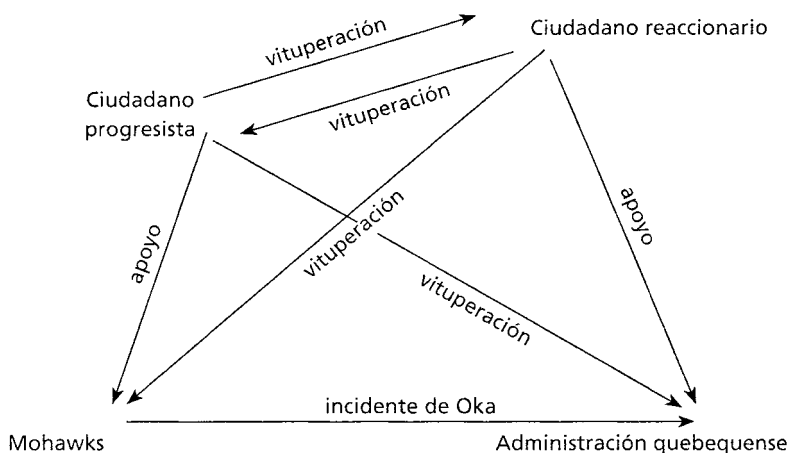


Si las dos relaciones del ciudadano progresista con los objetos implicados en la relación constituyen una relación con la relación es porque su opinión y sus reacciones circulan en todo el triángulo. Así, el apoyo incondicional a los mohawks acarrearán, en el curso de la revuelta, una hostilidad creciente hacia las autoridades provinciales. Lo cual quiere decir que el trayecto “apoyo + revuelta de Oka” determina la intensidad de la relación “vituperación a la administración quebequense”. Ya se pase del ciudadano a la administración por los mohawks, o directamente del ciudadano a la administración, se trata, durante todo el tiempo que se mantiene la revuelta de Oka, de la misma intensidad subjetiva hostil. Lo cual se enuncia, sencillamente: el diagrama triangular es conmutativo. Esta es la expresión abstracta fundamental de una relación con una relación a partir de un objeto. Porque, al fin y al cabo, el triángulo conmutativo aquí esbozado expresa sencillamente la implicación subjetiva del ciudadano quebequense por la relación coyuntural que fue, en 1990, el incidente de Oka. En tal sentido, esa implicación designa la coaparición de ese ciudadano y de esa relación en el mundo-Quebec.

Por supuesto, un triángulo conmutativo es un diagrama totalmente elemental. Se pueden imaginar, sin dificultad, disposiciones más complejas, en las que haya relación con un complejo de relaciones. Hemos convocado anteriormente al personaje de un reaccionario quebequense hostil a los indios y favorable a la represión policial. Tendríamos entonces el siguiente diagrama del mundo-Quebec en 1990:



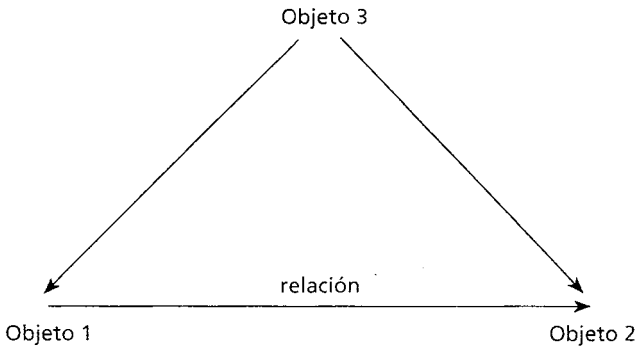
Lo interesante es que este diagrama va a completarse, de inmediato, por las leyes más simples del mundo. Porque el ciudadano progresista va a ponerse a vituperar al reaccionario, y a la inversa. Y esa vituperación recíproca será ciertamente una relación, dado que las intensidades existenciales –la violencia política subjetiva– se conservarán, así como toda la lógica atómica de los dos campos: los organizadores de las políticas adversas, o sea, aquellos que son superiores según la relación onto-lógica, son justamente los que se enfrentarán con dureza en la televisión o en la calle, las compatibilidades y las incompatibilidades atravesarán a las familias, y así sucesivamente. Se tendrá entonces el siguiente diagrama completado:



Se ve sin dificultad que este diagrama es siempre conmutativo: el apoyo a la policía del ciudadano reaccionario se intensifica porque tiene que vituperar la vituperación a esa misma policía por parte del ciudadano progresista. Y, del mismo modo, cuando vitupera el apoyo que el ciudadano reaccionario acuerda a su policía, el ciudadano progresista acrecienta otro tanto su propia y directa vituperación a esa policía.

Se observará –y esta observación anodina es sin embargo crucial– que, en el contexto del incidente de Oka, que es nuestra relación primitiva, la relación derivada entre el progresista y el reaccionario no puede ser sino la vituperación, si el diagrama debe seguir siendo conmutativo y, por lo tanto, coherente. Si, en efecto, el reaccionario apoya al progresista que, por su parte, apoya a los mohawks, se tendrá una contradicción flagrante con la relación directa de vituperación que el reaccionario mantiene con los mohawks. El diagrama ya no será conmutativo. Así, no existe más que una relación posible entre los dos ciudadanos que se comprometen, según relaciones distintas, en la relación primitiva, si al menos se conserva la idea de una circulación coherente de las opiniones.

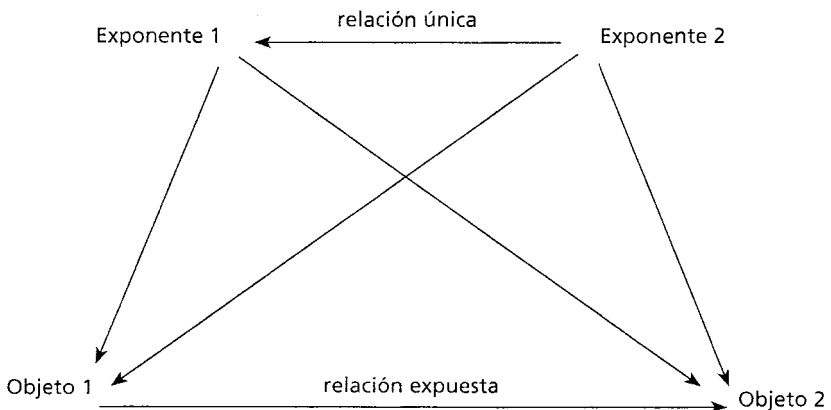
Esta situación metafórica va a servirnos para construir el concepto de la completitud lógica de un mundo. *Dada una relación entre dos objetos de un mundo, se dice que esa relación está “expuesta” si existe un objeto del mundo tal que componga, con los dos objetos iniciales, un diagrama triangular conmutativo:*



Se llamará a este diagrama una exposición de la relación y se llamará al objeto 3 su exponente.

Así, tanto el ciudadano progresista como el ciudadano reaccionario son exponentes de la relación “incidente de Oka”.

Se dirá, entonces, que *la relación está “universalmente expuesta” si, dadas dos exposiciones distintas de la misma relación, existe entre los dos exponentes una y sólo una relación tal que el diagrama siga siendo conmutativo:*



Hemos observado precedentemente que la relación “incidente de Oka” estaba, en el mundo-Quebec, universalmente expuesta. Una

exposición universal combina, en suma, la captura intramundana de una relación y una ley de unicidad. Es una puesta en evidencia intramundana de la vinculación entre objetos, bajo el signo de lo Uno.

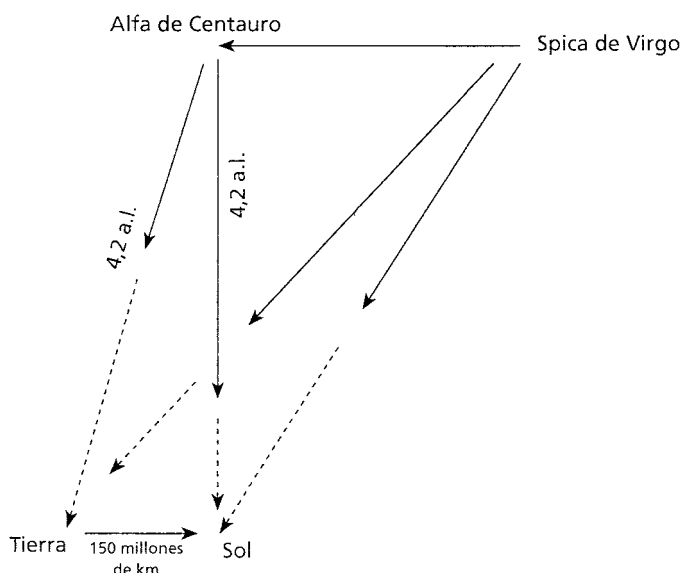
La definición de la completitud lógica de un mundo se enuncia, entonces, muy sencillamente: toda relación está universalmente expuesta. Vamos a meditar sobre esta definición y a examinar algunas de sus consecuencias.

5. La segunda tesis constitutiva del materialismo: subordinación de la completitud lógica a la clausura ontológica

Para comprender qué quiere decir que una relación esté expuesta, la metáfora de lo visible es adecuada y la utilizaremos en abundancia. Se recordará, sin embargo, que es también absolutamente engañosa, puesto que las leyes del aparecer son intrínsecas y no suponen ningún sujeto. Desde ese punto de vista, lo real del pensamiento está aquí contenido por entero en los diagramas, haciendo abstracción de toda interpretación de las flechas.

Sea la relación local intragaláctica que conecta a un planeta con su estrella (la Tierra con el Sol, por ejemplo) según la resultante de las fuerzas gravitacionales. Decimos que esa relación aparece en el mundo-galaxia en la medida en que está universalmente expuesta en él. Llamamos metáfora de lo visible a la traducción siguiente: existe un objeto de ese mundo desde el cual la relación en cuestión es vista desde lo más cerca posible. “Vista” se entenderá en el sentido del diagrama elemental: desde el objeto en cuestión, se ven el planeta y la estrella, y ese “ver” aprehende la relación atractiva entre ambos, bajo la forma, por ejemplo, de un “ver” de la órbita planetaria. “Desde lo más cerca posible” se entenderá en el sentido de la conexión entre los exponentes de la relación. El exponente privilegiado –el objeto seleccionado desde el cual se “ve” la relación– es tal que, si desde otro objeto se “ve” igualmente la órbita de la Tierra alrededor del Sol, entonces, desde ese otro objeto se ve también el primero. Ese primer exponente de la relación es el más cercano desde el cual se “ve” la relación, de tal suerte que él también es visto, siempre, desde cualquier otro punto desde el cual esa relación es igualmente visible. Se puede sostener, por ejemplo, que ese exponente “universal” es, en “nuestra” galaxia, la estrella Alfa de Centauro. A 4,2 años luz del Sol,

esa estrella está suficientemente lejos de la relación Tierra-Sol como para que esa relación le sea completamente “visible”, puesto que la distancia Tierra-Sol, con sus 150 millones de kilómetros, no es gran cosa. Pero además se puede decir que, desde cualquier otra estrella de la galaxia desde la cual se captura la relación Tierra-Sol, también se puede “ver” Alfa de Centauro. Resulta de ello que Alfa de Centauro expone universalmente la relación Tierra-Sol. Tenemos, por ejemplo, el siguiente diagrama elemental:



En suma, se constata que, desde Spica de Virgo, se ve el ver de la relación Tierra-Sol tal como está expuesta a lo visible por Alfa de Centauro. La metáfora de lo visible ilustra así la completitud lógica de un mundo: que una relación esté universalmente expuesta significa que esa relación es siempre, en un punto del mundo (para un objeto del mundo), “dada a ver”, de tal suerte que ese “dar-a-ver” sea a su vez visible para cualquier otra donación-a-lo-visible de la relación. Una exposición es universal si ella misma está expuesta.

Es preciso agregar que la universalidad envuelve a la unicidad: es de una sola manera como Alfa de Centauro, en tanto exponente universal de la relación Tierra-Sol, se da a ver —como lo suponemos—

desde Spica de Virgo. Si desplazamos la metáfora de lo visible hacia la metáfora más abstracta del conocimiento, se dirá que una relación está expuesta en la medida en que existe al menos un punto, interior al mundo, desde el cual es conocida. Y se dirá que está universalmente expuesta en la medida en que existe un punto del mundo, y sólo uno, desde el cual es conocida lo más clara y lo más distintamente posible.

La exposición universal de una relación es claramente un índice en cuanto a la dimensión del mundo. Porque tengo que estar a la distancia necesaria para “ver” la totalidad de la relación sin salir del mundo, y lo autoriza aquí que la estrella de Centauro, aun siendo de la misma galaxia, esté infinitamente más lejos del Sol y de la Tierra que lo que puede expresar la distancia Tierra-Sol. Y, además, tengo que tener la posibilidad de que el exponente inicial, a su vez, sea capturado en el ver global que se hace desde cualquier otro exponente. Lo cual supone, en el caso de la galaxia, que su dimensión global sea extraordinariamente más considerable que las que están implicadas en las relaciones verdaderamente locales (las que conciernen, por ejemplo, a una estrella y a su sistema de planetas). Y tal es el caso, ya que la proporción es del orden (muy aproximativo) de la unidad a 9 millardos de unidades. Es esta extraordinaria dimensión de la galaxia (aquí cifrada, y por ende finita, pero interiormente infinita) la que autoriza que las relaciones locales estén en ella universalmente expuestas.

En verdad, la conexión entre la dimensión de un mundo y su completitud lógica es totalmente rigurosa. Demostraremos en el apéndice de este libro, en efecto, la notable propiedad siguiente: del hecho de que todo mundo contiene —en un sentido ontológico— una infinidad inaccesible de objetos se sigue que toda relación está en él universalmente expuesta. Dicho en otros términos, la completitud lógica del aparecer es una consecuencia, en cuanto a los mundos, de su clausura ontológica. Podemos considerar esta propiedad como la segunda tesis fundamental del materialismo. Recordamos que la primera (a la que habíamos llamado el postulado del materialismo), de carácter local, se enunciaba: todo átomo es real. Ella expresaba ya cierto tipo de subordinación del aparecer al ser: el objeto es, por cierto, una figura de lo Uno en el aparecer, pero sus últimos componentes, las unidades indescomponibles de su aparición en un mundo, están bajo la ley de su composición elemental y, por ende, de la ontología de lo múltiple. Esta vez, tenemos una tesis global que no toca a lo Uno (a los átomos) sino al Infinito (al mundo): la lógica global del aparecer legisla sobre los objetos y las relaciones entre objetos. Dado que podemos

establecer que esta lógica es completa —en el sentido de la exposición universal de toda relación— por el solo hecho de la infinidad inaccesible de un mundo, podemos afirmar, aquí también, la subordinación de las principales propiedades del aparecer a las determinaciones más profundas del ser-múltiple.

La prueba de que la completitud lógica de un mundo está subordinada a su inaccesible infinidad sólo llega a ser perfectamente clara en una exposición formal. Podemos, sin embargo, dar una idea al respecto. Entre 1534 (“descubrimiento” de Cartier) y el principio del siglo XVII, lo que será más tarde Quebec es solamente la base costera de la pesca de bacalao, a lo cual se suman algunas incursiones en el interior, ligadas al comercio de las pieles. Tal es; visto desde el reino de Francia, ese “nuevo mundo”. Cuando Champlain, en 1608, funda una colonia de asentamiento, tiene como mira la ampliación del asiento comercial y, por supuesto, la evangelización de los indios. Se trata entonces, en nuestros términos, de agrandar y de estabilizar la figura colonial de ese mundo, todavía muy oscuro para sus conquistadores provisorios. La forma de esta estabilización es ejemplarmente local. Se trata de una residencia fortificada (“la *Abitation*”), núcleo de la ciudad de Quebec, que combina un importante almacén y la vivienda de la totalidad de los colonos, o sea, en 1608, veintiocho personas, más de la mitad de las cuales morirán en menos de un año. Consideremos lo que puede ser el sistema de las relaciones entre la gente encerrada en la *Abitation* colonial y tal o cual otro objeto presentado en lo oscuro del mundo que los rodea, por ejemplo, los indios (habrá alianza con los hurones), los animales (la obtención de pieles es el punto clave del dispositivo), el espacio (fundación de otros emplazamientos como Trois-Rivières, en 1634), el clima (durante los terribles inviernos del Norte la enfermedad diezma la *Abitation*), etcétera. No cabe ninguna duda de que esas relaciones están expuestas, puesto que todas están capturadas en el “ver” vinculado a los verdaderos habitantes del lugar, o sea al de los indios, pero también, singularmente a partir del fin del siglo XVII, al “ver” de los ingleses y de sus aliados iroqueses. Que esa exposición sea universal supone lo siguiente: que, en ese mundo colonial que se inicia, existe siempre una observación cercana al pequeño grupo fundador, observación proporcionada por el mundo mismo a partir de sus características locales (en torno de la *Abitation*), entendiéndolo que el soporte objetivo de esa observación (por ejemplo, los hurones del territorio) es observado, a su vez, por quienquiera que capte el estado, a menudo precario, de las relaciones entre la *Abitation*

y su entorno. Es el caso de los ingleses, por ejemplo, que intentan medir el estado de implantación colonial de los franceses, en particular, a través del devenir de la alianza de estos últimos con los hurones. Se ve bien, entonces, que la universalidad de la exposición depende por entero de los recursos del mundo, de su densidad objetiva. Si la Abitation está situada de tal manera que todas sus relaciones con lo oscuro del mundo (comercio, enfermedades, alianzas...) son “visibles” desde tal o cual coapareciente en su mundo, sólo puede estarlo bajo condición de una superabundancia intrínseca de objetos en el mundo. Es esa superabundancia la que se despliega como historia de la colonización francesa y, por lo tanto, como historia de la constitución de Quebec. Y esa historia, que es la de la aparición de los objetos y de las relaciones, es finalmente la historia de la exposición universal de toda relación entre los coaparecientes del mundo-Quebec.

La historia de un mundo no es más que la figura temporal de la universalidad de su exposición. Es, en última instancia, el despliegue de su superabundancia de ser. La inaccesibilidad infinita del soporte de ser de un mundo da lugar a la exposición universal de las relaciones y, por ende, a la completitud lógica de ese mundo.

6. El inexistente

Todo objeto –considerado en su ser, como múltiple puro– está inevitablemente marcado por el hecho de que, al aparecer en ese mundo, también hubiera podido no aparecer en él, y porque, además, es posible que aparezca en otro. Así, tal estrella de neutrones, considerada en su pura “estelaridad” neutrónica, o sea, lo que hace de ella una bola de materia ultraconcentrada muy pequeña (no más de 10 kilómetros de radio) y de una densidad pasmosa (¡100 millones de toneladas por centímetro cúbico!), no es inmediatamente descifrable como objeto de esta galaxia. Es siempre posible aislar su historia: una estrella masiva (de masa superior, digamos, a diez veces la de Sol) transita hacia una gigante roja, explota y se vuelve hasta 100 millones de veces más brillante (son las famosas supernovas) y declina, separando en las materias de tal modo dispersadas, por una parte, una gigantesca nube en expansión, polvo y gas, una nebulosa; por otra, un minúsculo “corazón” constituido por gas de neutrones, en el que el vacío casi ha desaparecido, y que es, precisamente, lo que se llama una estrella de neutrones. Se pueden reconstituir las tremendas complejidades nucleares

de esta historia, calcular aproximadamente sus estados sucesivos, pensar a través de ellos la incertidumbre de la idea de materia, sondear la función organizadora del vacío, etcétera. Todo eso sin tener que preocuparse por que una estrella de neutrones singular esté siempre situada en una galaxia que, a su vez, es identificable como mundo en un mapa del cielo universal. Es necesario entonces que, al menos en un punto de su aparecer, lo real de una estrella de neutrones testifique su indiferencia a su sitio mundano. Dicho de otro modo, la racionalidad de los mundos impone que la contingencia de su composición objetiva sea legible en los objetos mismos. O incluso: que un múltiple sea, para el pensamiento, separable del mundo en que aparece —como la física puede separar la teoría de la estrella de neutrones de la pertenencia de toda estrella de ese tipo a una galaxia particular— exige que el múltiple no se libre todo en su aparición. Hay una reserva de ser que, en sustracción de la apariencia, traza, en esa apariencia, que es siempre contingente que tal ente aparezca ahí. Se dirá además que se traza en la existencia, que mide el grado de aparición de un objeto en un mundo, un punto real de inexistencia, en el que se lee que el objeto todo entero hubiera podido no existir. Tal es el caso de nuestra estrella de neutrones, de la que se dirá que la neutralidad atómica, o la indiferencia material (el hecho de que ya esté compuesta sólo de gas “neutro”, sin vacío ni estructura atómica identificable), expresa que ella está, en parte, en vías de inexistencia en la galaxia en que, no obstante, figura.

De manera general, dado un mundo, *llamaremos “inexistente propio de un objeto” a un elemento del múltiple subyacente cuyo valor de existencia es mínimo. O también, a un elemento de un apareciente que, en lo relativo a la indexación trascendental de ese apareciente, inexistente en el mundo.* La tesis de la racionalidad de la contingencia de los mundos se enuncia, entonces: todo objeto dispone, entre sus elementos, un inexistente.

El cálculo formal mostrará sin dificultades que, si se valida el postulado del materialismo, un objeto no admite más que un solo inexistente propio. Así se verifica que el enunciado —sin duda alguna, materialista— que plantea la racionalidad de la contingencia es deducible de ese postulado, lo cual es muy satisfactorio para el pensamiento. Se puede esbozar conceptualmente esta conexión. Sea el inexistente propio, supongamos, de la legislación del sufragio en Quebec entre 1918 y 1950. El sufragio es “universal” (las mujeres votan desde 1918), salvo que están excluidos los inuits (integrados en 1950) y los otros amerindios (integrados en 1960). El objeto “capacidad cívica de las poblacio-

nes quebequenses” admite como inexistente propio, en esta secuencia temporal, al conjunto de los “indios”. Eso significa que los llamados “indios” no tienen ninguna existencia electoral. Su aparición en la escena del voto es nula (o indexada al *minimum*). Y resulta de ello que, en lo relativo a la indexación del objeto “capacidad cívica de las poblaciones”, los “indios” tienen un grado de identidad con cualquier otro elemento de la población que es, también, nulo. Se traduce así la evidencia de que, si usted no tiene ningún derecho (si usted *inexiste* en cuanto al derecho), su grado de identidad con aquel que tiene todos los derechos es nulo. Esa es, por lo demás, una propiedad de la lógica atómica: si un elemento de un objeto *inexiste* en un mundo, es sólo mínimamente idéntico a otro elemento del mismo objeto.

Ahora, consideremos la función que atribuye a todo elemento de la población de Quebec, pensada según sus derechos electorales, la minimalidad trascendental. Dicho de otro modo, representémonos un decreto (imaginario) que anulara brutalmente todos esos derechos. Se comprende de inmediato que ese decreto equivaldría a identificar a todas las poblaciones con las que ya no tienen ningún derecho, o sea, al menos entre 1918 y 1950, con los “indios”. En términos abstractos, esto significa dos cosas. En primer lugar, el decreto de anulación de los derechos define, de hecho, un átomo: una suerte de átomo de acción legislativa, un decreto indescomponible. El componente de objeto definido por esta anulación, a saber, los que no tienen ningún derecho en absoluto, es, trascendentalmente, *sin partes*: en derecho, “no tener ningún derecho” o, más precisamente, “estar fuera de todo derecho”, fija una categoría jurídicamente indiferenciable. En segundo lugar, en conformidad con el postulado del materialismo, este átomo es prescrito, en realidad, por un elemento real de la población entre 1918 y 1950: los “indios”. No tener ningún derecho es ser, trascendentalmente, idéntico a un indio.

Se lo puede decir al revés: el grado de identidad de los “indios” con cualquier elemento de la población quebequense entre 1918 y 1950, en lo relativo al trascendental “Quebec” y al objeto referencial “derechos cívicos y políticos”, es igual al *minimum* del trascendental considerado. Como resultado, “indio” nombra a un átomo real (la identidad constantemente nula con aquello que él designa) que, a su vez, representa la función atómica de anulación de los derechos. “Indio” nombra así al elemento inexistente del objeto “derechos cívicos y políticos” con respecto al trascendental “Quebec-entre-1918-y-1950”. Se ve bien que, aunque referida de manera evidente a un obje-

to singular del mundo, esa inexistencia dispone finalmente a un ente que aparece en ese mundo al borde del vacío de la aparición misma. Porque “indio” designa a un ente que es sin duda –ontológicamente– “del mundo”, pero que no está ahí absolutamente según la estricta lógica del aparecer. Eso se infiere del hecho de que los indios no son absolutamente quebequenses, puesto que no tienen los derechos políticos que reglan, en el mundo-Quebec, el aparecer del ciudadano quebequense; pero tampoco son absolutamente no-quebequenses, puesto que Quebec es, sin duda alguna, su sitio trascendental de aparición. El inexistente de un objeto está suspendido entre el ser (ontológico) y cierta forma de no-ser (lógico).

Podemos concluir: dado un objeto en un mundo, existe un único elemento de ese objeto que inexistente en ese mundo. Es a ese elemento al que llamamos el inexistente propio del objeto. Él verifica, en la esfera de la apariencia, la contingencia del ser-ahí. En ese sentido, su ser (ontológico) tiene al no-ser (lógico) como ser-ahí.

SECCIÓN 2

Leibniz

“El mundo no es solamente la más admirable de las máquinas [...], es también la mejor de las repúblicas.”

Dos fórmulas miden el proyecto de Leibniz. Una, extraída de una carta de 1704 a Sofía Carlota, declara que, como Arlequín al volver de la Luna, el filósofo puede decir: “Es siempre y en todas partes en todas las cosas como aquí”. La otra, de una carta a Sofía de 1696: “Mis meditaciones fundamentales giran en torno a dos cosas: saber sobre la unidad y el infinito”. De lo que se trata es de determinar, finalmente, qué puede ser el mundo para que el infinito de su detalle esté tan fuertemente envuelto por lo Uno como para que todo sea en todas partes lo mismo.

Por eso Leibniz es, ejemplarmente, un pensador del mundo y de su creación por Dios. El mundo es el plan de prueba real de un acuerdo renovado entre lo uno y el infinito, acuerdo cuyo principio general se encuentra en el “nuevo cálculo”: si una sucesión converge hacia un límite, se puede pensar la sucesión como el infinito detalle de sus términos y, a la vez, como lo uno del límite que la recapitula. El mundo es esa sucesión para el Dios que fulgura su realidad: espectacularmente diverso y, sin embargo, sostenido en su única Razón, cuyo valor calcula Dios, geometra supremo. Por eso se puede decir, además, que cada sustancia individual, cada “punto metafísico” del mundo, es idéntico a la totalidad del mundo.

Leibniz utiliza, para expresar esta identidad entre lo local y lo global, muchas especies de imágenes. Está aquella, dinámica, de la concentración: “Las unidades de sustancia no son otra cosa que diferentes concentraciones del Universo, representado según los diferentes

puntos de vista que las distinguen”. Aquella, óptica, del espejo: cada sustancia –o mónada– es, del Universo, un “espejo activo indivisible”. La de la representación: “El alma representa finitamente la infinidad de Dios”. La de la huella: “Cada sustancia tiene algo de infinito, en la medida en que envuelve a su causa, es decir, Dios; dicho de otro modo, ella constituye una huella de su omnisciencia y de su omnipotencia”. La de la abreviación: “[...] [las almas] son siempre imágenes del Universo. Son mundos resumidos, simplicidades fecundas”. Está aquella, en fin, que recapitula todas las otras, la de la expresión. Para “expresar” a otro, un término debe estar constituido con toda independencia, ser perfectamente separable y, sin embargo, isomorfo de aquel del que está separado. Vean estas magníficas fórmulas:

Siendo todo Espíritu como un Mundo aparte, que se basta a sí mismo, que es independiente de toda criatura, que envuelve al infinito, que expresa al universo, es tan durable, tan subsistente y tan absoluto como el universo mismo.

Traduzcamos esto a mi léxico: todo objeto del mundo expresa al mundo porque expresa su ley, o razón, que es como el límite (divino) de la serie real de los objetos. Se puede afirmar, entonces, que el pensamiento leibniziano del mundo se forma –como el mío–, por una parte, según la consideración ontológica de los objetos (las unidades de existencia, a las que él llama mónadas), por otra, según la consideración lógica de su disposición, a la que yo llamo el trascendental y él llama, algunas veces, “razón suficiente”, otras, “armonía preestablecida”. Se utilizará “razón suficiente” si se tiene en cuenta el carácter global de la serie de los objetos (de las mónadas) en la medida en que aparecen (o existen) en ese mundo y no en otro:

Es preciso que la razón o causa determinante universal que hace que las cosas sean, y hayan sido, más bien así que de otro modo, esté fuera de la materia.

Lo que se indica aquí es que el principio trascendental del ser-ahí (o del ser-así, es lo mismo) debe poder ser pensado como separado de los objetos cuyo grado de existencia fija. Leibniz utiliza “armonía preestablecida”, en cambio, cuando se trata de pensar la correlación local entre dos términos del mismo mundo (por ejemplo, el alma y el

cuerpo). En el mundo, no hay ninguna influencia posible de un término sobre otro. Lo que hay, entre dos términos referidos al mismo mundo, es un acuerdo en cuanto a su despliegue, porque están bajo la misma ley (armonía para Leibniz, operaciones del trascendental para mí). Citemos una vez más las fórmulas precisas del pensador:

Los esfuerzos [en las sustancias] no están propiamente sino en la sustancia misma; y lo que se deriva en las otras es sólo en virtud de una Armonía preestablecida.

Leibniz y la presente obra comparten una misma orientación en cuanto a la teoría del mundo. En primer lugar, la entrada ontológica en la teoría es una suerte de matemática metafísica. Para Leibniz, se trata de “puntos de ser” indivisibles, o de átomos metafísicos. Es que su paradigma es el cálculo diferencial que inventaron Newton y él mismo. En lo que me concierne, son multiplicidades puras, ya que mi paradigma es la teoría de conjuntos de Cantor. En segundo lugar, la entrada lógica es la indexación de los entes reales sobre una regla que fija, para todo lo que compone el detalle del aparecer, tanto las intensidades de existencia como las relaciones de identidad y de diferencia. Tal como dice admirablemente Leibniz: “Es preciso que haya, además del principio del cambio, un detalle de lo que cambia”. Para él, esta regla es, a título de cálculo divino, la armonía preestablecida. Para mí, a título de legislación anónima del aparecer, es el trascendental de un mundo.

Una asombrosa consecuencia, que una vez más nos es común, es que la relación se encuentra estrechamente subordinada, a partir de allí, a la naturaleza de los términos vinculados. Leibniz, como hemos visto, excluye toda acción real de un ente identificable en el mundo en dirección de otro ente. Es la famosa imagen negativa de la mónada “que no tiene ventanas”. Es verdad que los objetos agotan su virtualidad en el ser-ahí de su creación efectiva, y que están, en su lugar, dotados interiormente de todo lo que les es necesario para que su indexación trascendental fije su potencia de aparecer. Eso se enuncia también, como en esta sección: una relación no crea nada, ni en el orden de la existencia ni en el de la localización. En la metafísica clásica, se puede convenir en que la existencia es sustancial y la localización es accidental. Ahora bien. ¿qué dice Leibniz? Que “ni sustancia ni accidente pueden entrar desde afuera en una mónada”, lo cual es, exactamente, el principio que gobierna mi definición (negativa) de la relación.

Por tanto, el acuerdo con Leibniz sobre la teoría del ser-ahí, o del mundo, concierne a los siguientes puntos:

1) Se piensa el mundo, primero, en cuanto a su ser (mónadas, multiplicidades), luego, en cuanto a la coherencia de su aparecer (armonía preestablecida, trascendental).

2) La pertenencia al mundo no tiene nada de extrínseco. Está signada, en las unidades que lo constituyen (individuos u objetos), por su composición interna (esfuerzo o *conatus* en la mónada; composición atómica de los objetos).

3) En el orden del aparecer, la relación está subordinada a los términos vinculados y no tiene ninguna capacidad creadora.

Se ve hasta qué punto estoy de acuerdo en todo esto con Leibniz en el pensamiento acerca de la muerte. Sostuve, al final del libro III, que la muerte era una categoría del aparecer –o de la existencia– y no una categoría del ser. Lo cual quiere decir que, en cierto sentido, la muerte no es. Para un ente determinado, en efecto, la muerte es, por una parte, relativa a un mundo en que ese ente aparece (pero puede aparecer en otro), por otra, la asignación a una existencia del valor mínimo de un trascendental. Pero el valor mínimo de un trascendental no se confunde con la nada. Y bien, ¿qué dice Leibniz? Que un viviente (un animal) es un dato del mundo tal que no hay para ese dato ni origen absoluto (haría falta que saliera de la nada, pero no hay ninguna nada en el mundo) ni fin irremediable (ya que todo ser persiste). De tal modo que la muerte no tiene ser:

Así como no hay primer nacimiento ni generación enteramente nueva del animal, resulta que no habrá extinción final, ni muerte entera considerada con rigor metafísico.

Más exactamente aún, morir afecta al aparecer, y no al ser. Citemos la asombrosa fórmula:

Las cosas que uno cree que comienzan y perecen no hacen sino aparecer y desaparecer.

¿Dónde, entonces, esas apariciones y desapariciones? En el escenario de un mundo en el que tal o cual ente viene a figurar. Se objetará entonces que, para Leibniz, no hay más que un mundo, una armonía, un cálculo divino, y no, como para mí, la indiferencia igualitaria de una infinidad de mundos, construida sobre trascendentales distin-

tos. Ciertamente. Pero la cuestión es en realidad más compleja. Para Leibniz hay, sin duda, un solo mundo existente (o realmente aparecido), pero hay una infinidad de mundos posibles. Ahora bien, esos mundos posibles están lejos, pura y simplemente, de inexistir. Tienen una doble realidad.

En primer lugar, hay ser en lo posible, no podría ser pura nada: “Hay –escribe Leibniz– en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad misma o esencia, alguna exigencia de existencia o, por así decir, alguna aspiración a la existencia”. Por el solo hecho de que es posible, por ende dado en su esencia, un mundo “tiende por sí mismo a la existencia”.

En segundo lugar, la infinidad de los mundos posibles tiene su propio lugar de ser, que no es otro que el intelecto divino: “Hay una infinidad de universos posibles en las ideas de Dios”.

Leibniz le atribuye cierto tipo de ser, entonces, a la infinita multiplicidad de los mundos: “Cada [mundo] posible tiene derecho a aspirar a la existencia en la medida de la perfección que él envuelve”. Es, sin duda, el pensador que meditó con más continuidad sobre la hipótesis de una pluralidad infinita de mundos esenciales, y sobre la razón, o el límite –en el sentido matemático– de esa serie infinita. Es aquel que, como un escritor de ciencia-ficción (y Guy Lardreau tuvo razón en homenajearlo a tal título), no deja de preguntarse qué son los “otros mundos” y cómo habrían resultado las cosas si César no hubiera franqueado el Rubicón. Es verdad, sin embargo, que afirma “que no puede existir sino uno solo [mundo]”. La unicidad existencial balancea la pluralidad esencial. Ese único mundo, fulgurado por Dios, será evidentemente el que más aspiración a la existencia tiene, o sea, el que envuelve el grado más grande de perfección: el mejor de los mundos posibles.

Gilles Deleuze ya ha observado perfectamente que es en este punto en el que divergimos nosotros, modernos, del clásico-barroco que es Leibniz. Efectivamente, es seguro que, para nosotros, hay muchos mundos, una serie divergente de mundos, y que ninguno puede aspirar a ser el mejor, a falta de una norma trascendente que autorice que se los compare. De allí que, más allá de su extraordinaria analítica del infinito y su rigor onto-lógico, Leibniz termina por decepcionar. A mi entender, el contenido verdadero de esa decepción es la conservación desesperada de la potencia de lo Uno. El genio de Leibniz consiste en haber comprendido que toda intelección del mundo se apoya sobre la infinidad de los objetos, ella misma “vinculada” por operaciones

trascendentales. Pero su límite es el de querer siempre una convergencia de las sucesiones, una recapitulación del infinito en lo Uno. Y esto, tanto “por debajo”, en la tesis de la pura simplicidad monádica de los entes (“la Mónada [...] no es otra cosa que una sustancia simple, [...] es decir, sin partes”), como “por encima”, en lo que constituye lo propio de Dios (“Sólo Dios es la unidad primitiva o la sustancia simple originaria”). En Leibniz, la admirable intuición de la diseminación infinita de los mundos y de su organización trascendental se encuentra enmarcada, de algún modo, por dos postulados: el de los “átomos metafísicos” (soberanía cerrada del individuo, en el modelo del viviente) y el de lo Uno trascendente (arquitectónica divina).

No sorprenderá que, en tales condiciones, esté tentado de renunciar a dos de sus más grandes decisiones ontológicas: la existencia del infinito actual y el no-ser de las relaciones. Sobre el primer punto, la vacilación es constante y le hace escribir, por ejemplo, al inicio de *Del origen radical de las cosas*: “Por encima del mundo o conglomerado de las cosas finitas, es dado algún Ser único”. ¿“Conglomerado de las cosas finitas”? Se ve la fragilidad de la crítica leibniziana de la finitud, confrontada con el mantenimiento de la soberanía de lo Uno. Sobre el segundo punto, Leibniz termina por reintroducir, para asegurar la coherencia de las mónadas complejas, un vínculo a la vez inmanente y supernumerario. Ya no confía más en los únicos recursos de la multiplicidad y de la armonía (de los objetos y del trascendental) para sostener la existencia de un mundo. Es la famosa y oscura doctrina del *vinculum substantiale*, y ese solo vocablo –“vínculo sustancial”– muestra hasta qué punto estima necesario volver sobre la inexistencia de las relaciones. Hay verdaderamente un ser de este género de relación, una “realidad mínima” que, escribe, “agrega [a las mónadas] una nueva sustancialidad”.

Con esta “adjunción a las mónadas”, relación, dice Leibniz, “absoluta (y, por consiguiente, sustancial) aunque en flujo hacia lo que debe ser unido”, se acaba la audacia con la cual, confiándola sólo a la simplicidad del ser y a las regulaciones trascendentales, desprendía la infinita multiplicidad de los mundos, y asimismo la infinita multiplicidad de los objetos en cada mundo, tanto de la finitud como de la obligación de los vínculos.

Es más allá de Leibniz, entonces, donde actualmente nos es preciso encontrar, sin apoyarnos más que en ella misma, la correlación ontológica entre la multiplicidad diseminadora y la regla que objetiva sus elementos.

SECCIÓN 3

Diagramas

1. Ontología de los mundos: clausura inaccesible

El ser subyacente a todo mundo se compone de entes-múltiples cuyo ser-ahí se realiza por su indexación (o función de aparecer) sobre el trascendental del mundo considerado. El problema de saber en qué sentido esos entes son ontológicamente “del mismo mundo” lleva a examinar para qué construcciones de multiplicidades un mundo está clausurado. Está claro que el examen matemático de una clausura operatoria toca a la “dimensión” del conjunto en el que se opera. Si usted aplica a un múltiple una operación muy potente y si el mundo es muy pequeño, hay muchas probabilidades de que el resultado de la operación no pueda caber en el mundo. Si, por ejemplo, usted se sitúa en el mundo-Quebec y la operación es “representar el mapa de la ciudad de Montreal en 200 millones de años”, hay muchas probabilidades de que exceda los recursos del mundo, ya que todo deja prever que, en esa escala de tiempo, no estarán más la ciudad de Montreal, ni Quebec, ni Canadá, ni siquiera la especie humana, al menos tal como la conocemos. El examen propiamente ontológico de la cuestión de los límites de un mundo supone que se puedan hacer hipótesis sobre el número de múltiples contenidos en un mundo, y eso, por el momento, de un modo totalmente independiente de su aparecer efectivo y, por lo tanto, de la función de identidad que los articula con el trascendental del mundo.

Por cierto, hemos visto y confirmaremos que esas hipótesis no son formulables, hablando con propiedad, *desde el interior* de un mundo. Eso es lo que da razón de que la clausura de la que se trata permanezca inaccesible. Son hipótesis hechas por el lógico, con los recursos de la formalización matemática, a partir de un mundo totalmente

singular, que es el mundo que se puede llamar “ontología formal de los mundos”. No son por ello menos racionales, en tanto disponen los criterios admisibles para todo recuento de un mundo.

En la teoría de lo múltiple puro (ontología de conjuntos), la medida de un múltiple cualquiera está dada por un número cardinal. Todo el mundo conoce los cardinales finitos, que numeran y diferencian, desde el punto de vista de la cantidad pura, a los conjuntos finitos: uno, dos, tres, y así sucesivamente. El genio de Cantor reside en haber introducido cardinales infinitos, que hacen en el infinito lo que los enteros naturales hacen en lo finito: decir “cuántos” elementos hay en un múltiple dado. El resultado fundamental de esta subsección se enuncia, sencillamente: *todo mundo es medido por un cardinal infinito inaccesible*. Vamos a esbozar la demostración en algunas etapas.

Las dos operaciones fundamentales de la teoría de lo múltiple puro son, como hemos recordado en la exposición conceptual (sección 1 del libro IV), la diseminación y la totalización.

1) La diseminación consiste en considerar el conjunto de los elementos de los elementos del múltiple de partida. Si anotamos esta diseminación $\cup A$, para un ente A que aparece en un mundo \mathbf{m} , la definición formal de $\cup A$, dado que un elemento de $\cup A$ es un elemento de un elemento de A , es:

$$x \in \cup A \leftrightarrow \exists a[(a \in A) \text{ y } (x \in a)]$$

Lo propio de un mundo es que lo que compone un múltiple que aparece en un mundo forma parte también de ese mundo (propiedad de transitividad de \mathbf{m}). Si no, el ser del mundo, su materia, estaría fuera del mundo “por debajo”, y esa es una tesis constitutiva de toda cosmología idealista desde el *Timeo*, donde Platón afirma el carácter irracional y “errante” de la causa material. Tenemos entonces, de manera general:

$$[(A \in \mathbf{m}) \text{ y } (a \in A)] \rightarrow (a \in \mathbf{m})$$

De la transitividad resulta que todos los elementos de los elementos de A pertenecen indudablemente al mundo \mathbf{m} , ya que, del hecho de que a , elemento de A , pertenezca a \mathbf{m} , se sigue que los elementos x de a le pertenecen también. Sabemos entonces que todos los elementos de $\cup A$ son elementos de \mathbf{m} . Que el mundo sea mundo para la

operación de diseminación quiere decir, entonces, que la reunión de los elementos de $\cup A$, o sea $\cup A$ mismo, es, a su vez, un elemento del mundo. Dicho en otros términos, la diseminación de todo ente A que aparece en un mundo pertenece (en el sentido ontológico, y no en la dimensión del objeto) a ese mundo.

2) La totalización consiste en contar por uno el conjunto de las partes del múltiple de partida. Si la anotamos $\mathbf{P}(A)$, su definición formal, puesto que un elemento de $\mathbf{P}(A)$ es una parte o un subconjunto de A , es la siguiente:

$$x \in \mathbf{P}(A) \leftrightarrow \exists B[(B \subseteq A) \text{ y } (x = B)]$$

Lo propio de un mundo es que las partes de un ente que aparece en él forman parte también de ese mundo. Si no, la estructuración del mundo, o sea el agenciamiento interno del ser de los objetos que aparecen en él —las partes constitutivas de esos objetos, o su estado ontológico— estaría fuera del mundo “por encima”, y esa es también una tesis constitutiva de toda cosmología idealista desde el momento en que Platón, en el *Timeo*, afirmó que el agenciamiento del mundo se hace a partir de un modelo inteligible trascendente. En lo que nos concierne, plantaremos que las partes de un ente que está ahí en un mundo están también ahí, en ese mundo. Siempre para evitar la trascendencia, esta vez la trascendencia de lo Uno, plantaremos asimismo que la cuenta por uno de esas partes está ella misma en el mundo. El múltiple constituido por todas las partes de A pertenece, entonces, a todo mundo en el cual A llega a aparecer. O sea:

$$(A \in \mathbf{m}) \rightarrow (\mathbf{P}(A) \in \mathbf{m})$$

A partir de estas dos propiedades, vamos a mostrar que todo mundo es infinito. El teorema fundamental utilizado en esta demostración es un famoso teorema de Cantor, del que mucho me he servido en *El ser y el acontecimiento*, y que dice que el cardinal que “numera” a un conjunto A es siempre inferior al que numera al conjunto $\mathbf{P}(A)$ de las partes de A . Para la integración filosófica de este resultado técnico, el lector se remitirá a las meditaciones 12, 13, 14, 26 y al apéndice 3 de *El ser y el acontecimiento*. Aquí nos bastará decir que llamamos cardinalidad de un múltiple al cardinal que numera a ese múltiple (que “cuenta” sus elementos).

Mostramos primero que es imposible que un ente que aparece en un mundo (que es elemento de ese mundo, en el sentido ontológico) sea de una magnitud igual a la del mundo mismo. Sea κ , en efecto, el cardinal que mide la dimensión de \mathbf{m} . Supongamos que $A \in \mathbf{m}$ y que la cardinalidad de A es también κ . En virtud de la clausura operatoria de \mathbf{m} para la operación de totalización, sabemos que $\mathbf{P}(A)$ pertenece también a \mathbf{m} . En virtud del teorema de Cantor, la cardinalidad de $\mathbf{P}(A)$, supongamos η , es superior a la de A . Tenemos, entonces, $\eta > \kappa$. Pero el mundo \mathbf{m} es transitivo: los elementos de sus elementos le pertenecen también. Por lo tanto, los elementos de $\mathbf{P}(A)$ pertenecen todos a \mathbf{m} . Lo cual quiere decir que hay al menos η entes en el mundo \mathbf{m} . Es rigurosamente imposible, puesto que lo que numera a \mathbf{m} es κ , y justamente κ es más pequeño que η . La hipótesis inicial debe ser rechazada: ningún ente-ahí de \mathbf{m} tiene la misma cardinalidad que el mismo \mathbf{m} . Lo cual significa que la “potencia” de un mundo es intrínsecamente superior a la de todos los entes que componen ontológicamente ese mundo.

Supongamos ahora que un mundo \mathbf{m} es finito. Tiene, digamos, n elementos (su cardinalidad es n , número finito). Todos los entes que figuran en \mathbf{m} tienen, por el razonamiento que precede, menos de n elementos. Existe, entonces, una cardinalidad máxima para los entes de ese mundo, supongamos q , con $q < n$. Tomemos uno de los entes que tenga efectivamente esa cardinalidad máxima, o sea $A \in \mathbf{m}$. Sabemos que $\mathbf{P}(A)$ es también un ente de la composición ontológica de \mathbf{m} . Pero es imposible, puesto que la cardinalidad de $\mathbf{P}(A)$ es superior a la de A , o sea al número q , que es justamente la cardinalidad máxima posible para un elemento de \mathbf{m} . Por lo tanto, hay que abandonar la hipótesis inicial: un mundo \mathbf{m} , desde el momento en que está clausurado para la operación \mathbf{P} de totalización, no puede ser finito. Dicho de otro modo, la cardinalidad κ de todo mundo es un número cardinal infinito y, por consiguiente, al menos igual a todo primer cardinal infinito, aquel que mide el conjunto de los números enteros (la sucesión $1, 2, 3, \dots, n, n + 1, \dots$ hasta el infinito), el famoso \aleph_0 .

El carácter inaccesible del cardinal infinito que mide la extensión de un mundo no hace sino sintetizar, en el adjetivo “inaccesible”, la clausura de ese mundo para las operaciones fundamentales de la ontología, clausura (o inmanencia operatoria) que es, ella misma, la consecuencia de que ninguna trascendencia gobierne la inteligibilidad de esos mundos. Se constata, efectivamente, que es imposible “construir” (o alcanzar) la cardinalidad *del* mundo a partir de las cardinalidades

disponibles *en* el mundo. Esa es la fuerza de las demostraciones que preceden, puesto que tanto la diseminación de un múltiple que pertenece a \mathbf{m} como la totalización de sus partes son elementos, siempre, de ese mismo \mathbf{m} , y, como la cardinalidad de un elemento de \mathbf{m} permanece inferior a la del mismo \mathbf{m} , se ve bien que es imposible construir en un mundo, ya sea por debajo (diseminación) o por encima (totalización), algo que pueda alcanzar la potencia numérica de ese mundo. Queda entonces bien establecido, finalmente, que la magnitud de un mundo, sea cual fuere el mundo, no es mensurable sino por un cardinal infinito inaccesible. Tal es el principio de clausura inaccesible que regla la ontología de los mundos.

Se observará que “infinito inaccesible” no quiere decir, en sí, “infinito muy grande”, puesto que el más pequeño de los infinitos, o sea \aleph_0 , es, él mismo, inaccesible. Eso se comprende fácilmente: los elementos de \aleph_0 son justamente los números naturales, o sea los cardinales finitos. Es cierto que las operaciones de diseminación y de totalización, aplicadas a múltiples finitos, sólo dan resultados finitos. El cardinal \aleph_0 es entonces, con certeza, inaccesible, ya que marca precisamente la cesura absoluta entre lo finito y lo infinito. Y, de hecho, es el número de un mundo: el mundo de los números enteros, o mundo de la aritmética, ya ampliamente explorado por los griegos. No obstante, un cardinal inaccesible más grande que \aleph_0 debería ser realmente gigantesco. Eso se comprende también sin dificultades, ya que debería tener con la sucesión innumerable de cardinales infinitos que lo preceden la misma relación que \aleph_0 con los cardinales finitos. En este sentido, un cardinal inaccesible más grande que \aleph_0 operaría una suerte de “finitización” de todos los infinitos más pequeños que él. De allí una potencia de infinidad casi irrepresentable. Por lo demás, afirmar la existencia de —aunque más no fuere— un sólo cardinal de ese género exige un axioma especial. Se demuestra —por medios que exceden la presente exposición— que es absolutamente imposible probar, con los axiomas usuales de la teoría de lo múltiple, la existencia de tal cardinal.

Nuestra única certeza es que un mundo sólo es mensurable por un cardinal inaccesible. Lo cual quiere decir que todo “mundo” que aspirara a menos no sería un mundo. Es uno de los aspectos de la lucha conceptual encarnizada que hay que sostener contra las diferentes facetas de la finitud. Pero no tenemos ningún medio verdadero, a la hora actual, para elegir entre dos hipótesis: o bien todos los mundos tienen por cardinalidad \aleph_0 , o, como dicen los matemáticos, todos los mundos son ciertamente infinitos, pero numerables; o bien existen

mundos cuya cardinalidad infinita inaccesible es superior a \aleph_0 . Esta segunda opción es de mi preferencia, pero tengo que confesar que no es más que una preferencia. Ella mantiene el horizonte de mundos de una potencia extensiva con respecto a la cual las figuras que conocemos de lo inaccesible son aún irrisorias.

2. Definición formal de una relación entre objetos en un mundo

Hasta ahora, hemos presentado la lógica del aparecer desde el estricto punto de vista de la composición interna de los objetos, en particular, de su subestructura atómica. Hemos llevado a cabo, en suma, una analítica del aparecer, en el marco de la unidad presentativa que constituye la objetividad. La meta principal del presente libro es, como sabemos, definir qué es una relación entre objetos y, por ende, constituir plenamente la lógica del aparecer, no sólo como lógica estructural de la objetividad, sino también como *lógica de mundo*. Para mantenernos en el léxico de Kant, podemos decir que de lo que se trata es de esbozar una dialéctica de la objetividad que inserte la donación lógica de los objetos en el universo de las relaciones.

En la exposición conceptual, hemos definido la relación lo más cerca posible de la operación trascendental esencial: la medida de las identidades y de las diferencias, incluyendo ese grado de identidad consigo que es la existencia. Hemos definido la relación entre objetos como una vinculación orientada entre los entes subyacentes a esos objetos, vinculación tal que no puede crear ni diferencia ni existencia. Se ha podido observar entonces que una relación conserva la lógica atómica de los objetos. Esta vez, vamos a partir directamente de esa conservación y, por ende, de una suerte de invariancia, o de estabilidad, ontológico-trascendental. Plantearemos, en efecto, que una vinculación funcional entre objetos no es identificable como relación sino en la medida en que “conserva” las particularidades trascendentales mayores de esos objetos, especialmente los grados de existencia y las localizaciones. Lo cual significa que ninguna relación tiene la potencia de alterar la subestructura atómica real del aparecer. Hay una resistencia de la materia.

Más precisamente. Sean dos objetos (A, α) y (B, β) . Abandonamos aquí la notación identitaria sugestiva (A, \mathbf{Id}) , ya que debemos designar muchos objetos distintos y, por lo tanto, muchas funciones de aparecer posibles. De allí un uso extendido de las letras griegas para designar

las diversas funciones de aparecer asignadas a los diversos objetos. Una *relación* del objeto (A, α) hacia el objeto (B, β) se da en el aparecer si conserva los datos existenciales y topológicos fundamentales de ese aparecer. Si no, la relación no podría pensarse como relación entre *esos* objetos y *no aparecería*. Es en la exacta medida en que opera en el mantenimiento global de los caracteres trascendentales del objeto y, por ende, de las leyes lógicas del aparecer, que la relación misma aparece y puede hacer consistir, en la apariencia, el mundo como unidad (inaccesible).

Ya hemos visto (III, 1 y 3) que el principal dato lógico asociado a un objeto es el grado de existencia de los elementos de su ser-múltiple subyacente (o sea, $\mathbf{E}x$) y que el dato topológico mayor es la localización de un átomo en un índice trascendental p . Sea, para un objeto, la restricción en el grado p de la potencia de Uno (de la proyección atómica) de sus elementos, anotada $x \int p$. Se requiere entonces, para que una vinculación del múltiple A con el múltiple B aparezca como relación, que mantenga los grados de existencia y las localizaciones. Bajo esta condición, lo más simple es utilizar el viejo concepto de función, o sea, lo que hace corresponder a todo elemento del conjunto A un elemento del conjunto B . Si se escribe $\rho(x) = y$, hay que comprender que ρ asocia a todo x de A un y de B , según reglas que la singularidad de la función debe indicar. Una relación de (A, α) hacia (B, β) será una función ρ de A hacia B que deja invariantes las existencias y las localizaciones. Plantearemos, entonces:

Una "relación" de un objeto (A, α) con un objeto (B, β) es una función ρ del conjunto A hacia el conjunto B que satisface, para todo $a \in A$:

$$\begin{aligned} \mathbf{E}\rho(a) &= \mathbf{E}a, \\ \rho(a \int p) &= \rho(a) \int p \end{aligned}$$

Recordemos las convenciones de escritura: las letras α y β obedecen a las reglas de las funciones de aparecer, que se anotaban en general $\mathbf{I}d$ en las secciones precedentes. Por ejemplo, $\beta[\rho(a), \rho(b)]$ designa el grado de identidad de los elementos que, en el múltiple B , corresponden por la función ρ a los elementos a y b del múltiple A . Se supone que el trascendental T es invariante, ya que permanecemos en el mismo mundo \mathbf{m} , del que A y B son entes (A y B están "ahí" en \mathbf{m}).

Podemos encontrar, sin más espera, basándonos en esta definición (la conservación de las bases de la lógica atómica), la propiedad que

nos sirvió de punto de partida en la exposición conceptual: una relación no puede volver a los términos que vincula menos idénticos que lo que lo eran en el punto de partida. Esto se escribe:

$$\alpha(a, b) \leq \beta[\rho(a), \rho(b)], \text{ para } a \in A \text{ y } b \in A$$

Dicho de otro modo: una relación no puede disminuir el grado de identidad de dos términos. Los dos correlatos $\rho(a)$ y $\rho(b)$ son al menos tan idénticos en B como a y b lo son en A. O también: ninguna relación da a pensar diferencias más grandes que las que están dadas en el punto de partida. Una relación aparece en un mundo en la medida en que la identidad es conservada o reforzada –nunca reducida– por ella. Una relación no crea diferencia. He aquí la demostración de esta consecuencia (se supone que ρ es una relación), a la que llamaremos proposición P.8.

$$a \int \alpha(a, b) = b \int \alpha(a, b) \quad \text{lema A (III, apéndice)}$$

$$\rho[a \int \alpha(a, b)] = \rho[b \int \alpha(a, b)] \quad \text{consecuencia}$$

$$\rho(a) \int \alpha(a, b) = \rho(b) \int \alpha(a, b) \quad \text{conservación de } \int \text{ por } \rho$$

Lo cual quiere decir que, para todo y de B, se tiene:

$$\beta[\rho(a), y] \cap \alpha(a, b) = \beta[\rho(b), y] \cap \alpha(a, b) \quad \text{definición de los átomos reales y de } \int$$

En particular, para $y = \rho(a)$, se sigue:

$$\mathbf{E}\rho(a) \cap \alpha(a, b) = \beta[\rho(b), \rho(a)] \cap \alpha(a, b) \quad \text{consecuencia, definición de } \mathbf{E}$$

$$\mathbf{E}a \cap \alpha(a, b) = \beta[\rho(a), \rho(b)] \cap \alpha(a, b) \quad \text{conservación de } \mathbf{E} \text{ por } \rho$$

$$\mathbf{E}a \cap \alpha(a, b) = \alpha(a, b) \quad \text{por P.0 y P.1}$$

$$\alpha(a, b) \cap \beta[\rho(a), \rho(b)] = \alpha(a, b) \quad \text{consecuencia}$$

$$\alpha(a, b) \leq \beta[\rho(a), \rho(b)] \quad \text{por P.0}$$

De hecho, la potencia conservadora de una relación, fundada sobre el mantenimiento de \mathbf{E} y de \int , se extiende a toda la estructuración trascendental del múltiple subyacente a los objetos, lo cual quiere decir que se conserva la lógica atómica por entero. Vamos a mostrarlo en el caso de las dos relaciones constitutivas de esta lógica, la compatibilidad y el orden onto-lógico.

Proposición P.9: una relación ρ conserva la relación de compatibilidad. Si a es compatible con b en A —en el sentido, anotado a $\ddot{\ddot{}}$ b , del III. 3. 8— y si ρ es una relación entre (A, α) y (B, β) , entonces, $\rho(a)$ es compatible con $\rho(b)$ en B . O sea:

$$a \ddot{\ddot{}} b \rightarrow \rho(a) \ddot{\ddot{}} \rho(b)$$

Se supone que $a \ddot{\ddot{}} b$. Se sigue:

$a \int \mathbf{E}b = b \int \mathbf{E}a$	definición topológica de $\ddot{\ddot{}}$
$\rho(a \int \mathbf{E}b) = \rho(b \int \mathbf{E}a)$	consecuencia
$\rho(a) \int \mathbf{E}b = \rho(b) \int \mathbf{E}a$	conservación de \int por ρ
$\rho(a) \int \mathbf{E}\rho(b) = \rho(b) \int \mathbf{E}\rho(a)$	conservación de \mathbf{E} por ρ
$\rho(a) \ddot{\ddot{}} \rho(b)$	definición topológica de $\ddot{\ddot{}}$

Proposición P.10: una relación ρ conserva el orden onto-lógico $<$, en el sentido en que si $a < b$, entonces $\rho(a) < \rho(b)$. O sea: $a < b \rightarrow (\rho(a) < \rho(b))$.

Se supone que $a < b$. Se sigue:

$a \ddot{\ddot{}} b$	hipótesis y P.4
$a \ddot{\ddot{}} b \rightarrow \rho(a) \ddot{\ddot{}} \rho(b)$	P.9 precedente
$\rho(a) \ddot{\ddot{}} \rho(b)$	(I) consecuencia
$\mathbf{E}\rho(a) = \mathbf{E}a$ y $\mathbf{E}\rho(b) = \mathbf{E}b$	conservación de \mathbf{E} por ρ
$\mathbf{E}a \leq \mathbf{E}b$	hipótesis y P.4

$E\rho(a) \leq E\rho(b)$ (II) consecuencia

$\rho(a) < \rho(b)$ (I), (II) y P.4

Se ve que se dibujan, en fin, las características principales de un mundo capturado, simultáneamente, en su ser y en su aparecer.

1) Hay, primero, una colección de múltiples (de conjuntos) que pertenecen, todos, al mundo. Eso compone el ser estable (y matemáticamente pensable) de toda situación. Anotamos a esos múltiples A , B , C , etcétera, y el ontólogo está en condiciones de decir que $A \in \mathbf{m}$, $B \in \mathbf{m}$, etcétera. Puede enunciar, además, la propiedad “cuantitativa” fundamental de un mundo: el número de \mathbf{m} (la cantidad de múltiples que aparecen en \mathbf{m}) es un cardinal infinito inaccesible.

2) Entre los múltiples de \mathbf{m} , está el trascendental T , dotado de una estructura principalmente uniforme: orden parcial con *mínimum*, conjunción de toda pareja de elementos, envoltura y distributividad de la conjunción con respecto a la envoltura. Con toda evidencia, T puede variar considerablemente de una situación a otra, desde el álgebra de Boole mínima $T_0 = \{M, \mu\}$ hasta topologías muy sofisticadas.

3) Todo múltiple A que aparece en \mathbf{m} es indexado sobre el trascendental por una función de aparecer \mathbf{Id} , y el resultado de esa indexación fija un objeto (A, \mathbf{Id}) . Ese objeto tiene componentes atómicos de tipo $\mathbf{Id}(a, x)$, donde a es un elemento real de A .

4) Todo elemento real a de un objeto A es asignable a su grado de existencia en A , o sea $\mathbf{E}a$ —que es, en realidad, el valor de la función de aparecer $\mathbf{Id}(a, a)$ —, y es también localizable por un elemento de T , bajo la forma del átomo $a \int p$ (localización de a en p), que se define, ontológicamente, por el elemento b tal que $b(x) = a(x) \cap p$.

5) Entre dos objetos (A, α) y (B, β) pueden existir relaciones. Se trata de funciones de A hacia B que conservan los datos esenciales del aparecer: intensidades de existencia y localizaciones.

6) Los múltiples de la situación son estructurados, recíprocamente, por su objetivación en el aparecer: compatibilidad, orden, envoltura. En particular, existe una síntesis real de toda parte de un ente cuyos

elementos son compatibles dos a dos. Las relaciones conservan esa estructuración.

Un mundo es, finalmente, un sistema de objetos y de relaciones que hace aparecer una colección infinita de múltiples puros y les prescribe una composición atómica que las relaciones dejan invariante.

3. Segunda tesis fundamental del materialismo: toda relación está universalmente expuesta

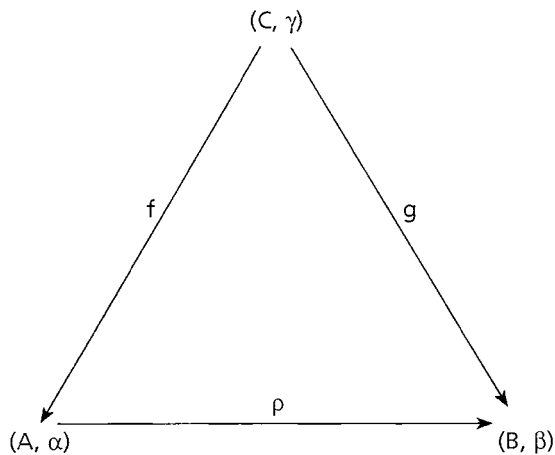
Vamos a esbozar aquí, y a completar en el apéndice del presente libro IV, la demostración del resultado anunciado en la exposición conceptual, cuya importancia es considerable: la completitud lógica de un mundo es una consecuencia de su clausura ontológica.

Comencemos por las definiciones formales.

Se dirá que una relación ρ entre dos objetos (A, α) y (B, β) está expuesta si existe un objeto (C, γ) tal que:

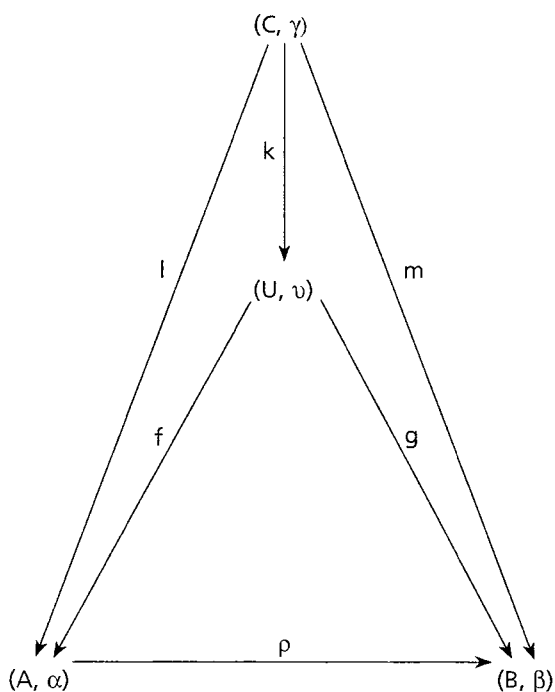
- Hay una relación f entre (C, γ) y (A, α) .
- Hay una relación g entre (C, γ) y (B, β) .

— La combinación de las relaciones sucesivas f luego ρ , que anotaremos en adelante $\rho \circ f$, es igual a la relación g . Dicho en otros términos, el siguiente triángulo relacional es conmutativo:



Se dice que el objeto (C, γ) es un exponente de la relación ρ .

Se dirá que una relación ρ entre dos objetos está universalmente expuesta si existe un exponente (U, ν) de la relación ρ tal que, para todo otro exponente (C, γ) de la misma relación, existe, de (C, γ) hacia (U, ν) , una única relación que hace conmutar el diagrama que inscribe las dos exposiciones. Dicho de otro modo, el diagrama que sigue es conmutativo (lo que quiere decir, fundamentalmente, que $f \circ k = 1$, y que $g \circ k = m$):



Se dice que un mundo es lógicamente completo si toda relación está en él universalmente expuesta.

La segunda tesis fundamental del materialismo, entonces, se escribe: del hecho de que todo mundo está ontológicamente clausurado (su tipo de infinidad es inaccesible) se deduce que es lógicamente completo (toda relación está en él universalmente expuesta).

Damos el detalle de la demostración, que recapitula casi todo el aparato formal de la teoría lógica de los mundos, en el apéndice de este libro IV.

Finalmente, del hecho de que todo mundo es de cardinalidad inaccesible se sigue que toda relación está universalmente expuesta.

4. El inexistente

Sólo nos falta estudiar formalmente la construcción, a título de elemento de todo múltiple que aparece en un mundo, de aquello que hemos llamado su inexistente propio, y que es la marca, en la objetividad, de la contingencia de la existencia.

Para todo objeto (A, δ) , la función $\alpha(x) = \mu$, que atribuye a todo elemento $x \in A$ el valor μ , es un átomo, como se lo puede verificar inmediatamente, por el hecho de que $\alpha(x) \cap \alpha(y) = \mu$, y $\alpha(x) \cap \delta(x, y) = \mu$, lo cual verifica los axiomas $\alpha.2$ y $\alpha.1$ de los componentes atómicos de objeto.

En virtud del postulado del materialismo, que exige que todo átomo sea real, existe un elemento de A que identifica a ese átomo. Si \emptyset_A es ese elemento, se tiene, para todo $x \in A$, $\delta(\emptyset_A, x) = \mu$. En particular, $\mathbf{E}\emptyset_A = \delta(\emptyset_A, \emptyset_A) = \mu$. El grado de existencia de \emptyset_A es mínimo, o trascendentalmente nulo. Se puede establecer, por lo demás, que la propiedad de la inexistencia caracteriza al elemento \emptyset_A . Sea, en efecto, un elemento $a \in A$ que se supone inexistente, lo cual quiere decir que $\mathbf{E}a = \mu$. Sabemos (proposición P.1) que, para todo elemento x de A , $\delta(a, x) \leq \mathbf{E}a$. Lo cual equivale a decir que $\delta(a, x) = \mu$. Tenemos aquí un átomo, el mismo que el prescrito por \emptyset_A . Y, por lo tanto, nuestro elemento a y \emptyset_A son trascendentalmente idénticos.

Una observación interesante es que, dados dos objetos (A, α) y (B, β) y una relación ρ entre ambos, es cierto que el valor de ρ para el inexistente propio de (A, α) es el inexistente propio de (B, β) . Dicho en otros términos, $\rho(\emptyset_A) = \emptyset_B$, sea cual fuere la relación ρ .

Eso resulta inmediatamente de la conservación de las existencias por las relaciones. En efecto, se debe tener $\mathbf{E}\rho(\emptyset_A) = \mathbf{E}\emptyset_A = \mu$. En consecuencia, $\rho(\emptyset_A) = \emptyset_B$ por el hecho de que, como acabamos de observar, la nulidad de la existencia caracteriza al inexistente propio de un objeto. Diremos, simplemente: toda relación conserva la inexistencia (con una z y no con una c , para significar que se trata de una propiedad de los inexistentes).¹

Vale la pena detenerse una última vez, después de su presentación conceptual, en la significación de este elemento fantasmático que es

el inexistente propio de un objeto. Su “existencia” está asegurada en todo objeto, ya que existe el μ en todo trascendental y, por lo tanto, para todo múltiple A del mundo (ontológicamente pensado), existe también el átomo real preescrito por \emptyset_A . Sin embargo, como su grado de existencia es nulo y su identidad con todo otro elemento de A es también nula, se lo nombra, con razón, el inexistente propio de A . Las funciones de tal inexistente local (distinto del conjunto vacío, que es el ser como no-ser y que es un operador global) son considerables, del mismo modo en que, como hemos visto, es muy importante la meditación filosófica acerca de él. Ya habíamos insistido en el hecho de que el inexistente testimonia, en un aparente, la contingencia de su aparición. Observaremos también que de \emptyset_A se puede decir, además, que es (en el sentido ontológico) –puesto que pertenece al múltiple A – y que no es (en el sentido lógico), puesto que su grado de existencia en el mundo es nulo. Es posible decir, entonces, en el léxico heideggeriano, que \emptyset_A es en el mundo un ente cuyo ser está testificado, pero cuya existencia no lo está. O, incluso, un ente cuya entidad² es nula. O, también: un ser que llega “ahí” como nada.

En el libro V, veremos que el “relevo” de esa nada, o sea, el vuelco de la intensidad nula de una existencia hacia una intensidad máxima, caracteriza al cambio real. Tal relevo es, efectivamente, entre las numerosas consecuencias de una conmoción que afecta a un objeto del mundo, la firma de lo que llamaremos un acontecimiento.

APÉNDICE

Demostración de la segunda tesis constitutiva del materialismo: del hecho de que un mundo está ontológicamente clausurado se sigue que es lógicamente completo

Presentamos integralmente la demostración, bajo forma de lemas sucesivos, en atención a la importancia filosófica de la conclusión y, a la vez, para recapitular las propiedades formales de la exposición de las relaciones.

Lema 1. Dados dos múltiples A y B que aparecen en un mundo, el producto de esos dos conjuntos, o sea, el conjunto constituido por todos los pares ordenados de elementos de A y de B (en este orden), debe aparecer también en ese mundo.

Si A y B están, tanto uno como el otro, en un mundo, están, por la propiedad de clausura ontológica de los mundos, en un nivel infinito inaccesible del ser-múltiple. Ese nivel está clausurado para las operaciones fundamentales de la teoría de conjuntos, o sea \cup (unión), \mathbf{P} (conjunto de las partes), y también la separación, en un conjunto, de los elementos de ese conjunto que tienen una propiedad dada, desde el momento en que esa propiedad no tiene por parámetros sino objetos del mundo. Por consiguiente, existe en ese nivel la unión $A \cup B$, conjunto constituido por todos los elementos de A y por todos los elementos de B. Existe también en él $\mathbf{P}(A \cup B)$, conjunto de las partes (o subconjuntos) de esa unión. Y existe también, siempre en razón de la clausura, el conjunto $A \cup (\mathbf{P}(A \cup B))$, compuesto por todos los elementos de A y por todos los elementos del conjunto de las partes de la unión de A con B. Consideremos ahora la siguiente propiedad bien definida: “ser un conjunto de dos elementos, uno de los cuales es un elemento de A, y el otro, un par compuesto por ese mismo elemento de A y por un elemento cualquiera de B”. Si se observa que un par compuesto por un elemento de A y por un elemento de B es ciertamente una parte de la unión $A \cup B$, se puede concluir que la propiedad en cuestión permite

separar, en el conjunto $A \cup (\mathbf{P}(A \cup B))$, presente en el nivel infinito inaccesible considerado, todos los elementos del tipo $\{a, \{a, b\}\}$. Tal elemento es un par ordenado (a, b) , compuesto por un elemento de A y por un elemento de B . Lo cual quiere decir que los elementos a y b son insustituibles en su lugar: si $\{a, \{a, b\}\} = \{c, \{c, d\}\}$, entonces hace falta, necesariamente, que $a = c$ y que $b = d$. La demostración de este punto queda para el lector curioso. Es muy instructiva.

El conjunto de todos los pares ordenados (a, b) de elementos de A y de B se llama precisamente el producto, o “producto cartesiano”, de los conjuntos A y B . Como se lo obtiene por separación, según una propiedad definida, en un conjunto que es él mismo existente en el nivel infinito considerado, el conjunto $A \cup (\mathbf{P}(A \cup B))$, en virtud de la ley de clausura (o de inaccesibilidad), ese producto existe también en ese nivel.

Lo cual se enunciará: si A y B aparecen en un mundo, su producto aparece también en él. Q.E.D.

Lema 2. Sea una relación ρ dada en un mundo entre un objeto (A, α) y un objeto (B, β) . Existe un múltiple F_ρ cuyos elementos son todos los pares $\{x, \rho(x)\}$, donde x es un elemento de A y $\rho(x)$ el elemento de B que corresponde a x por la relación ρ .

Dado que A y B son múltiples que aparecen en el mundo, el producto $A \cdot B$ de A y de B existe también en ese mundo (por el lema 1). Consideremos la propiedad bien definida “ser un par ordenado cuyo primer término pertenece a A y cuyo segundo término es el correspondiente en B del primero por la relación ρ ”. Esta propiedad define un subconjunto, que anotamos F_ρ , de todos los pares ordenados compuestos por un elemento de A y por un elemento de B . El conjunto de todos esos pares no es otro que el producto $A \cdot B$. En virtud de la clausura inaccesible de un mundo, el conjunto de las partes de $A \cdot B$, o sea, $\mathbf{P}(A \cdot B)$, aparece en el mundo, puesto que $A \cdot B$ aparece en él. Y, en virtud de la transitividad de un mundo, todo elemento de $\mathbf{P}(A \cdot B)$ aparece también. Ahora bien, acabamos de ver que F_ρ , al ser un subconjunto de $A \cdot B$, es un elemento del conjunto de sus partes, o sea $\mathbf{P}(A \cdot B)$. Por lo tanto, F_ρ aparece en el mundo.

Lema 3. Sea una relación ρ de un mundo, entre dos objetos (A, α) y (B, β) , y sea F_ρ el conjunto definido en el lema 2. Hay en el mundo un objeto (F_ρ, ν) , siendo la indexación trascendental ν definida así: si $(a, \rho(a))$ y $(a', \rho(a'))$ son dos elementos de F_ρ (con $a \in A$, $a' \in A$),

el grado de identidad trascendental de $(a, \rho(a))$ y $(a', \rho(a'))$ es definido por:

$$\nu\{(a, \rho(a)), (a', \rho(a'))\} = \alpha(a, a') \cap \beta(\rho(a), \rho(a'))$$

En suma, la indexación trascendental de F_ρ es dada por la conjunción de las medidas de identidad de los elementos concernidos en los pares que componen F_ρ , medidas tomadas a partir de las indexaciones trascendentales de A y de B .

Observación importante: se da esta escritura de la indexación trascendental de F_ρ para que se vea su simetría. Pero se la puede simplificar inmediatamente observando que

$$\alpha(a, a') \cap \beta(\rho(a), \rho(a'))$$

es, de hecho, igual a $\alpha(a, a')$. En efecto, dado que ρ es una relación, no puede crear diferencia, lo cual quiere decir que el grado de identidad en B entre $\rho(a)$ y $\rho(a')$ es al menos igual al que hay, en A , entre a y a' . Se tiene, entonces: $\alpha(a, a') \leq \beta(\rho(a), \rho(a'))$.

Lo cual, por P.0, significa que $\alpha(a, a') \cap \beta(\rho(a), \rho(a')) = \alpha(a, a')$. En definitiva, la indexación trascendental de F_ρ se escribe:

$$\nu\{(a, \rho(a)), (a', \rho(a'))\} = \alpha(a, a')$$

Ahora podemos demostrar, por etapas, el lema 3.

Que haya en un mundo el objeto (F_ρ, ν) equivale a decir, en primer lugar, que el múltiple F_ρ aparece en él (condición ontológica); en segundo lugar, que la función ν es efectivamente una indexación trascendental de F_ρ (condición lógica); en tercer lugar, que todos los átomos de (F_ρ, ν) son reales (condición materialista).

El primer punto no es otro que el lema 2, puesto que suponemos que A y B aparecen en el mundo. El segundo equivale a verificar que la función dada para $\alpha(a, a')$, que define a ν , obedece efectivamente a los axiomas de las indexaciones trascendentales, o funciones de aparecer, lo cual es particularmente trivial, considerando que α es la indexación trascendental de A . Queda el último punto, tratado por el

Lema 4. Todo átomo de (F_ρ, ν) es real.

Sea $\varepsilon(x, \rho(x))$ un átomo de (F_ρ, ν) . Consideremos la función ε^* de A hacia el trascendental T definida por $\varepsilon^*(x) = \varepsilon(x, \rho(x))$. Vamos a

mostrar que esta función es un átomo del objeto (A, α) . Lo hacemos verificando directamente que la función en cuestión valida los axiomas $\alpha.1$ y $\alpha.2$.

Para el axioma $\alpha.1$, hay que mostrar que $\varepsilon^*(x) \cap \alpha(x, y) \leq \varepsilon^*(y)$.

$$\varepsilon(x, \rho(x)) \cap \nu[(x, \rho(x)), (y, \rho(y))] \leq \varepsilon(y, \rho(y)) \quad \varepsilon, \text{ átomo, valida } \alpha.1$$

$$\varepsilon^*(x) \cap \alpha(x, y) \leq \varepsilon^*(y) \quad \text{definición de } \varepsilon^* \text{ y de } \nu$$

Para el axioma $\alpha.2$, hay que mostrar que $\varepsilon^*(x) \cap \varepsilon^*(y) \leq \alpha(x, y)$.

$$\varepsilon(x, \rho(x)) \cap \varepsilon(y, \rho(y)) \leq \nu[(x, \rho(x)), (y, \rho(y))] \quad \varepsilon, \text{ átomo, valida } \alpha.2$$

$$\varepsilon^*(x) \cap \varepsilon^*(y) \leq \alpha(x, y) \quad \text{definición de } \varepsilon^* \text{ y de } \nu$$

Sabemos entonces que ε^* es un átomo de (A, α) . Pero suponemos, evidentemente, que (A, α) es un objeto del mundo y, por lo tanto, que todo átomo de (A, α) es real. Existe entonces un elemento $c \in A$ que prescribe al átomo ε^* . Lo cual quiere decir que, para todo x de A , se tiene $\varepsilon^*(x) = \alpha(c, x)$. Se ve entonces que:

$$\varepsilon(x, \rho(x)) = \alpha(c, x) \quad \text{definición de } \varepsilon^*$$

$$\nu[(c, \rho(c)), (x, \rho(x))] = \alpha(c, x) \quad \text{definición de } \nu$$

$$\varepsilon(x, \rho(x)) = \nu[(c, \rho(c)), (x, \rho(x))] \quad \text{consecuencia}$$

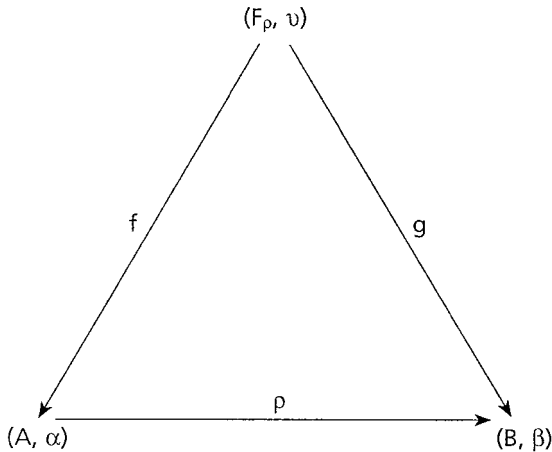
De allí que –como se ve– el átomo ε de (F_ρ, ν) es real, puesto que es prescrito por el elemento fijo $(c, \rho(c))$.

Para ser completamente rigurosos (y hemos decidido serlo en este apéndice), hay que probar que el elemento $(c, \rho(c))$ es el único que prescribe al átomo ε . Si otro elemento, supongamos $(d, \rho(d))$, lo hiciera también, sería necesario, vista la construcción precedente, que se tuviera para todo x de A la igualdad $\alpha(c, x) = \alpha(d, x)$. Lo cual, siendo (A, α) un objeto, quiere decir que, en el mundo, c y d aparecen idénticos. La unicidad queda entonces demostrada.

Lema 5. El objeto (F_ρ, ν) es un exponente de la relación ρ .

Vamos a definir relaciones f y g , respectivamente, del objeto (F_ρ, ν) hacia el objeto (A, α) y del objeto (F_ρ, ν) hacia el objeto (B, β) . Definir una relación es, ante todo, considerar una función (en el sentido usual) entre los conjuntos-soporte de los objetos (parte ontológica).

Las funciones (en el sentido ontológico) son muy sencillas. Recordemos que todo elemento de F_ρ es de la forma $(a, \rho(a))$, con $a \in A$ y $\rho(a) \in B$. La función f hará corresponder a todo par $(a, \rho(a))$ el elemento a , mientras que la función g le hará corresponder $\rho(a)$. Se observa de inmediato que el siguiente diagrama es conmutativo:



En efecto, si usted parte de un elemento $(a, \rho(a))$ de F_ρ , obtiene, por f , el elemento a . A ese elemento a , ρ le hace corresponder $\rho(a)$, que es exactamente lo que, al elemento inicial de F_ρ , le hace corresponder directamente la función g . O sea, $\rho \circ f = g$.

Si probamos, entonces, que f y g son sin duda relaciones, habremos probado al mismo tiempo que el objeto (F_ρ, ν) es un exponente de la relación ρ .

Comencemos por la conservación de las existencias. Por las definiciones de las dos funciones f y g , podemos ver casi inmediatamente que, para un elemento cualquiera $(a, \rho(a))$ de F_ρ , tenemos:

$$\mathbf{E}(f(a, \rho(a))) = \mathbf{E}a \qquad \text{definición de } f$$

$$\mathbf{E}(g(a, \rho(a))) = \mathbf{E}(\rho(a)) = \mathbf{E}a \qquad \text{definición de } g \text{ y } \rho \text{ relación}$$

Por lo tanto, sólo tenemos que mostrar que, en (F_ρ, ν) , la existencia de un elemento $(a, \rho(a))$ es también igual a Ea , de tal suerte que f y g conservan las existencias. Este punto no es de ningún modo difícil. Tenemos, en efecto (definición del objeto (F_ρ, ν) y definición de la existencia):

$$E(a, \rho(a)) = \nu\{(a, \rho(a)), (a, \rho(a))\} = \alpha(a, a) = Ea$$

Mostremos ahora que f y g conservan las localizaciones, dicho en otros términos, que $f(a \int p) = f(a) \int p$, y que $g(a \int p) = g(a) \int p$.

Dado que todo átomo de (F_ρ, ν) es real, se sigue que, para todo elemento de (F_ρ, ν) , supongamos $(a, \rho(a))$, y para todo grado p del trascendental, existe un elemento $b \in A$ tal que el átomo $(a, \rho(a)) \int p$ (localización del elemento de F_ρ en p) es igual al átomo real que prescribe el elemento $(b, \rho(b))$. Ahora bien, si ese elemento b no es otro que $a \int p$ (localización en p del elemento a del objeto (A, α)), entonces las funciones f y g conservan las localizaciones. Mostremos, primero, que tal es el caso para f (hay que establecer que $f[(a, \rho(a)) \int p] = f(a, \rho(a)) \int p$):

$$f[(a, \rho(a)) \int p] = f[a \int p, \rho(a \int p)] \quad \text{hipótesis } b = a \int p$$

$$f[a \int p, \rho(a \int p)] = a \int p \quad (\text{I}) \quad \text{definición de } f$$

$$a \int p = f(a, \rho(a)) \int p \quad (\text{II}) \quad \text{definición de } f$$

$$f[(a, \rho(a)) \int p] = f(a, \rho(a)) \int p \quad (\text{I}) \text{ y } (\text{II})$$

Verifiquemos ahora que lo mismo sucede en el caso de g (hay que mostrar que $g(a, \rho(a)) \int p$ es lo mismo que $g[a \int p, \rho(a \int p)]$):

$$g[(a, \rho(a)) \int p] = g[a \int p, \rho(a \int p)] \quad \text{hipótesis } b = a \int p$$

$$g[a \int p, \rho(a \int p)] = \rho(a \int p) \quad \text{definición de } g$$

$$\rho(a \int p) = \rho(a) \int p \quad \rho \text{ es una relación}$$

$$g[(a, \rho(a)) \int p] = \rho(a) \int p \quad \text{consecuencia}$$

$$g[(a, \rho(a)) \int p] = g(a, \rho(a)) \int p \quad \text{definición de } g$$

No nos queda más que demostrar que, en efecto, $a \uparrow p$ es indudablemente el átomo prescrito por la localización (en lo relativo al objeto E_ρ) del elemento $(a, \rho(a))$. Para eso, volvemos a la definición originaria de los átomos. Debemos establecer que, para todo $x \in A$, y habida cuenta de la definición de las localizaciones, tenemos:

$$\nu[(a \uparrow p), \rho(a \uparrow p), (x, \rho(x))] = \nu[(a, \rho(a)), (x, \rho(x))] \cap p$$

O sea, teniendo en cuenta la definición de ν :

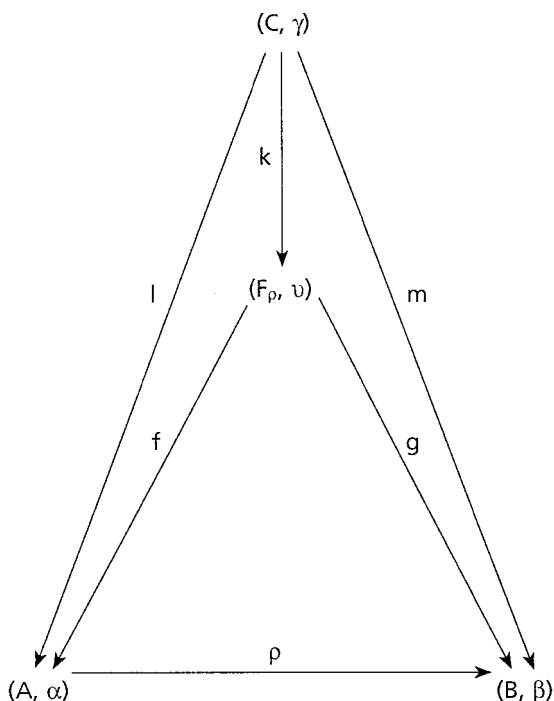
$$\alpha(a \uparrow p, x) = \alpha(a(x)) \cap p$$

Lo cual no es otra cosa que la definición, en el objeto (A, α) , de la localización del elemento a en p .

Nos cercioramos así de que f y g , que conservan las existencias y las localizaciones, son sin duda relaciones, respectivamente, entre (F_ρ, ν) y (A, α) y entre (F_ρ, ν) y (B, β) .

Lema 6. La relación ρ está universalmente expuesta por el objeto (F_ρ, ν) y las relaciones f y g .

Dado que sabemos que (F_ρ, ν) , *via* f y g , expone la relación ρ , sólo nos resta mostrar el carácter universal de esta exposición. Entonces, hay que establecer, para todo otro exponente (C, γ) de ρ , la existencia de una relación única k del objeto (C, γ) hacia (F_ρ, ν) tal que el esquema siguiente sea conmutativo:



Se trata de demostrar, en suma, que existe una relación k única tal que $f \circ k = l$ y $g \circ k = m$.

Hemos supuesto que el objeto (C, γ) era un exponente de la relación ρ . Eso quiere decir que el triángulo CAB conmuta, o que $\rho \circ l = m$. Si partimos, entonces, de un elemento $c \in C$, tenemos, necesariamente, $\rho(l(c)) = m(c)$. Resulta de ello que el par $(l(c), m(c))$ es del tipo $(x, \rho(x))$, donde x es un elemento de A , lo que quiere decir que este par es un elemento de F_ρ . Por lo tanto, tenemos derecho a definir una función k entre C y F_ρ de la manera siguiente: $k(c) = (l(c), m(c))$. Es evidente entonces que los triángulos $CF_\rho A$ y $CF_\rho B$ conmutan, como era lo requerido. Porque, a un elemento c de C le corresponde, por k , $(l(c), m(c))$, luego a ese elemento, por f , el elemento $l(c)$, que es justamente el que le corresponde a c por la relación l . La misma constatación impone que, si se parte de c , se llegue al elemento $m(c)$ de B , ya se pase por la combinación $g \circ k$, o, directamente, por m .

Sin embargo, hay que estar bien seguros de que k es una relación y, por lo tanto, conserva las existencias y las localizaciones. Este punto

se infiere del hecho de que se supone que l y m son relaciones y conservan, entonces, existencias y localizaciones. Se tiene, por ejemplo, el cálculo siguiente:

$$k(c) = (l(c), m(c)) \quad \text{definición de } k$$

$$E(k(c)) = E(l(c), m(c)) \quad \text{consecuencia}$$

$$E(k(c)) = E(l(c)) \quad \text{definición de } E \text{ y definición de } v$$

$$El(c) = Ec \quad l \text{ es una relación}$$

$$E(k(c)) = Ec \quad \text{consecuencia}$$

Entonces, la función k conserva las existencias. Se muestra de modo idéntico que conserva las localizaciones, y ese será el único punto que dejamos para ejercicio del lector.

Para concluir, es preciso verificar que la relación k es la única que hace conmutativo al esquema que define la exposición universal de p . El examen atento de este esquema es suficiente. Porque, si se tiene $l(c)$ en A , y $m(c)$ en B , y si el esquema conmuta, es claramente indudable que el elemento correspondiente en F_p , habida cuenta de las definiciones de f y de g , es el elemento $(l(c), m(c))$. De tal suerte que una función entre C y F_p que hace conmutar el esquema es forzosamente definida como k : a c de C le corresponde $(l(c), m(c))$.

Así concluye la demostración integral de la segunda tesis constitutiva del materialismo: en un mundo cualquiera, toda relación está universalmente expuesta. O también: de la clausura ontológica se infiere la completitud lógica.

Notas de traducción

1. En el original: “*On dira simplement: toute relation conserve l’inexistence (avec un a et non un e, pour signifier qu’il s’agit d’une propriété des inexistantes)*”. En lengua francesa, *existence* (“existencia”) se escribe con “e” y *existant* o *inexistant* (“existente” o “inexistente”), con “a”, pero la diferencia entre la “e” de *existence* y la “a” de *inexistant* no es audible, es solamente gráfica. Hacia el final de *Lógicas...*, en el apartado “Informaciones, comentarios y digresiones” (IV.3.4.), Badiou explica que forja el término “*inexis-*

tance” como Derrida –a quien de tal modo homenajea– forjó, en 1968, el término “*différance*”. Sabido es que el término derrideano fue vertido al español (cuando no se lo conservó directamente en francés) como “diferancia” (sustitución de “e” por “a”, calcada del término francés, que sólo produce un efecto de extrañamiento) o como “diferenzia”, término cuya ventaja radica en que la diferencia entre “diferencia” y “diferenzia”, tanto en las variantes del español de España como en las del latinoamericano, no es audible, sino solamente gráfica: es una diferencia de escritura, de marca. En la medida en que, por la razón antedicha, adoptamos para el término derrideano “diferenzia”, forjamos “inexistenzia” (con una “z” en lugar de una “c”) para verter *inexistence* (con una “a” en lugar de una “e”).

2. El término “entidad” (*étantité* en el original) no debe ser entendido aquí como sinónimo de “ente” (*étant*, en francés), sino en otra de sus acepciones filosóficas, como “lo constitutivo del ente” o “la cualidad propia del ente”.

APÉNDICE GENERAL DE LA GRAN LÓGICA

Las 11 proposiciones

Lista de proposiciones numeradas (de P.0 a P.10)

Recapitulamos aquí la lista de las proposiciones utilizadas con un nombre de código (de P.0 a P.10) en diversos cálculos. Estas proposiciones están todas demostradas, y han sido luego frecuentemente utilizadas, en el libro II en el caso de P.0 (estudio de la conjunción), en el libro III en el de las proposiciones P.1 a P.7 (estudio de la lógica atómica), y en el libro IV, en fin, en el caso de las tres últimas proposiciones (estudio formal de las relaciones). Algunas serán utilizadas, con su nombre de código, en los libros V, VI y VII.

P.0. Que la conjunción entre x y a sea igual a x equivale a que x sea él mismo inferior o igual a a . O sea:

$$(x \leq a) \leftrightarrow (x \cap a) = x$$

P.1. La identidad entre x e y es siempre inferior o igual a la conjunción entre las existencias de x y de y . O sea:

$$\text{Id}(x, y) \leq \text{E}x \cap \text{E}y$$

P.2. El átomo prescrito por a es el mismo que el axioma prescrito por b si y sólo si la existencia de a y la existencia de b son iguales, e iguales a su grado de identidad. O sea:

$$\forall x[\text{Id}(a, x) = \text{Id}(b, x)] \leftrightarrow (\text{E}a = \text{E}b = \text{Id}(a, b))$$

P.3. Los elementos a y b son compatibles si la conjunción entre sus existencias es igual al grado de su identidad. O sea:

$$(a \ddot{\leq} b) \leftrightarrow (\mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b = \mathbf{I}d(a, b))$$

P.4. Que la existencia de a sea inferior o igual a su identidad con b es una relación de orden entre a y b , relación que equivale a esta otra: a y b son compatibles y la existencia de a es inferior o igual a la de b . O sea:

$$(\mathbf{E}a \leq \mathbf{I}d(a, b)) \leftrightarrow (a < b) \leftrightarrow [(a \ddot{\leq} b) \text{ y } (\mathbf{E}a \leq \mathbf{E}b)]$$

P.5. Si, según el orden onto-lógico $<$, dos elementos son inferiores o iguales a un mismo tercero, son compatibles entre ellos. O sea:

$$[(b < c) \text{ y } (b' < c)] \rightarrow (b \ddot{\leq} b')$$

P. 6. Si dos elementos b y b' son compatibles, la conjunción de los valores de los átomos que ellos prescriben permanece inferior, para dos elementos x e y cualesquiera, al grado de identidad de ese x con ese y . O sea:

$$(b \ddot{\leq} b') \rightarrow [(\mathbf{I}d(b, x) \cap \mathbf{I}d(b', y)) \leq \mathbf{I}d(x, y)]$$

P.7. Si todos los elementos de una parte B de un objeto son compatibles entre ellos, existe una envoltura de B para la relación de orden onto-lógica $<$. O sea:

$$[(b \in B \text{ y } b' \in B) \rightarrow (b \ddot{\leq} b')] \rightarrow (\exists \varepsilon) (\varepsilon = \Sigma B)$$

P.8. Una relación entre dos objetos no puede disminuir el grado de identidad de dos elementos de esos objetos. O sea, si (A, α) y (B, β) son los dos objetos y ρ la relación:

$$\alpha(a, b) \leq \beta[\rho(a), \rho(b)], \text{ para } a \in A \text{ y } b \in A$$

P.9. Una relación conserva la compatibilidad. O sea:

$$(a \ddot{\leq} b) \rightarrow [\rho(a) \ddot{\leq} \rho(b)]$$

P.10. Una relación conserva el orden onto-lógico. O sea:

$$(a < b) \rightarrow [\rho(a) < \rho(b)]$$

LIBRO V

Las cuatro formas del cambio

Introducción

HAMM: ¿Qué pasa?
CLOV: Algo sigue su curso.
Samuel Beckett

1. La cuestión del cambio

La analítica trascendental del ser-ahí, o teoría formal de los mundos, o Gran Lógica, deja sin abordar la cuestión del cambio. Entendamos por ello el cambio real, o sea aquel que le impone al mundo en el que sobreviene una discontinuidad efectiva. Se puede decir también que aún tenemos por delante el pensamiento de la singularidad, si la palabra “singularidad” designa un ente cuyo pensamiento no puede reducirse al de su contexto mundano. Una singularidad es aquello con lo cual un pensamiento comienza. Pero si ese comienzo es una simple consecuencia de las leyes lógicas de un mundo, no hace sino aparecer en su lugar y no comienza, hablando con propiedad, nada. En verdad, ni en el orden de la matemática, o pensamiento del ser en tanto ser, ni en el de la lógica, pensamiento del ser-ahí o del aparecer, se encuentra con qué identificar el cambio. Para decirlo brutalmente: el pensamiento del cambio, o de la singularidad, no es ni ontológico ni trascendental.

El ser, en tanto ser, es multiplicidad pura. A tal título, es absolutamente inmóvil, en conformidad con la potente intuición originaria de Parménides. El pensamiento matemático de una multiplicidad puede envolver, ciertamente, la potencia o el exceso. Es incluso una ley del ser (teoremas de Gödel y de Cohen) que las partes de un múltiple estén en exceso inasignable, o errante, con respecto a sus elementos.

No obstante, esta inscripción del exceso o de la errancia se hace desde el interior de una tesis más esencial, que constriñe a la exposición del múltiple a no tolerar ni la generación ni la corrupción. Por más afectado que esté por las paradojas de su propia infinidad, el ser-múltiple permanece inflexiblemente inmutable. No se sustrae jamás a la visibilidad potencialmente integral que lo presenta a las conminaciones del matema. Por lo demás, que el pensamiento del ser como tal sea matemático no quiere decir otra cosa: el ser, transparencia integral, no se acuerda sino con las escrituras que lo encadenan a las decisiones axiomáticas y a sus consecuencias. El ser es inmóvil porque no podría defraudar a la deducción que ilumina sus leyes.

No es, como la ficción a la que le daba forma Parménides –para sostener su admirable concepto–, que el ser sea Uno. Por el contrario, es la inconsistencia de lo múltiple puro. Pero, como observa Wittgenstein en el *Tractatus*, la pura multiplicidad objetiva es aún más inmóvil que la incierta suposición de lo Uno. Una vez admitido, según su fórmula, que “los objetos forman la sustancia del mundo”, se planteará como una evidencia que “el objeto es lo estable, lo real; la disposición es lo cambiante, lo inestable”. El puro pensamiento del ser es tan eterno como las formas múltiples cuyo concepto ese pensamiento recibe.

Pero tampoco del lado del aparecer, o de la constitución trascendental del ser-ahí, del lado, en suma, de los mundos, nos es dado el cambio verdadero. Porque el aparecer de un ente en un mundo es lo mismo que sus modificaciones en ese mundo, sin que se requiera ninguna discontinuidad, y por ende ninguna singularidad, para el despliegue de esas modificaciones. Aquí, una vez más, Wittgenstein es para nosotros un preciado guía. En el *Tractatus*, todavía no admite más que la existencia de un solo mundo. Pero vio perfectamente que la forma general del mundo –o lo que es inteligible de la mundanidad del mundo– es puramente lógica. La lógica da la esencia de la proposición. Ahora bien, “dar la esencia de la proposición quiere decir dar la esencia de toda descripción y, por lo tanto, la esencia del mundo”. Si la esencia del mundo sólo es inteligible como esencia (lógica) de la descripción en general, es porque el mundo, evidentemente, no es otra cosa que todo lo que aparece. “El mundo es todo lo que tiene lugar.” Finalmente, las ocurrencias del devenir, o lo que Wittgenstein llama “el conjunto de los hechos”, constituyen la identidad del mundo, y de ningún modo su cambio.

En nuestros términos, esta identidad lógica de un mundo es la indexación trascendental de una multiplicidad –un objeto– y el des-

pliegue de sus relaciones con otras multiplicidades que aparecen en ese mundo. No hay ninguna razón para suponer que se trata de un universo fijo de objetos y de relaciones, del que habría que separar las modificaciones. Se trata de las modificaciones mismas, que sitúan al objeto como multiplicidad, incluso temporal, en el mundo, y disponen las relaciones de ese objeto con todos los otros. Aceptamos que van de suyo, en particular, las grandes lecciones relativistas de la física, de Galileo a Einstein y a Laurent Nottale: el fenómeno integra en su fenomenalidad las variaciones que lo constituyen en el tiempo, así como las diferencias de escala que estratifican su espacio.

Si, por ejemplo, como lo hemos hecho en el libro III, identificamos como “mundo” una manifestación en la plaza de la República, en lo que pensamos, evidentemente, es en el devenir de la muchedumbre, desde su reunión inicial hasta su lenta dispersión al borde de los camiones de la policía. Objetos y relaciones tienen sus intensidades medidas según un trascendental temporal singular que objetiva, en el aparecer de esos objetos y relaciones, multiplicidades como “el mantenerse firme, del principio al fin, del grupo de los anarquistas”, o “el rol organizador del sindicato de los empleados de ferrocarril”, o “el aislamiento creciente de los comunistas kurdos”, etcétera. Dicho de otro modo, el objeto absorbe, como elementos de la multiplicidad que es, las modificaciones que lo incluyen en el tiempo del mundo, y por las cuales él no “cambia” sino en la medida en que ese “cambio” *es* su aparecer-en-el-mundo.

Mientras la regulación trascendental permanezca idéntica, se pueden confirmar, por cierto, variaciones considerables que afectan al “mismo” elemento, como las columnas del templo circular del cuadro de Hubert Robert, que pueden ser, en primer plano, luminosas, o azul sombrío en el caso de aquellas que la perspectiva dispone hacia el fondo. Pero esas variaciones no son otra cosa que el movimiento inmanente del aparecer tal como el trascendental prescribe sus intensidades posibles y su amplitud. Eso es lo que hemos subrayado, igualmente, en el escolio del libro III, a propósito del funtor trascendental y de su ejemplificación militar: las asignaciones diferenciales de intensidad –de capacidad de combate– integran las modificaciones tácticas que afectan a las unidades (caballería, arqueros, etc.) en la duración de la acción militar. Habíamos propuesto la fórmula: un mundo es el conjunto de sus modificaciones.

Llamaremos “modificación” al aparecer reglado de las variaciones intensivas que un trascendental autoriza en el mundo del que es el

trascendental. La modificación no es el cambio. O no es más que su absorción trascendental, la parte de devenir constitutiva de todo ser-ahí. Ni el pensamiento del ser ni el del aparecer testifican el cambio, puesto que este afectaría al ser-ahí, ya sea en su ser, ya en su “ahí”, de otro modo que bajo la regla que lo compone como múltiple y lo localiza como objeto.

¿De dónde proviene, entonces, que los mundos cambien realmente? Hace falta aquí una excepción. Una excepción tanto a los axiomas de lo múltiple como a la constitución trascendental de los objetos y de las relaciones. Una excepción tanto a las leyes de la ontología como a la regulación de las consecuencias lógicas. Es a la naturaleza y a las formas posibles de existencia de esta excepción a lo que se consagra el presente libro V.

2. Subversión del aparecer por el ser: el sitio

La dificultad es, evidentemente, que “ser puro” y “ser ahí” figuran la partición absoluta del “hay” como tal. Si el cambio, en todo caso el cambio que es más y otra cosa que la simple modificación, no es posible ni como ser (ontológicamente) ni como aparecer (lógicamente), estamos expuestos a que permanezca pura y simplemente impensable. La figura general de resolución del problema es la siguiente. Un cambio, si es una singularidad y no una simple consecuencia —una modificación—, no puede sobrevenir ni según el orden matemático que funda el pensamiento de lo múltiple, ni según la regulación trascendental que regla la coherencia del aparecer. Ciertamente, no hay más que el ser-ahí de los múltiples. Pero es posible que el ser múltiple, comúnmente soporte de los objetos, suba “en persona” a la superficie de la objetividad. Es posible que advenga un mixto de ser puro y de aparecer. Para ello, basta con que un múltiple aspire a aparecer en tanto referido a sí mismo, a su propia indexación trascendental. En suma, basta con que le ocurra a un múltiple jugar, en un mundo donde aparece, un doble rol. Por una parte, es objetivado, por la indexación trascendental de sus elementos. Por otra, (se) objetiva, figurando entre sus propios elementos y siendo él mismo capturado, así, en la indexación trascendental de la que es soporte de ser. La objetivación mundana hace de ese múltiple una síntesis entre lo objetivante (soporte múltiple y referencial de una fenomenalidad) y lo objetivado (perteneciente al fenómeno). Llamamos a tal ente paradójico “sitio”.

3. Lógica del sitio: hacia la singularidad

Sin embargo, esta caracterización ontológica de la excepción que sostiene al cambio no basta. El múltiple que se autopertenece –el sitio– se expone, ciertamente, a su propia indexación trascendental. Pero puede ser que el grado de aparición que le es así conferido sea muy débil, de tal suerte que las transformaciones del mundo que esa aparición induce sean totalmente limitadas, o hasta inexistentes. Hace falta necesariamente doblar la caracterización ontológica del acontecimiento con una caracterización lógica cuyo punto de partida resida en la identidad existencial conferida al múltiple afectado de autopertenencia.

Ese juego entre ser y existencia (entre ontología y lógica) es, evidentemente, la novedad principal, en cuanto a la doctrina del cambio, en relación con *El ser y el acontecimiento*. En aquella época, en efecto, como no disponía de ninguna teoría del ser-ahí, pensaba que era posible una caracterización puramente ontológica del acontecimiento. Perspicaces lectores (especialmente Desanti, Deleuze, Nancy o Lyotard) me hicieron observar rápidamente que, de hecho, yo encuadraba la situación ontológica de “lo-que-ocurre” tanto por debajo como por arriba. Por debajo, al plantear la existencia, requerida para todo acontecimiento, de un sitio acontecimiental, cuya estructura formal proporcionaba con bastantes dificultades. Por arriba, al exigir que todo acontecimiento recibiera un nombre. Se podía decir entonces que había en realidad, por una parte, una estructura “mundana” del acontecimiento (su sitio, que convocaba al vacío de toda situación), por otra, una estructura trascendental poco clara (el nombre, atribuido por un sujeto anónimo). Se verá que, en adelante, puedo identificar fundamentalmente “sitio” y “multiplicidad acontecimiental” –evitando así las aporías banales de la dialéctica entre estructura e historicidad–, y que economizo todo recurso a una misteriosa nominación. Además, en lugar de la oposición rígida entre situación y acontecimiento, despliego los matices de la transformación, desde la móvil-inmóvil modificación hasta el acontecimiento propiamente dicho, pasando por la neutralidad del hecho.

4. Plan del libro V

Su construcción es muy sencilla. La exposición conceptual determina por etapas el concepto de acontecimiento, o de singularidad fuer-

te, primero en el plano ontológico (autopertenencia), luego en el plano lógico (intensidad de existencia y extensión de las consecuencias). La discusión histórica se entabla con Deleuze, el único filósofo contemporáneo que hizo de la intuición del cambio, en la estela de Bergson, la clave de una propuesta metafísica renovada. Bergson se pensaba ya como el único interlocutor verdadero de Parménides, y sobre todo el único que estaba en posición de evitar los efectos devastadores, en toda la tradición filosófica conceptual, de las paradojas de Zenón contra el movimiento. Pero es Deleuze quien se convierte en el chantre de los devenires divergentes y de las síntesis disyuntivas. Tanto uno como el otro intentan evitar las paradojas del dualismo (devenir / movimiento, esencia / apariencia, uno / múltiple...) mediante la subordinación de los recortes testificados por el resultado visible a una virtualidad creadora pura: impulso vital para Bergson, caos para Deleuze. Concluiremos, sin embargo, que, al limitar el pensamiento del cambio a la simplicidad vital de lo Uno, aun tomando la precaución (clásica) de pensar lo Uno como potencia de diferenciación –como lo hicieron, antes que él, los estoicos, Spinoza, Nietzsche o Bergson–, Deleuze no puede llegar a explicar realmente el cambio *trascendental* de los mundos. Es imposible subsumir tal cambio bajo el signo de la Vida, ya se la llame Potencia, Impulso o Inmanencia. Hay que pensar la discontinuidad *como tal*, la discontinuidad que nada reabsorbe en ninguna univocidad creadora, por más indistinto, o caótico, que sea su concepto.

Terminamos con una exposición formal más bien límpida, y casi desprovista de aparato demostrativo.

SECCIÓN 1

Devenir simple y cambio verdadero

1. Subversión del aparecer por el ser: el sitio

Sea un mundo cualquiera. *Un múltiple que es un objeto de ese mundo –cuyos elementos son indexados sobre el trascendental del mundo– es un “sitio” si le ocurre contarse a sí mismo en el campo referencial de su propia indexación.* O también: un sitio es un múltiple al que le ocurre comportarse en el mundo con respecto a sí mismo como con respecto a sus elementos, de tal suerte que es el soporte de ser de su propia aparición. Incluso si la idea es todavía oscura, se ve su contenido: un sitio soporta el posible de una singularidad, porque convoca a su ser en el aparecer de su propia composición múltiple. Él se hace, en el mundo, el ser-ahí de su ser. Entre otras consecuencias, el sitio se dota de una intensidad de existencia. Un sitio es un ser al que le ocurre existir por sí mismo.

Se preguntará: ¿es posible dar una idea más concreta de lo que es un sitio? Un sitio, ¿existe?

Consideremos el mundo “París al final de la guerra franco-prusiana de 1870”. Estamos en el mes de marzo de 1871. Después de una simulación de resistencia, atormentados por el miedo del París obrero y revolucionario, los burgueses “republicanos” del gobierno provisorio capitularon ante los prusianos de Bismarck. Para consolidar esta “victoria” política –muy comparable a la revancha reaccionaria de Pétain en 1940 (es preferible avenirse con el enemigo exterior antes que exponerse al enemigo interior)–, hicieron que el mundo campesino despavorido eligiera una Asamblea con mayoría realista, Asamblea con sede en Bordeaux. La intención del gobierno, dirigido por Thiers, es aprovechar las circunstancias para reducir a la nada la capacidad política obrera. Es que, del lado parisino, el proletariado está armado, ya

que ha sido movilizado durante el sitio de París bajo las formas de la Guardia Nacional. Dispone incluso, en teoría, de muchas centenas de cañones. El organismo militar de los parisinos es el Comité Central, donde sesionan los delegados de los diferentes batallones de la Guardia Nacional, ellos mismos vinculados a los grandes barrios populares de París: Montmartre, Belleville, etcétera. Tenemos entonces un mundo dividido, cuya organización trascendental acuerda las intensidades de existencia política según dos criterios antagónicos. En lo que concierne a las disposiciones legales y electorales, representativas, no se puede sino constatar la preeminencia de la Asamblea de los campesinos legitimistas, del gobierno rendido de Thiers y de los oficiales del ejército regular que, después de haberse hecho apalear, sin demasiado insistir, por los soldados prusianos, sueñan con pelearse con los obreros parisinos. Allí está el poder, tanto más cuanto que es el único reconocido por el ocupante. Del lado de la resistencia, de la invención política, de la historia revolucionaria francesa, está el fecundo desorden de las organizaciones obreras parisinas, donde se entremezclan el Comité Central de los veinte distritos, la Federación de las cámaras sindicales, algunos miembros de la Internacional, los comités militares locales... En verdad, la consistencia histórica de este mundo, escindido y desunido por las consecuencias de la guerra, reposa en la convicción mayoritaria de la inexistencia de una capacidad gubernamental obrera. Para la abrumadora mayoría de la gente, incluso a menudo para ellos mismos, los obreros politizados de París son incomprensibles. En el mundo incierto de esta primavera de 1871, son el inexistente propio del objeto “capacidad política”. Para los burgueses, existen todavía demasiado, al menos físicamente. La Bolsa presiona al gobierno con el tema: “No harán ustedes nunca operaciones financieras si no terminan con esos criminales”. Y, para comenzar, un imperativo aparentemente fácil de sostener: el desarme de los obreros, en particular, la recuperación de los cañones que los comités militares de la Guardia Nacional habían dispuesto por todo París. Es esta iniciativa la que va a hacer del objeto “18 de marzo” —una jornada—, tal como se expone en el mundo “París en la primavera de 1871”, un sitio. O sea, lo que se expone a sí mismo en el aparecer del que él es un soporte.

El 18 de marzo es, exactamente, el primer día de ese acontecimiento enorme, llamado a guiar el pensamiento de todos los revolucionarios hasta nuestros días, que se llama (que se llamó a sí mismo): Comuna de París, o sea el ejercicio del poder, en París, por parte de los militantes políticos republicanos o socialistas y de las organi-

zaciones obreras armadas, entre el 18 de marzo y el 28 de mayo de 1871. Secuencia que salda la masacre de muchas decenas de miles de “rebeldes” por las tropas del gobierno de Thiers y de la Asamblea reaccionaria. ¿Qué es exactamente, en tanto objeto, ese inicio, el 18 de marzo? Se responderá: la aparición del ser-obrero –hasta ese día síntoma social, fuerza bruta de las sublevaciones o amenaza teórica– en el espacio de la capacidad política y gubernamental. ¿Qué sucede? Thiers ordenó al general Aurelle de Paladines que se apoderara de los cañones de la Guardia Nacional. Llevan a cabo el golpe, hacia las tres de la mañana, algunos destacamentos seleccionados. Éxito completo, en apariencia. Se lee en los muros la proclama de Thiers y de los ministros, portadora de las paradojas de una evaluación trascendental escindida: “Que los buenos ciudadanos se separen de los malos, que ayuden a la fuerza pública”. Sin embargo, a las once de la mañana, el golpe había fracasado por completo. Centenas de mujeres del pueblo, luego obreros anónimos y guardias nacionales que actúan por su propia cuenta rodean a los soldados. Muchos fraternizan. Se retoman los cañones. El general Aurelle de Paladines se enloquece. Se trata nada menos que del gran peligro rojo: “El gobierno los llama a defender sus hogares, sus familias, sus propiedades. Algunos hombres descarriados, que no obedecen sino a jefes ocultos, dirigen contra París los cañones que habían sido sustraídos a los prusianos”. Según él, se trata “de terminar con un comité insurreccional cuyos miembros sólo representan a las doctrinas comunistas y pondrían a París en estado de pillaje y a Francia en la tumba”. Trabajo inútil. Aunque no tenga una verdadera dirección, la rebelión se extiende, ocupa toda la ciudad. Las organizaciones obreras armadas se apoderan de los cuarteles, de los edificios públicos, y finalmente del Hôtel de Ville,¹ que será, bajo la bandera roja, el lugar y el símbolo del poder nuevo. Thiers se salva por una escalera secreta, el ministro Jules Favre salta por la ventana, todo el aparato gubernamental desaparece y se instala en Versalles. París queda librada a la insurrección.

El 18 de marzo es un sitio por el hecho de que, además de todo lo que aparece en él bajo el evasivo trascendental del mundo “París en la primavera de 1871”, aparece él mismo, en tanto inicio fulminante, y totalmente imprevisible, por una ruptura (todavía, es verdad, sin concepto) con aquello mismo que norma su aparición. Se observará que “El 18 de marzo” es el título de uno de los capítulos de la magnífica *Histoire de la Commune de 1871*, publicada por el militante Lissagaray en 1876. En ese capítulo, se trata, muy naturalmente, de las “mujeres

res del 18 de marzo”, de la “gente del 18 de marzo”, lo cual testifica la inclusión de “18 de marzo”, devenido predicado, en la evaluación de lo que resulta de las diferentes peripecias que componen esa jornada. Lissagaray ve justamente que, a través de los giros imprevistos del 18 de marzo, se opera, bajo el impulso del ser, un vuelco brusco inmanente de las leyes del aparecer. En efecto, del hecho de que el pueblo obrero de París, sobreponiéndose a la dispersión de su encuadramiento político, haya impedido un acto gubernamental preciso y ejecutado a viva fuerza (apoderarse de los cañones), resulta, finalmente, la obligación de que aparezca una capacidad desconocida, un poder sin precedente. Es eso por lo cual “18 de marzo” llega a aparecer, bajo la conminación del ser, como elemento del objeto que él es.

Efectivamente, desde el punto del aparecer reglado, la posibilidad de un poder gubernamental obrero y popular no existe, pura y simplemente. Ni siquiera para los militantes obreros, que hablan con el léxico de la “República” de manera indistinta. En la tarde del 18 de marzo, en su mayoría, los miembros del Comité Central de la Guardia Nacional, única autoridad efectiva de la ciudad abandonada por sus tutores legales, siguen convencidos de que no deben sesionar en el Hôtel de Ville, repiten que “no tienen mandato de gobierno”. Sólo con el puñal de las circunstancias en el pecho terminan por decidir, como Édouard Moreau —un perfecto desconocido— les dictará la mañana del 19 de marzo, “llamar a elecciones, ocuparse de los servicios públicos, preservar a la ciudad de una sorpresa”. Con lo cual, *volens nolens*, se constituyen como autoridad política. Al hacerlo, incluyen el 18 de marzo, como comienzo de esa autoridad, en los efectos del 18 de marzo. Hay que comprender entonces que el 18 de marzo es un sitio, por el hecho de que se impone a todos los elementos que concurren a su propia existencia como apelando “por la fuerza”, sobre el fondo indistinto del ser-obrero, a una novísima evaluación trascendental de su intensidad. El sitio “18 de marzo”, pensado como objeto, es subversión de las reglas del aparecer político (de la lógica de poder) por el ser-soporte “18 de marzo”, en el que se distribuye la imposible posibilidad de la existencia obrera.

2. Ontología del sitio

En cuanto al pensamiento de su ser puro, un sitio es sencillamente un múltiple al que le adviene ser elemento de sí mismo. Dicho en

otros términos, es aquello que hemos llamado, en la primera sección del libro II, un conjunto “reflexivo”. Acabamos de ilustrar esta “reflexividad” con el ejemplo del 18 de marzo, conjunto complejo de peripecias del que resulta que “18 de marzo” se instituya, en el objeto “18 de marzo”, como exigencia de un aparecer político nuevo, como el que fuerza una evaluación trascendental inédita.

Otro ejemplo nos ayudará a captar la paradoja de esta autopertenencia y la extrema precariedad –de hecho, el desvanecimiento obligado– del sitio. Consideremos el mundo que constituye la novela *La nueva Eloísa*, de Jean-Jacques Rousseau. Esta novela, como es sabido, cuenta el amor contrariado de la bella suiza Julia d’Étanges y del plebeyo Saint-Preux. Sometida a su padre, Julia se casa con el honesto Monsieur de Wolmar, que intenta –además de la organización, en Clarens, de una suerte de vida rural civilizada ejemplar– una terapia para la pasión de los amantes por medio del olvido. Esa terapia, al fin y al cabo, fracasa. En el momento de morir, Julia se ve en la obligación –es su última carta– de escribir, en el maravilloso estilo musical de Rousseau: “La virtud que nos separó en la tierra, nos unirá en la vida eterna. Muero en esta grata espera. Demasiado feliz de comprar al precio de mi vida el derecho de amarte siempre sin crimen y de decírtelo una vez más”.

La novela distribuye las intensidades sobre el fondo calculado de las separaciones. Prohibido, el amor debe dolorosamente asumir la falta: “Lo siento, amigo, el peso de la ausencia me agobia”. Eso es, además, lo que legitima la forma literaria elegida por Rousseau: novela por cartas, novela de lo que atraviesa la ausencia. Resulta de ello, también, que cada encuentro real entre Julia y Saint-Preux los expone al peligro del deseo y que, así, todas las grandes escenas del libro articulan reencuentros con intervalos, hábilmente enlazados con la complicidad prerromántica de la naturaleza. Por ejemplo, el primer beso en el bosquecillo: “El sol comienza a declinar, huimos del resto de sus rayos en el bosque”; la “caída” de Julia después del viaje de Saint-Preux a las montañas de Valais: “Olvidaba todo y no recordé sino el amor”; la noche de amor sublime y compartida, en la época de las esperanzas falaces: “Ven entonces, alma de mi corazón, vida de mi vida, ven a reunirme contigo mismo”, y, famosa entre todas, después del casamiento de Julia y la vuelta al mundo de Saint-Preux, en ese tiempo inmenso en el que nunca más se unirán los cuerpos de los amantes, la escena de la tentación, durante un paseo en bote en el lago: “El ruido regular y medido de los remos me incitaba a soñar”.

Cada vez, esas puntuaciones dan un nuevo impulso a la novela y testifican la potencia del amor contra todo orden razonable, e incluso contra toda felicidad regular. Contra todo orden: el amor verdadero son “esos divinos desvíos de la razón, más brillantes, más sublimes, más fuertes, cien veces mejores que la razón misma”; contra toda felicidad: “Amigo, soy demasiado feliz; la felicidad me fastidia”. Pero, al mismo tiempo, si bien esa potencia del encuentro amoroso cambia decisivamente el curso del mundo y de los sujetos que lo pueblan, sólo lo hace en la medida en que desapareció. Rousseau es el mago literario de ese temblor infinito por el cual el sitio amoroso hace coincidir el esplendor del aparecer y su inmediata revocación. Así como el entusiasmo no organizado del 18 de marzo de 1871 sólo es fundador de la Comuna en la medida en que, desde el 19, de lo que se trata es de sus difícilísimas consecuencias y de la inhallable disciplina que exigen, el amor nace de la pérdida y le es fiel por “el acuerdo de las almas en lugares alejados”.

Es que en el ser mismo del encuentro amoroso, tal como subvierte el aparecer, hay una dosis ineluctable de nada. La doble metáfora de esa revelación del vacío que está bajo el ser-ahí de las multiplicidades es, del lado de Saint-Preux, el tan romántico llamado a la fusión de los amantes bajo el signo de la muerte —como lo prueba el “¿no sería cien veces mejor verse un solo instante y después morir?”—; del lado de Julia, la certeza sutil y meditativa de que hay en el amor una ensoñación deseante más esencial que toda realidad. Se conocen esas incomparables melodías. La primera modula la antecendencia apenas percibida del ser con respecto al aparecer, en una suerte de cesura de la felicidad: “¡Desgraciado aquel que no tiene nada más que desear! Pierde, por decir así, todo lo que posee. Se goza menos de lo que se obtiene que de lo que se espera, y no se es feliz sino antes de ser feliz”. La segunda es el cántico al no-ser que el indestructible amor entona: “El país de las quimeras es el único digno de ser habitado en este mundo, y tal es la nada de las cosas humanas que, excepto el Ser que existe por sí mismo, no hay nada bello sino lo que no es”.

Esta aprehensión de lo que se juega para un sujeto a partir del sitio amoroso explora la inevitable anulación de la pura coincidencia consigo, de la paradójica autopertenencia que le da toda su importancia a un sitio. La ontología del sitio es enteramente aquella de lo que no se puede mantener, ya que está, por una violencia reflexiva, en excepción con respecto a las leyes del ser, en particular, con respecto a la que excluye que un múltiple sea elemento de sí mismo (lo cual, formal-

mente, se expresa en el axioma de fundación). Así, el encuentro amoroso es –como una jornada de insurrección victoriosa, por ejemplo, el 18 de marzo de 1871– una forma excepcional de lo Uno, la de aquello que se contiene en sí mismo como todo y como elemento del todo. Y esa forma de lo uno no es sino un pasaje, una visitación: el ser vuelve a cerrar sus leyes sobre lo que haya derogado ahí en el tiempo de un relámpago. Como escribe Saint-Preux: “Esa eternidad de la felicidad no fue más que un instante de mi vida. El tiempo retomó su lentitud en los momentos de mi desesperación y el aburrimiento mide por largos años el desafortunado resto de mis días”.

La ontología de un sitio se puede describir, entonces, por tres propiedades:

- 1) Un sitio es una multiplicidad reflexiva, que se pertenece a sí misma y transgrede, así, las leyes del ser.
- 2) Un sitio es la revelación instantánea del vacío que habita las multiplicidades, por la anulación transitoria que opera de la distancia entre el ser y el ser-ahí.
- 3) Un sitio es una figura ontológica del instante: no aparece sino para desaparecer.

3. Lógica del sitio, 1: consecuencias y existencia

Hemos dicho: no se podría reducir al sitio la totalidad de una doctrina del cambio. Hemos llamado “modificación” al simple devenir de los objetos de un mundo bajo la regla de las intensidades que le prescribe el trascendental de ese mundo. Ahora bien, existen evidentemente intermedios entre la simple modificación y los efectos propiamente acontecimentales de los que es capaz un sitio. El sitio debe ser pensado, efectivamente, no sólo en las tres particularidades ontológicas que acabamos de reconocerle, sino también en el despliegue lógico (o intramundano) de sus consecuencias. Dado que el sitio es una figura del instante, que no aparece sino para desaparecer, la duración verdadera sólo puede ser la de sus consecuencias. El entusiasmo del 18 de marzo de 1871 funda, ciertamente, el primer poder obrero de la historia, pero cuando el Comité Central proclama, el 10 de mayo, que, para salvar “esta revolución del 18 de marzo que él hizo tan bella”, va a “poner fin a las desavenencias, vencer la mala voluntad, hacer cesar las competencias, la ignorancia y la incapacidad”, esa desesperación fanfarrona habla de aquello que, desde hace dos meses, aparece en la

ciudad en materia de distribución, o de envoltura, de las intensidades políticas.

Dicho esto, ¿qué es una consecuencia? La subordinación de la lógica formal a la lógica trascendental, cuyo principio hemos fijado (libro II, sección 4), autoriza una definición rigurosa. La consecuencia es la interpretación lógica de una relación entre grados trascendentales, relación a la que hemos llamado *dependencia*. La dependencia de un grado q respecto de un grado p es la envoltura de todos los grados t cuya conjunción con p permanece inferior o igual a q . Así, la medida del acarreamiento de q por p , anotada $p \Rightarrow q$, es formalmente igual a la envoltura de todos los grados cuya conjunción con p permanece inferior a q . A grandes rasgos, es el grado que, conjuntado con el grado “acarreador”, se mantiene lo más cerca posible del grado acarreado. Si se remonta del trascendental a los entes que aparecen en un mundo, se fijará el valor de la relación de consecuencia entre ellos por la mediación de su grado de existencia. Si el elemento a de un objeto es tal que la existencia de a vale p , y si el elemento b del mismo objeto existe en el grado q , se planteará que b es consecuencia de a en la exacta medida del valor del acarreamiento de q por p .

Este régimen de la consecuencia en el aparecer es uno de los *leit-motiv* de Rousseau. Porque la intensidad de la existencia lleva en él un nombre, que es el de “felicidad”. Y la cuestión de las relaciones de consecuencia en que la felicidad puede subsistir es aquella misma que es central en lo que él dio en llamar una “moral sensitiva”. Por ejemplo, si en la felicidad amorosa puede tener tanto lugar el recuerdo (o el imaginario), es porque la intensidad de existencia de la idea de la amada trasciende el espacio, de tal suerte que disposiciones muy alejadas del mundo quedan vinculadas a esa idea por una consecuencia cuyo valor trascendental es máximo: “Por más que huyamos de lo que nos es querido, su imagen más rauda que el mar y los vientos nos sigue hasta el extremo del universo, y por todas partes adonde uno se deje llevar consigo lleva aquello que lo hace vivir”. *A contrario*, M. de Wolmar, el prudente y frío marido de Julia, planteará que el tiempo, en este punto diferente del espacio, disminuye, o hasta vuelve mínimas, las consecuencias existenciales. Él cuenta con el olvido –ese nombre de las consecuencias átonas– para “curar” la pasión originaria de Saint-Preux por su mujer. Para Wolmar, del sitio pasional desaparecido al presente viviente, la consecuencia existencial no tiene más que un valor casi nulo. Ese marido sutil se jacta de no ser un rival sino en el pasado: “Él [Saint-Preux] no me huye como el poseedor de la persona a la que ama, sino como el

arreatador de aquella a la que amó”. Saint- Preux “la amaba [a Julia] tal como la había visto, y no tal como era”. Wolmar, en el fondo, combate la potencia existencial del sitio con el trabajo puramente mundano de los devenires ordinarios. Quiere disolver el acontecimiento en el devenir: “La ama en el tiempo pasado: he aquí la verdadera palabra del enigma. Sustráigale la memoria, no tendrá más amor”. Entre la intensidad de existencia del sentimiento (pasado) y la de la “grata relación” amistosa (presente), la consecuencia no tiene más que un valor débil, tal vez nulo. Ahora bien, sólo un valor elevado de esa relación de consecuencia sería peligroso, ya que haría del aparecer amistoso, o mitigado, el soporte equívoco de la pasión. Rousseau terminará por concluir que Wolmar se equivoca. Como el espacio, el tiempo tampoco puede abolir las intensidades que se ligan a las consecuencias de un sitio amoroso. Pero el punto principal que hay que retener de todo este análisis es que la consecuencia es una relación, fuerte o débil, entre existencias, y que, por lo tanto, el grado según el cual una cosa es consecuencia de otra no es nunca independiente de la intensidad de existencia de esas cosas en el mundo considerado. Así —otro ejemplo—, la declaración del Comité Central de la que hemos hablado anteriormente puede leerse como una tesis sobre las consecuencias, que registra:

— la fortísima intensidad de existencia de la jornada del 18 de marzo de 1871, esa revolución “tan bella”;

— implícitamente, el desastroso grado de existencia, dos meses más tarde, de la disciplina política en el campo obrero (“mala voluntad”, “abatimiento”, “ignorancia”, “incapacidad”);

— el deseo, desgraciadamente abstracto, de realzar el valor de las consecuencias de la política en curso en relación con la potencia de existencia de su origen desaparecido.

El sitio es el aparecer / desaparecer de un múltiple cuya paradoja es la autopertenencia. La lógica del sitio concierne a la distribución de las intensidades en torno a ese punto desaparecido que es el sitio. Hay que comenzar, entonces, por el comienzo: ¿cuál es el valor de existencia del sitio mismo? Continuaremos luego con lo que se infiere de ello en cuanto a las consecuencias.

4. Lógica del sitio, 2: hecho y singularidad

Nada, en la ontología del sitio, prescribe su valor de existencia. Un surgimiento puede no ser sino una aparición local apenas “percepti-

ble” (pura imagen, ya que no hay aquí ninguna percepción). O también: un desaparecer puede no dejar ninguna huella. Es muy posible que, aunque ontológicamente afectado de los estigmas del “verdadero” cambio (autopertenencia, señales del vacío y desaparición en el instante), un sitio sea, por su insignificancia existencial, apenas diferente de una simple modificación. Por ejemplo, el martes 23 de mayo de 1871, cuando casi todo París está en manos de la soldadesca de Versalles, que fusila a los obreros por millares en todas las escaleras de la ciudad, cuando ya no subsiste ninguna dirección política ni militar del lado de los partidarios de la Comuna, que se baten barricada por barricada, los restos del Comité Central hacen su última proclama, pegada a las apuradas sobre algunos muros, y que es –como dice Lisagaray con una sombría ironía– una “proclama de vencedores”. Allí se exige la disolución conjunta de la Asamblea (legal) de Versalles y de la Comuna, el retiro del ejército de París, un gobierno provisorio confiado a los delegados de las grandes ciudades, una amnistía recíproca. ¿Cómo calificar ese triste “Manifiesto”? Por su incongruencia misma, no podría reducirse a la normalidad del devenir. Expresa todavía, aunque más no fuere en jirones, o por irrisión, la certeza de sí de la Comuna, la justa convicción en que se encuentra de estar en posesión de un comienzo político. Es legítimo considerar este papel, que el viento de las casernas llevará a las mazmorras, como un sitio. No obstante, en el salvaje crepúsculo de la insurrección obrera, su valor de existencia es muy débil. Lo que está en cuestión aquí es la potencia singular del sitio. Ciertamente, el manifiesto del Comité Central está ontológicamente situado en lo que mantiene unido el sintagma acontecimiental “Comuna de París”, pero, al no ser por sí mismo más que un signo de descomposición, de impotencia, reconduce la singularidad a los márgenes de la pura y simple modificación “normal” del mundo.

Para que no fuera así, haría falta que la fuerza de existencia en el aparecer del sitio compensara su desvanecimiento. Sólo está en potencia de acontecimiento un sitio cuyo valor de existencia es máximo. Tal era ciertamente el caso, el 18 de marzo de 1871, cuando el pueblo obrero de París, con las mujeres a la cabeza, prohibió al ejército desarmar a la Guardia Nacional. Lo es igualmente cuando el amor impone la potencia de lo incomprensible –mientras que el “Manifiesto” del Comité Central imponía la impotencia de la incomprensión–, como tan bien declara Saint-Preux: “Es un milagro del amor; cuanto más sobrepasa mi razón, más encanta a mi corazón, y uno de los placeres que me proporciona es el de no comprenderlo en absoluto”. Sólo una

integral potencia de existir diferencia a un sitio de la simple red de las modificaciones en la que persiste la ley del mundo. Un sitio que no existe máximamente es sólo un hecho. Aunque ontológicamente identificable, no es, en el aparecer, lógicamente singular.

Hemos llamado *modificación* al simple devenir de un mundo, visto desde el punto de un objeto de ese mundo. Interna a las correlaciones trascendentales establecidas, la modificación no nombra ningún sitio.

Llamaremos *hecho* a un sitio cuya identidad de existencia no es máxima.

Llamaremos *singularidad* a un sitio cuya intensidad de existencia es máxima.

Henos aquí en posesión de tres grados distintos del cambio: la modificación, ontológicamente neutra y trascendentalmente regular; el hecho, ontológicamente supernumerario, pero existencialmente (y por ende, lógicamente) débil; la singularidad, ontológicamente supernumeraria y de valor de aparición –de existencia– máximo.

Se observará que la fuerza represiva de los de Versalles está acompañada por una propaganda que desingulariza sistemáticamente a la Comuna, para presentarla como un conjunto monstruoso de hechos que deben entrar (por la fuerza) en el orden normal de la modificación. De allí enunciados extraordinarios como, por ejemplo, el del 21 de mayo de 1871, en medio de las masacres de los obreros, en el periódico conservador *Le Siècle*: “La dificultad social está resuelta o en vías de resolución”. No se lo podría decir mejor. Es cierto que desde el 21 de marzo, tres días después de la insurrección, Jules Favre declaraba que París estaba en manos de un “puñado de criminales, que ponen por encima de los derechos de la Asamblea no sé qué ideal sanguinario y rapaz”. Las elecciones estratégicas y tácticas se mueven, en el aparecer de un mundo, entre la modificación, el hecho y la singularidad, porque siempre se trata de remitirse a un orden lógico. Sin tener necesidad de un aparato tan atroz como el que utilizaron los de Versalles, es, con todo, del retorno al orden apacible de las modificaciones que Wolmar espera la “cura” de los antiguos amantes: la singularidad pasional devendrá, por el efecto del tiempo, un puro hecho, y ese hecho se reabsorberá, a su vez, en el contrato familiar y amistoso. M. de Wolmar comprendió, o creyó comprender, que el furor singular de la pasión entre Julia y Saint-Preux, su dimensión electiva, su potencia existencial, se aferraba a “tantas cosas loables que hacía falta, más que aniquilarla, reglarla”. “Reglar” una singularidad exige que se traten sus consecuencias como si fueran del orden del hecho, y

por ende apropiables a la medida trascendental de las modificaciones. Por eso la novela de Rousseau es la improbable articulación entre una singularidad salvaje y el deseo de no ser más que el actor calmo de las modificaciones de un mundo familiar y campestre. Por un lado, el grito del amor, que exceptúa a la existencia de las leyes del ser: “La naturaleza nos ha conservado el ser, y el amor nos vuelve a la vida”. Por otro, la utopía sin movimiento de los amigos reunidos en la casa de los Wolmar: “Un pequeño número de gente afable y apacible, unido por necesidades mutuas y por una recíproca benevolencia, converge allí, por diversos motivos, en un fin común: como cada uno encuentra en su estado todo lo necesario como para estar contento y no desear salir de él, se aferra a él como si debiera permanecer así toda la vida”. Entre la tranquilidad de la perpetuación reglada (pero es en su nombre que el feroz Thiers declara, el 22 de mayo de 1871, en medio de las masacres, que “la causa de la justicia, del orden, de la humanidad y de la civilización triunfó”) y la insurrección de la existencia (pero es a causa de ella que Saint-Preux declara estar “violentamente tentado de precipitarla [a Julia] con él en la marea, y de terminar allí en los brazos de ella su vida y sus largos tormentos”), se juega el sentido del aparecer, cuando lo que surge pone en cuestión la lógica de la cual resulta que ese aparecer tiene la consistencia de un mundo.

Si le ocurre a un mundo estar al fin situado –por el hecho de que adviene ahí un sitio– y disponerse entre la singularidad y el hecho, es a la red de las consecuencias a la que le corresponde, entonces, decidir.

5. Lógica del sitio, 3: singularidad débil y singularidad fuerte

La singularidad se distancia más de la simple modificación inmanente que el hecho, puesto que se liga a ella una intensidad de existencia máxima. Si, ahora, tenemos que distinguir entre singularidades débiles y singularidades fuertes, lo haremos con respecto a los vínculos de consecuencia que el sitio desvanecido teje con los otros elementos del objeto que lo ha presentado en el mundo. Diremos, para ser breves, que existir máximamente durante el tiempo de su aparición / desaparición le acuerda al sitio la potencia de una singularidad. Pero que toda la *fuerza* de una singularidad reside en hacer existir máximamente, además de ella misma, sus consecuencias. Reservaremos el nombre de acontecimiento para una singularidad fuerte. La tipología completa del cambio comprende entonces cuatro clases dispuestas de este modo:



Un poco de didáctica en cuanto a la distinción predicativa fuerza / debilidad aplicada a las singularidades (a los sitios cuya identidad trascendental de existencia es máxima). Es evidente que, en el orden del trabajo del aparecer por una verdad, la Comuna de París, aun cuando fue aniquilada sanguinariamente en dos meses, es mucho más importante que el 4 de septiembre de 1870, día en que el régimen político del Segundo Imperio se derrumba y comienza la Tercera República, que va a durar setenta años. Ahora bien, eso no se debe a los actores: el 4 de septiembre es también el pueblo obrero, bajo las banderas rojas, el que invade la plaza del Hôtel de Ville y provoca la debacle de los oficiales, tan bien contada por Lissagaray: “Grandes dignatarios, importantes funcionarios, feroces soldados de la guardia imperial, imperiosos ministros, solemnes chambelanes, generales bigotudos se escaparon lastimosamente el 4 de septiembre, como una banda de actorzuelos silbados”. Por un lado, una insurrección que no funda ninguna duración; por el otro, una jornada que cambia al Estado. Pero el 4 de septiembre va a ser confiscado por los politicastros burgueses, preocupados ante todo por restablecer el orden de los propietarios, mientras que la Comuna, referente ideal de Lenin, va a inspirar un siglo de pensamiento revolucionario y merecer así la célebre evaluación que Marx propuso en ese momento:

El París obrero, con su Comuna, será celebrado por siempre como el glorioso precursor de una sociedad nueva. El recuerdo de esos mártires es conservado piadosamente en el gran corazón de la clase obrera. La historia ya ha puesto en una picota eterna a sus exterminadores, y todas las plegarias de sus sacerdotes no llegarán a liberarlos.

Planteemos que el 4 de septiembre de 1870, alineado en el devenir general de los Estados europeos, que los hace converger en la forma parlamentaria, es una singularidad débil. Y que la Comuna, que propone al pensamiento una regla de la emancipación, relevada por octubre de 1917, pero también por el verano de 1967 en China, o el Mayo del 68 francés, es una singularidad fuerte. Porque lo que cuenta no es solamente la intensidad excepcional de su surgimiento —el hecho de que se trate de un episodio violento y creador del aparecer—, sino aquello que, en la duración, ese surgimiento, aunque desvanecido, dispone como gloriosas e inciertas consecuencias.

Los comienzos son medidos por lo que autorizan como recomienzos.

Se puede decir, también: el amor entre Julia y Saint-Preux es sólo una pasión estéril, a la que es justo renunciar. Lo que es fundador de todo un universo —la utopía de Clarens— es el casamiento de Julia con M. de Wolmar. El mismo Rousseau se inclina por ese juicio cuando piensa que “el heroísmo no tiene más que una vana apariencia, y que no hay nada sólido sino la virtud”. Sin embargo, ¿sólo hay que tener en cuenta lo que es “sólido”? ¿Lo que impone en un mundo la fuerza serena de su intensidad trascendental? ¿Hay que ser siempre —singularidad débil— ese “hombre de gusto que vive para vivir, que sabe gozar de sí mismo, que busca los placeres verdaderos y simples, y que quiere pasearse frente a la puerta de su casa”? Rousseau no se resigna del todo a eso. Porque sólo es realmente universal en sus consecuencias y llega a estar a la altura del mundo entero el sentimiento que conmueve a las almas y las consagra al infinito de lo Verdadero. Hay que poder exclamar, en el tormento de la singularidad fuerte: “¿Qué es la existencia del mundo entero comparada con el sentimiento delicioso que nos unía?”. Hay que ser fiel a los encantamientos de la “moral sensitiva”: “¡Oh, sentimiento, sentimiento! ¡Dulce vida del alma! ¿Cuál es el corazón de hierro al que jamás has tocado? ¿Cuál es el infortunado mortal al que jamás le arrancaste lágrimas?”. Del mismo modo que el 4 de septiembre de 1870, origen de una interminable República, la irrupción de Wolmar en la vida de Julia —irrupción forzada, impuesta

por el padre— da la señal de la fundación de un orden, ese mismo que Julia describe como “inmutable y constante afecto de dos personas honestas y razonables que, destinadas a pasar juntas el resto de sus días, están contentas con su suerte e intentan hacérsela agradable el uno al otro”. El amor, por su parte, hace verdad del desorden, y es por eso que porta lo que hay de imborrable en el acontecimiento. Como lo confesará Julia en el umbral de su muerte: “Por más que quise ahogarlo, el primer sentimiento que me hizo vivir se concentró en mi corazón”.

Por lo que se continúa de ella en la concentración, fuera de ella misma, de su intensidad, se puede juzgar si una adjunción aleatoria al mundo merece ser considerada, más allá de las modificaciones y de los hechos, no solamente como una singularidad, sino también como un acontecimiento.

6. Lógica del sitio, 4: existencia del inexistente

Ninguna consecuencia trascendental más fuerte que hacer aparecer en un mundo aquello que no existía en él. Como la jornada del 18 de marzo de 1871, que pone en el centro de la tormenta política una colección de obreros desconocidos, desconocidos incluso por los especialistas de la revolución, esos viejos sobrevivientes de 1848 que, desgraciadamente, embarullaron luego a la Comuna con su ineficiente logomaquia. Miren, el 19 de marzo de 1871, la primera proclama del Comité Central, único organismo directamente responsable de la insurrección del 18: “Que París y Francia sienten juntos las bases de una República aclamada con todas sus consecuencias, el único gobierno que cerrará para siempre la era de las invasiones y de las guerras civiles”. ¿Quién firma esta decisión política sin precedente? Veinte personas, tres cuartos de las cuales son proletarios que sólo la circunstancia constituye e identifica. A *L'Officiel* gubernamental le resulta fácil preguntar: “¿Cuáles son los miembros de este comité? ¿Son comunistas, bonapartistas o prusianos?”. Ya está el tema indestructible de los “agentes del extranjero”. En realidad, el acontecimiento tiene como consecuencia llevar a una existencia política, provisoriamente máxima, a los obreros inexistentes de la víspera.

Se reconocerá entonces la singularidad fuerte por lo que tiene como consecuencia, en el mundo, hacer existir en él al inexistente propio del objeto-sitio.

A un fenómeno del mismo orden le asigna Julia —ella, la tierna, la tan poco sensual, la radiante devota— la brusca revelación de la sensibilidad sexual, cuando una tarde, en la penumbra del bosquecillo, se desmaya en los brazos de Saint-Preux, al que tuvo la audacia de hacer llegar allí. Ella cree que se trata solamente de un favor concedido al deseo masculino. Pero se equivoca: “Aprendí en el bosquecillo de Clarens que había contado demasiado conmigo misma, y que no hay que acordarle nada a los sentidos cuando se les quiere negar algo. Un instante, un solo instante abrasó los míos con un fuego que nada pudo apagar”. La inexistencia subjetiva de la sensualidad es llevada bruscamente a la existencia, en la noche clandestina, como consecuencia del encuentro amoroso.

De manera más abstracta, plantearemos la definición siguiente: *Sea un sitio (un objeto afectado de autopertenencia) que es una singularidad (su intensidad de existencia, por más instantánea y evanescente que pueda ser, es sin embargo máxima). Diremos que ese sitio es una “singularidad fuerte”, o un “acontecimiento”, si el valor del acarreamiento del valor (nulo) de su inexistente propio por el valor (máximo) del sitio mismo es, él mismo, máximo.*

La fórmula sólo es intrincada en apariencia. Sabemos (IV, 1 y 3) que todo objeto posee como elemento un inexistente propio (o sea, un elemento cuyo valor trascendental de existencia es mínimo). Sabemos también (II, 1, 4) que lo que sostiene la idea formal de la implicación (de la consecuencia) es la idea trascendental del acarreamiento de un grado de aparición por otro. Sólo decimos, entonces, lo siguiente: *Un acontecimiento tiene por consecuencia máximamente verdadera de su intensidad (máxima) de existencia la existencia del inexistente.*

Por supuesto, hay aquí una violenta paradoja. Porque, si una implicación es máximamente verdadera y su antecedente también lo es, su consecuente debe serlo; se llega entonces a la insostenible conclusión según la cual, bajo el efecto de un acontecimiento, el inexistente del sitio existe absolutamente.

Y, en efecto, los desconocidos del Comité Central, políticamente inexistentes en el mundo de la víspera, existen absolutamente el día mismo de su aparición. El pueblo de París obedece a sus proclamas, los anima a que ocupen los edificios públicos, se presenta a las elecciones que organizan. Del mismo modo, la sensualidad ignorada de Julia se impone, indestructible, como consecuencia de un primer beso.

La paradoja se analiza en tres tiempos.

Primero, el principio de este vuelco de la inexistencia a la existencia absoluta en el aparecer mundano es un principio evanescente. El acontecimiento consume su potencia en esa transfiguración existencial. Ni el 18 de marzo de 1871 ni el encuentro de la joven Julia con su preceptor-filósofo tienen la más mínima estabilidad. Su precariedad ontológica, su ser in-fundado se disipan en aquello que ellos llevan a la existencia absoluta. Como dice Saint-Preux: “No queda de nosotros sino nuestro amor”.

Luego, si el inexistente del sitio debe al fin conquistar, en el orden del aparecer, la intensidad máxima, es sólo en la medida en que está, en adelante, en el lugar de lo que ha desaparecido: su maximalidad es la marca subsistente, en el mundo, del acontecimiento mismo. Las palabras las pronuncia Saint-Preux: “[...] hay impresiones eternas que ni el tiempo ni los cuidados borran. La herida se cura, pero la marca permanece, y esa marca es un sello respetado”. La existencia eterna del inexistente es el trazado², o el enunciado, en el mundo, del acontecimiento desaparecido. Las proclamas de la Comuna, primer poder obrero en la historia universal, el reino de la sensibilidad, decretado por Julia, tales son los existentes cuya absolutidad manifiesta que ha llegado al mundo una disposición totalmente nueva de su aparecer, una mutación de su lógica. La existencia del inexistente es aquello por lo cual, en el aparecer, se despliega su subversión por el ser subyacente. Es la marcación lógica de una paradoja del ser. Una quimera ontológica. Reconocemos aquí, naturalmente, la huella del acontecimiento desvanecido, tal como, desde el libro I, le hemos acordado el poder de orientar un cuerpo subjetivable. Sí, ese ϵ del que se extrae la potencia subjetiva del cuerpo no es otro que la superexistencia de la que se encuentra afectado el inexistente propio de un objeto del mundo, cuando ese objeto es un sitio acontecimental.

En fin, allí donde está en adelante la existencia, el inexistente debe volver. El orden mundano no es subvertido hasta el punto de poder exigir que una ley lógica de los mundos sea abolida. Todo objeto tiene un inexistente propio. Y si llega a sublimarse, como huella de donde procede un sujeto, en la existencia absoluta, otro elemento del sitio debe dejar de existir para que la ley quede a salvo y se preserve, finalmente, la coherencia del aparecer.

7. Lógica del sitio, 5: la destrucción

En 1896, al agregar una conclusión a su *Histoire de la Commune de 1871*, Lissagaray hace dos observaciones. La primera es que las tropas de los reaccionarios y de los asesinos de obreros de 1871 sigue estando en su lugar. Gracias al parlamentarismo, se acrecentó incluso con “algunos pífanos burgueses que, bajo la máscara de demócratas, facilitan sus acercamientos”. La segunda es que, de allí en más, el pueblo ha constituido su propia fuerza: “Tres veces [en 1792, en 1848 y en 1870] el proletariado francés hizo la república para los otros; está maduro para la suya”. Dicho en otros términos, el acontecimiento-Comuna, iniciado el 18 de marzo de 1871, no tuvo como consecuencia, por cierto, la destrucción del grupo dominante y sus politicastos, pero destruyó algo más importante: la subordinación política obrera y popular. Lo que fue destruido es del orden de la incapacidad subjetiva: “¡Ah! –exclama Lissagaray–. No están inseguros de su capacidad los trabajadores de los campos y de las ciudades”. La absolutización de la existencia política obrera –la existencia del inexistente–, convulsiva y aplastada, no por ello dejó de destruir una forma esencial de sujeción, la del posible político proletario a la maniobra politiquera burguesa.

Que esa sujeción esté, un siglo más tarde, reconstituida –o más bien, bajo el mismo nombre de “democracia”, reinventada– es otra historia, otra secuencia de la historia atormentada de las verdades. Lo cierto es que allí donde había un inexistente llegó la destrucción de lo que legitimaba esa inexistencia. A principios del siglo XX, lo que ocupa el lugar del muerto no es más la conciencia política obrera, sino –incluso si él no lo sabe todavía– el prejuicio en cuanto al carácter natural de las clases y en cuanto a la vocación milenaria de los propietarios y de los ricos para detentar el poder estatal y social. Es esa destrucción lo que llevó a cabo para el porvenir la Comuna de París, hasta en la aparente muerte de su propia superexistencia.

Tenemos allí una máxima trascendental: si lo que no valía nada llega, bajo la forma de una consecuencia acontecimiental, a valer todo, entonces un dato establecido del aparecer es destruido. Lo que parecía sostener la cohesión del mundo está herido de nulidad, de tal suerte que, si la indexación trascendental de los entes es indudablemente la base (lógica) del mundo, es con razón que hace falta decir: “El mundo va a cambiar de base”.

Saint-Preux sólo declara su eterna fidelidad al amor desolado que lo une a Julia en el nombre de tal cambio. Dice, por cierto, “perdí

todo”, pero, prosigue de inmediato: “sólo me quedó mi fe; me quedará hasta la tumba”. ¿Cuál es el contenido de esa “fe”? Sencillamente la posibilidad de una vida en el amor, posibilidad testificada sin medida por aquello a lo que hubo que renunciar; ahora bien, esa posibilidad, por sí misma, realiza la irreversible destrucción de un prejuicio que, sin embargo, se propaga por todas partes y es socialmente legítimo: el prejuicio según el cual dos individuos son necesariamente, cada uno, otro que el otro, de tal suerte que se puede y se debe distinguir entre uno y el otro, entre “usted” y “yo”. Habiendo realizado, en el acontecimiento del amor-pasión, la superexistencia de la in-diferencia sexuada, Saint-Preux objeta para siempre a ese prejuicio: “¿ [...] dos amantes se aman uno al otro? No; usted y yo son palabras proscritas de su lengua; ya no son dos, son uno”.

Por la creación transitoria de un nuevo sujeto de verdad, el amor impone irreversiblemente la destrucción de la idea social común, la que separa a los cuerpos y los confía a su interés particular.

Cuando el mundo se encanta violentamente por las consecuencias absolutas de una paradoja del ser, todo el aparecer, amenazado por la destrucción local de una evaluación habitual, debe reconstituir una distribución diferente de lo que existe y de lo que no existe. Bajo el impulso que el ser ejerce sobre su propio aparecer, no puede advenir al mundo sino la chance, existencia y destrucción mezcladas, de otro mundo. De ese otro mundo el sujeto, insertado en la huella de lo que advino, es en lo sucesivo el príncipe, eternamente.

SECCIÓN 2

El acontecimiento según Deleuze

Deleuze siempre saludó en Sartre a aquel que había despertado a la filosofía francesa de los años treinta / cuarenta de su sopor académico. Veía el origen de todo en el artículo “La trascendencia del Ego”, de 1937. ¿Por qué? Porque, en ese texto, Sartre proponía la idea –cito a Deleuze– de un “campo trascendental impersonal, que no tiene la forma de una conciencia personal sintética o de una identidad subjetiva –cuando el sujeto, por el contrario, está siempre constituido”. Suscribo tanto más esta observación de Deleuze cuanto que el motivo de un campo trascendental impersonal es dominante en toda mi Gran Lógica, donde se efectúa, hasta en el más fino detalle técnico, como lógica del aparecer, o de los mundos.

Deleuze observa también que lo que le impidió a Sartre pensar todas las consecuencias de su idea fue haber ligado el campo impersonal a una conciencia (de) sí. Es totalmente exacto. Se lo puede decir de otro modo: Sartre se quedó en un propósito de autounificación de lo trascendental. No expuso al sujeto a lo imprevisible de un puro Afuera. Ahora bien, uno de los nombres de ese Afuera es “acontecimiento”. Es por eso que el acontecimiento, como aquello a lo cual se consagra la potencia de un pensamiento y/o aquello de lo que tal potencia procede, se convirtió, después de Sartre, en un término común a la mayor parte de los filósofos contemporáneos. Además de la crítica a la fenomenología de la conciencia, este término nos fue transmitido, del lado de los procedimientos de verdad, por el impacto durable –en el siglo XX– de cuatro motivos entremezclados: en política, el de la Revolución; en amor, el de la liberación erótica; en las artes, el de la performance; en las ciencias, el de la ruptura epistemológica. En filosofía, se lo descifra tanto en Wittgenstein (“El mundo es todo lo que ocurre”) como en Heidegger (el ser como ser-en-llegada, *Ereignis*).

La noción es central en Deleuze, como en mi propio proyecto. ¡Pero qué contraste! El interés de ese contraste reside en que expone la ambigüedad original de la noción, que contiene, en efecto, una dimensión de estructura (la interrupción como tal, la aparición de un término supernumerario) y una dimensión de historia de la vida (la concentración del devenir, el ser como llegada-a-sí, la promesa). En el primer caso, el acontecimiento está desligado de lo Uno, separación, asunción del vacío, puro no-sentido; en el segundo caso, es juego de lo Uno, composición, intensidad de lo pleno, cristal (o lógica) del sentido. *Lógica del sentido* es el esfuerzo más considerable de Gilles Deleuze para esclarecer su concepto del acontecimiento. Lo hace en compañía de los estoicos, lo cual da el tono: “acontecimiento” debe integrarse a la inflexible disciplina del Todo, en la que el estoicismo organiza sus referencias. Debe haber, entre “acontecimiento” y “destino”, algo así como una reciprocación subjetiva. Extraigo de *Lógica del sentido* lo que puedo denominar los cuatro axiomas deleuzeanos del acontecimiento.

Axioma 1. “El devenir-ilimitado deviene el acontecimiento mismo.”

El acontecimiento es la realización ontológica de la verdad eterna de lo Uno, de la infinita potencia de la Vida. No es en modo alguno lo que un vacío, o un estupor, separa de lo que deviene. Es, por el contrario, la concentración de la continuidad de la vida, su intensificación. El acontecimiento es lo que hace donación de lo Uno en el encadenamiento de las multiplicidades. Se podría afirmar la fórmula siguiente: en los devenires, el acontecimiento verifica lo Uno cuya expresión son esos devenires. Por eso no hay ninguna contradicción entre lo ilimitado del devenir y la singularidad del acontecimiento. El acontecimiento expone de manera inmanente lo Uno de los devenires, hace que devenga ese Uno. El acontecimiento es el devenir del devenir: el devenir-(Uno) del devenir (ilimitado).

Axioma 2. “El acontecimiento es siempre lo que acaba de suceder, lo que va a suceder, pero nunca lo que sucede.”

El acontecimiento es una síntesis de pasado y de futuro. Expresión de lo Uno en los devenires, es, en realidad, la eterna identidad del futuro como dimensión del pasado. La ontología del tiempo no admite, ni para Deleuze ni para Bergson, ninguna figura de la separa-

ción. Por eso, el acontecimiento no podría ser lo que está “entre” un pasado y un futuro, entre el fin de un mundo y el inicio de otro. Es, más bien, desbordamiento y conexión: realiza lo continuo indivisible de la Virtualidad. Expone la unidad del pasaje que suelda lo uno- apenas-después con lo uno- apenas-antes. No es “lo que sucede” sino lo que, en lo que sucede, devino y va a devenir. El acontecimiento dice el ser del tiempo, o el tiempo como instancia continua y eterna del ser, no opera ninguna división en el tiempo, no introduce ningún vacío como intervalo entre dos tiempos. “Acontecimiento” repudia el presente como pasaje y separación, paradoja operatoria del devenir. Lo cual se enuncia de dos maneras: no hay presente (el acontecimiento es re-presentado, es la inmanencia activa que co-presenta pasado y futuro), o todo es presente (el acontecimiento es la eternidad viviente, o caótica, como esencia del tiempo).

Axioma 3. “El acontecimiento es de otra naturaleza que las acciones y pasiones del cuerpo. Pero resulta de ellas.”

En tanto devenir de los devenires, o eternidad disyuntiva, el acontecimiento intensifica los cuerpos, concentra su multiplicidad constitutiva. No podría, entonces, ni ser de la misma naturaleza que las acciones y las pasiones de esos cuerpos, ni estar por encima de ellas. El acontecimiento no es idéntico a los cuerpos que afecta, pero tampoco es trascendente a lo que les ocurre o a lo que hacen. De tal modo que tampoco se puede decir que es diferente (ontológicamente) de los cuerpos. Es el diferenciante de las acciones y pasiones de los cuerpos como resultado. Porque, ¿qué es lo Uno inmanente de los devenires, si no el Devenir? O la Diferencia, o la Relación (otros vocablos de Deleuze). Pero el Devenir no es una idea, es lo que los devenires devienen. Así, el acontecimiento afecta a los cuerpos, porque él es lo que hacen o soportan en tanto síntesis expuesta. Es la llegada en ellos de lo Uno que son, como naturaleza distinta (más bien lo virtual que lo actual) y resultado homogéneo (sin ellos, él no es). Tal es el sentido que hay que darle a la fórmula: “El acontecimiento es coextensivo al devenir”.

Se pensará en el acontecimiento de la Vida como cuerpo sin órgano: de otra naturaleza que los organismos vivientes, pero desplegado o legible únicamente como resultado de las acciones y pasiones de esos organismos.

Axioma 4. "Una vida está compuesta por un solo y mismo Acontecimiento, a pesar de toda la variedad de lo que le ocurre."

Lo difícil no es aquí la reiteración de lo Uno como expresión concentrada del despliegue vital. Los tres axiomas precedentes son claros sobre este punto. Lo difícil es entender la palabra "compuesta". El acontecimiento es lo que compone una vida un poco como un tema organiza una composición musical. La "variedad" debe entenderse aquí como "variación", variación sobre un tema. El acontecimiento no es lo que le ocurre a una vida, sino lo que es en lo que ocurre, o lo que ocurre en lo que ocurre. De tal suerte que no puede haber más que un solo Acontecimiento. El Acontecimiento es precisamente, en el material dispar de una vida, el Eterno Retorno de lo idéntico, la potencia indiferenciada de lo Mismo: la "potente vida inorgánica". Con respecto a multiplicidades cualesquiera, es propio de la esencia del Acontecimiento componerlas como lo Uno que son y exponer esa composición única en variaciones potencialmente infinitas.

Con estos cuatro axiomas, Deleuze explicita su propia concepción de la ambigüedad acontecimental. Y se decide por el destino. El acontecimiento no es el pasaje azaroso de un estado de cosas a otro estado de cosas. Es el estigma inmanente del resultado-Uno de todos los devenires. En lo múltiple-que-deviene, en el entre-dos de los múltiples que son las multiplicidades activas, el acontecimiento es el destino de lo Uno.

Basta con tomar los cuatro axiomas al revés –aquí, como en el libro II, "reverso" hace aparecer la negación⁻³ para obtener una axiomática suficientemente buena de lo que yo denomino "acontecimiento", y que es un sitio, desde el momento en que apareció según la intensidad máxima y fue capaz, igualmente, de absolutizar en el aparecer lo que era su inexistente propio.

Axioma 1. Un acontecimiento no es nunca la concentración de la continuidad vital, o la intensificación inmanente de un devenir. No es nunca coextensivo al devenir. Es, al contrario, por un lado, puro corte en el devenir de un objeto del mundo, por autoaparición de este, y, por otro, suplementación del aparecer por el surgimiento de una huella: el antiguo inexistente devenido existencia intensa.

Con respecto a lo continuo en los devenires del mundo, hay, a la

vez, una falta (imposibilidad de la autoaparición sin interrupción de la autoridad de las leyes matemáticas del ser y de las leyes lógicas del aparecer) y un exceso (imposibilidad del surgimiento de una intensidad máxima de existencia). “Acontecimiento” nombra la conjunción entre esa falta y ese exceso.

Axioma 2. El acontecimiento no podría ser el desbordamiento inseparable del pasado sobre el futuro, o el ser eternamente pasado del futuro. Es, por el contrario, un evanescente separador, un instante intemporal que disjunta el estado anterior de un objeto (el sitio) de su estado consecutivo. Se puede decir, igualmente, que el acontecimiento extrae de un tiempo la posibilidad de otro tiempo. Ese otro tiempo, cuya materialidad envuelve a las consecuencias del acontecimiento, merece el nombre de nuevo presente. El acontecimiento no es ni pasado ni futuro. Nos hace presente del presente.

Axioma 3. El acontecimiento no podría resultar de las acciones y las pasiones de un cuerpo, ni tampoco diferir en naturaleza de esas acciones y pasiones. Por el contrario, un cuerpo activo y adecuado al nuevo presente es un efecto del acontecimiento, como veremos en detalle en el libro VII. Aquí hay que invertir a Deleuze –en el sentido en que él mismo, después de Nietzsche, quiere invertir a Platón–. No son las acciones y pasiones de los múltiples las que, a título de resultado inmanente, son sintetizadas en el acontecimiento. Es la impronta de lo Uno acontecimental la que imanta las multiplicidades y las constituye en cuerpo subjetivable. Y la huella del acontecimiento, que es ella misma incorporada al nuevo presente, es evidentemente de la misma naturaleza que las acciones de ese cuerpo.

De manera general, diremos que Deleuze plantea lo Uno como condición ontológica (el caos, lo Uno-Todo, la Vida) y como resultado acontecimental, mientras que yo planteo que lo Uno in-existe ontológicamente (lo múltiple es “sin-Uno”) y sólo se vincula a las verdades en tanto que es principio acontecimental, y de ningún modo resultado. No podemos aceptar que los acontecimientos “no sean nunca sino efectos”, hasta tal punto que Deleuze termina por llamarlos “acontecimientos-efectos”. No es tampoco que sean causa, menos aún “esencia”. Son actos, o actantes, principios materiales (el sitio) de una verdad. Para Deleuze, el acontecimiento es consecuencia inmanente de los devenires o de la Vida. Para mí, el acontecimiento es principio inmanente de las excepciones al devenir o de las Verdades.

Axioma 4. No podría haber composición de lo que es por un solo acontecimiento. Hay, por el contrario, descomposición de los mundos por múltiples sitios acontecimentales.

Así como es separación de los tiempos, el acontecimiento es separación de otros acontecimientos. Las verdades son múltiples y multi-formes. Son excepción en los mundos y no lo Uno que los hace consonar. Aun cuando, sosteniendo la idea de las series divergentes y de los mundos imposibles, se defiende de ello, Deleuze adopta a menudo el principio leibniziano de la Armonía. El Acontecimiento eterno y único es el punto focal en el que convergen los ingredientes de una vida. Más allá del “caosmos” en que se efectúan las series divergentes y las multiplicidades heteróclitas, “no subsiste nada más que el Acontecimiento, el Acontecimiento solo, *Eventum tantum* para todos los contrarios, que se comunica consigo por su propia distancia, resonando a través de todas las disyunciones”. Y bueno, esta “resonancia” no nos encanta. Yo sostengo el sonido mate y sin ninguna resonancia de lo que cortó localmente el aparecer de un sitio, y al que nada dispone en armonía –o en desarmonía– ni consigo (aunque fuese a título de soledad subsistente) ni con los otros devenires (aunque fuese a título de reabsorción de los contrarios). No hay, no puede haber “el Único acontecimiento del que todos los otros son fragmentos y jirones”. Lo uno de la verdad que él inicia supone el sin-Uno del acontecimiento, su diseminación contingente.

Sin duda, el litigio es aquí, diría Lyotard, un diferendo. Porque se refiere a la conexión semántica fundamental de la palabra “acontecimiento”: por el lado del sentido para Deleuze, por el de la verdad para mí. La fórmula de Deleuze es inapelable: “El acontecimiento, es decir, el sentido”. Desde el principio de su libro, forja lo que para mí es una quimera, una palabra-valija inconsistente: el “sentido-acontecimiento”. Lo cual, por lo demás, lo pone en comunicación, sin duda mucho más que lo que él deseaba, con el *linguistic turn* y la gran sofisticada contemporánea. Porque sostener que el acontecimiento es del registro del sentido lo vuelca por entero del lado del lenguaje. Miren: “El acontecimiento es el sentido mismo. El acontecimiento pertenece esencialmente al lenguaje, está en una relación esencial con el lenguaje”. Habría que detallar las dramáticas consecuencias reactivas de este género de enunciados, y de tantos otros, por ejemplo: “[El acontecimiento] es, en lo que ocurre, lo puro expresado que nos hace señas”. Allí está en germen la estetización de todas las cosas, y la política expresiva llamada de las “multitudes”, en la que hoy se dispersa el

pensamiento compacto del Maestro. En tanto disfuncionamiento localizado del trascendental de un mundo, el acontecimiento no tiene el más mínimo sentido, ni es el sentido. Si sólo permanece como huella, de eso no resulta en modo alguno que haya que volcarlo del lado del lenguaje. No hace más que abrir un espacio de consecuencias en el que se compone el cuerpo de una verdad. Punto real, como lo vio Lacan, es propiamente ese insensato que, por sí mismo, no mantiene otra relación con el lenguaje que la de hacer en él un agujero. Y nada puede colmar ese agujero con lo que, según las leyes trascendentales del decir, es decible.

Como todos los filósofos de la continuidad vital, Deleuze no puede sostener la distancia entre el sentido, ley trascendental del aparecer, y las verdades, excepciones eternas. Parece incluso, a veces, identificar los dos términos. Una vez me escribió que “no necesitaba” la categoría de verdad. Tenía perfectamente razón. El Sentido es un nombre suficiente para la verdad. Pero están los efectos perversos de esta identificación. La lógica vitalista, que somete la actualización de las multiplicidades a la ley de lo Uno-Todo virtual, no puede percibir la pura religión que hay en el hecho de declarar, simultáneamente, que los acontecimientos son el sentido y que tienen, como proclama Deleuze, “una verdad eterna”. Si el sentido tiene, efectivamente, una verdad eterna, Dios existe, por no haber sido nunca más que la verdad del sentido. La idea del acontecimiento de Deleuze debería haberlo convencido de que tenía que seguir hasta el final a Spinoza, a quien elige como el “Cristo de la filosofía”, y llamar “Dios” al Acontecimiento único en el que se difractan los devenires. Lacan sabía bien que, si se libra aquello que adviene al sentido, se trabaja por la consolidación subjetiva de la religión, ya que, escribía, “la estabilidad de la religión proviene de que el sentido es siempre religioso”.

Por lo demás, esta religiosidad latente es demasiado sensible en los discípulos que se afanan por bendecir, en el Capital desencadenado, su supuesto reverso constituyente, la “creatividad” de las multitudes. Y que creen haber visto, lo que se dice ver, en las manifestaciones altermundistas de Seattle o de Génova, cuando una juventud desocupada participaba a su manera en las citas patibularias de las finanzas, la Parusía planetaria de un comunismo de las “formas de Vida”. Deleuze, a menudo escéptico en cuanto a sus propias construcciones desde que tocaban a la política, se hubiera reído solapadamente, creo, de ese *pathos*. Lo cierto es que, habiendo conceptualizado antes que todos el lugar del acontecimiento en los procedimientos multiformes del pen-

samiento, Deleuze tuvo que reducir ese lugar al de lo que denominó “las singularidades ideales que se comunican en un solo y mismo Acontecimiento”. Si “singularidad” es inevitable, todas las otras palabras son dudosas. “Ideal” podría valer por “eterno” si no obnubilara demasiado lo real del acontecimiento. “Se comunican” podría valer por “universal”, si no fuera porque no tiene en cuenta la interrupción de toda comunicación que acarrea de inmediato la ruptura de la continuidad trascendental. De “Un solo y mismo”, hemos dicho lo que es molesto: el efecto de Uno de la impronta acontecimiental sobre los cuerpos se ve allí convertido en absorción del acontecimiento por lo Uno de la vida.

Deleuze marcó muy fuertemente la naturaleza del combate filosófico en el que se juega el destino de la palabra “acontecimiento”: “Una doble lucha tiene por objeto impedir toda confusión dogmática del acontecimiento con la esencia, pero también toda confusión empirista del acontecimiento con el accidente”. No hay nada que agregar. Salvo que, cuando piensa el acontecimiento como resultado intensificado y continuo del devenir, Deleuze es empirista (algo que además siempre reivindicó). Y que, cuando lo reabsorbe en lo Uno de “el *Aión* ilimitado, del Infinitivo en el que subsiste e insiste”, en el siempre-ahí de lo Virtual, es tendencialmente dogmático.

Romper con el empirismo es pensar el acontecimiento como advenida de lo que se sustrae a toda experiencia: lo in-fundado ontológico y la discontinuidad trascendental. Romper con el dogmatismo es disjuntar el acontecimiento de todo dominio de lo Uno. Es sustraerlo a la Vida para devolvérselo a las estrellas.

SECCIÓN 3

¿Formalizar el surgimiento?

1. Variaciones del estatuto de las exposiciones formales

En los libros II, III y IV, consagrados a la analítica de los mundos, o a los tres conceptos de la Gran Lógica (trascendental, objeto, mundo), la exposición formal toma su forma rigurosa de los esquemas bastante sutiles de la lógica matematizada (bajo su forma categorial). Eso se debe a que la identidad lógica del aparecer se esclarece particularmente bien con la teoría de las álgebras de Heyting completas, luego con las de las correlaciones entre esas álgebras y las multiplicidades. Más precisamente, la teoría de los mundos se respalda en la remodelación, surgida, en particular, de los trabajos de Grothendieck, de la relación entre el pensamiento del lugar (la topología) y el pensamiento de lo múltiple, estructuras algebraicas incluidas. No es de asombrarse, por lo demás, si se considera que el ser-ahí, que es el aparecer como tal, articula precisamente las multiplicidades sobre una localización. Que el esquema formal de la determinación del ser-ahí se encuentre en los trabajos de quien ha refundado la geometría algebraica —lo cual quiere decir la localización de las estructuras— es bastante natural. Hemos visto que la síntesis onto-lógica, en la retroacción sobre el ser de su localización trascendental, se dejaba pensar como haz, concepto clave de la geometría algebraica moderna. Todo eso permitió doblar la exposición conceptual con una exposición formal segura de sus conceptos y homogénea a ciertos estratos de la matemática deductiva.

Tal no era el caso en el libro I, en el que las formalizaciones del concepto de sujeto eran, si se puede decir, *sui generis*. Es por eso, además, que, retomando la palabra de Lacan, las hemos llamado matemáticas.

En el presente libro, como en los libros VI y VII, tenemos una situación intermedia entre el libro I (desprovisto de aparato paramatemático) y los tres libros de la Gran Lógica (homogéneos a estratos enteros de ese aparato). En lo sucesivo se tratará, bajo los nombres de “singularidad”, de “acontecimiento”, de “punto” o de “cuerpo”, de lo que no es ni el ser, ni el aparecer, ni la ontología, ni la lógica, sino el resultado aleatorio de aquello que adviene cuando el aparecer es desreglado por el ser que él localiza. Pasamos de la teoría de los mundos a la del soporte de los sujetos y del devenir de las verdades. Y el resultado, la formalización del concepto, si incluso persiste por aquí o por allí en tomar recursos de la matemática establecida, no tiene más, no puede tener más la continuidad deductiva anterior: tiende a concentrarse en fórmulas o en diagramas cuya fijación en la página no se propone, en principio, imponer una constricción demostrativa, sino más bien alejar al concepto de los equívocos de la interpretación y librarlo desnudo, según la sola potencia de la letra, a su ausencia de sentido, por la cual él hace verdad de la relación.

La exposición formal es en lo sucesivo la prueba del “au-sentido”⁴ (para retomar el motivo de Lacan) inflingida al concepto. Por eso no debe ser leída del mismo modo que cuando sostenía la coherencia analítica. Es, en efecto, una suerte de recapitulación, o de resumen ininterpretable, de la exposición conceptual.

2. Ontología del cambio

Dado un mundo m , se llama *modificación* a las variaciones de intensidad (o de aparecer) que afectan a los elementos de un mismo objeto. Dicho de otro modo, si (A, Id) es un objeto, toda diferencia en las indexaciones trascendentales de los elementos de A es una modificación de A en cuanto a su aparecer. Alcanza, por ejemplo, con saber, en el caso de $x \in A$ e $y \in A$, que $Id(x, y) \neq M$, para testificar que el par $\{x, y\}$ registra una modificación del aparecer de A . *A fortiori*, si $Id(x, y) = \mu$ (x e y son absolutamente diferentes), se tiene una modificación absolutamente real del ser-ahí de A .

Por ejemplo, en el mundo *La nueva Eloísa*, se sabe que las primas Clara y Julia son las dos alumnas del “filósofo” Saint-Preux. Si se considera como un objeto del libro –del mundo– la pequeña célula pedagógica que componen entre los tres, las primerísimas cartas de la novela nos instruyen que Clara y Julia aparecen de modo muy diferente en

ese objeto, desde un triple punto de vista: su relación con Saint-Preux (ambas lo aman, pero no se trata del mismo amor), la relación de Saint-Preux con las dos (tierno hermano mayor para Clara, amante furioso de Julia), la consideración que ellas tienen de sí mismas (simplicidad de Clara, “abismos” de Julia). En realidad, las dos primas testifican la no-identidad siempre posible de las jóvenes confrontadas con el clásico problema de su educación, su esencial variabilidad sobre este punto. Tenemos $\mathbf{Id}(\text{Julia, Clara}) \neq \mathbf{M}$, o también $\mathbf{Id}(\text{Julia, Clara}) = \mathbf{p}$, donde \mathbf{p} es muy pequeño, relaciones que inscriben en el objeto “el preceptor y sus dos alumnas” la modificación de lo femenino. Las modificaciones son, entonces, esa forma del cambio que no es más que el despliegue de un múltiple en su aparecer, en su devenir-objeto. Podemos inscribir la igualdad: modificación = objetivación.

Supongamos, ahora, que a un objeto (A, \mathbf{Id}) de un mundo \mathbf{m} , cuyo trascendental es \mathbf{T} , le ocurre la autopertenencia, o reflexividad, de A . Ocurre que $A \in A$. Entonces, diremos que el objeto (A, \mathbf{Id}) es un sitio.

¿Por qué debemos decir “ocurre”? Porque eso no podría *ser*. El múltiple puro es sostenido, en cuanto a su exposición a lo pensable, por los axiomas de la teoría de conjuntos. Ahora bien, el axioma de fundación prohíbe la autopertenencia. Es una ley del ser, entonces, que ningún múltiple pueda entrar en su propia composición. La escritura $A \in A$ es la de una imposibilidad ontológica (matemática). Un sitio es así la brusca suspensión de una prohibición axiomática, por la cual adviene la posibilidad de lo imposible. Esta efectuación de lo imposible puede enunciarse del siguiente modo: un ser aparece bajo la regla del objeto del que él es el ser. En efecto, el “ocurre” hace aparecer a A en el campo referencial del objeto (A, \mathbf{Id}) .

Por supuesto, ninguna estabilización de esta brusca ocurrencia de A en su propio campo trascendental, o bajo la jurisdicción retroactiva de su objetivación, es concebible. Las leyes del ser vuelven a cerrarse de inmediato sobre aquello que es su excepción. La autopertenencia se anula desde que es forzada, desde que ocurre. Un sitio es un término evanescente: no aparece sino para desaparecer. El problema es registrar sus consecuencias en el aparecer.

3. Lógica y tipología del cambio

Todo depende, primero, de lo que haya sido asignado a A como valor trascendental, o como intensidad de existencia, en el tiempo

fulgurante en que su aparecer, bajo la forma de la autopertenencia, coincide con su desaparecer. El problema es saber, entonces, lo que habrá valido la existencia de A en el tiempo, que no es un tiempo, de su incorporación al objeto (A, \mathbf{Id}). La tipología del cambio está supe-
ditada, ante todo, al valor trascendental de $\mathbf{Id}(A, A)$, o incluso de \mathbf{EA} .
¿Cuál es el grado de intensidad de la existencia del sitio?

Se dirá que el sitio es un "hecho" si $\mathbf{EA} = p$, con $p \neq M$. Lo cual quiere decir también que la pertenencia de A a A , desde el punto de vista del aparecer que norma al objeto (A, \mathbf{Id}), no es absoluta. Fue sólo "en el grado p " que el aparecer / desaparecer de A , como elemento de A , tuvo realmente lugar. Un hecho es sin duda un aparecer del sitio, pero un aparecer mesurado, o medio.

Se dirá que el sitio es una "singularidad" si la intensidad de existencia de A es máxima, o sea $\mathbf{EA} = M$. En el tiempo de un relámpago hubo, esta vez, aparición absoluta de A en el campo trascendental, bajo su propia referencia objetiva (A, \mathbf{Id}).

No obstante, la intensidad de existencia no decide por sí sola la extensión de las consecuencias, en el mundo considerado, de la inscripción autorreferencial del sitio. Se admitirá que una singularidad débil se comporta, en cuanto a las consecuencias, como una modificación. Sólo afecta a otros entes de manera canónica, en conformidad con la naturaleza del objeto.

Más precisamente: se dirá que *un elemento-múltiple afecta realmente* (o absolutamente, es lo mismo) *a otro elemento –para un mismo objeto– si la dependencia del valor de existencia del segundo respecto del valor de existencia del primero es máxima. Formalmente, si (A, \mathbf{Id}) es un objeto, con $x \in A$ e $y \in A$, se plantea:*

$$"x \text{ afecta realmente a } y" \leftrightarrow [(\mathbf{Ex} \Rightarrow \mathbf{Ey}) = M]$$

La afección real es una forma de la modificación. Un hecho queda plegado a esta definición, no altera el régimen de las afecciones. Si, por consiguiente, A es un sitio, pero con $\mathbf{EA} = p$, donde $p \neq M$, se tendrá $(\mathbf{EA} \Rightarrow \mathbf{Ex}) = M$ si y sólo si $(p \Rightarrow \mathbf{Ex}) = M$ en las condiciones regulares del objeto. Ahora bien, sabemos (II, 3) que, en esas condiciones regulares, se tiene $(p \Rightarrow \mathbf{Ex}) = M$ si y sólo si $p \leq \mathbf{Ex}$. Lo que equivale a decir que un simple hecho no afecta realmente –como en el caso de las modificaciones– sino a los entes cuya intensidad de existencia es superior a la suya. Podemos recordar aquí que el 18 de marzo de 1871 habría sido un puro hecho si hubiera afectado (impresionado,

movilizado...) a los poderosos, a los burgueses, a los militares, y su impacto hubiera sido muy débil sobre las masas populares y obreras. Como, por el contrario, suscitó un entusiasmo inmenso en la gente común, era absolutamente necesario que, siendo A la singularidad, se tuviera $(EA \Rightarrow Ex) = M$ para valores débiles, o hasta nulos, de Ex .

Es a lo cual, sin embargo, no puede subvenir –muy por el contrario– que el grado de existencia de la singularidad se lleve al máximo. Por cierto, eso es necesario para que se pueda hablar de una singularidad, que será precisamente definida, para un objeto (A, Id) , por $EA = M$ (en el tiempo evanescente de la aparición de A). Pero si A queda capturado en las redes de la lógica ordinaria, se tendrá $(EA \Rightarrow Ex) = M$ si y sólo si $EA \leq Ex$, lo cual implica $M \leq Ex$, y, por lo tanto, $Ex = M$. Una singularidad sólo afecta, en general, a los elementos “absolutos” del objeto, o sea, a aquellos cuya existencia está completamente verificada en el aparecer objetivo. Esa es su potencia, pero también, evidentemente, su límite. De allí que una singularidad que no cambie la ley lógica “ $(EA \Rightarrow Ex) = M$ si y sólo si $Ex = M$ ” se llame una *singularidad débil*. El cambio del que da testimonio una singularidad débil no modifica nada en la lógica del ser-ahí. No es todavía un cambio efectivo.

Para pensar la efectividad del cambio, a la vez, en el orden del ser (sitio) y en el orden del aparecer (singularidad), hay que evaluar directamente la eficacia *sobre el trascendental* del valor existencial del sitio. Para hacerlo, se preguntará si el sitio es capaz, o no, de relevar al inexistente propio del objeto, generalmente anotado \emptyset_A (IV, 3). Este relevo significa que el sitio afecta al inexistente, como el 18 de marzo afecta a la tesis de una absoluta incapacidad política de los obreros, o como el amor por Saint-Preux afecta en Julia la inexistencia virtuosa del deseo sexual. Esta afección se escribe, si \emptyset_A es el inexistente propio del objeto (se tiene entonces $E\emptyset_A = \mu$):

$$(EA \Rightarrow E\emptyset_A) = M$$

Hemos declarado que esta igualdad era rigurosamente imposible si A no es más que un hecho, el cual se comporta como una modificación. Porque ella implica $EA \leq E\emptyset_A$, o sea $EA \leq \mu$, o sea $EA = \mu$. Lo cual significa que A inexistente y que no hubo, contrariamente a la hipótesis (existencia de un sitio), ninguna aparición subversiva del ser-en-persona en el espacio de aparecer del que él es el ser.

De hecho, la debilidad existencial de un hecho prohíbe toda sub-

versión de las leyes lógicas del aparecer, todo relevo, por una singularidad débil, del inexistente propio del objeto. Si A es una singularidad –y no solamente un hecho–, la igualdad es también formalmente imposible. Pero, esta vez, *puede ser* que la potencia existencial de la singularidad subvierta el régimen de lo posible. Esa subversión define a la singularidad fuerte o acontecimiento.

Dado un objeto (A , Id), se llama acontecimiento a la aparición / desaparición del sitio A desde el momento en que ese sitio es una singularidad, o sea $\mathbf{EA} = M$, que afecta realmente al inexistente propio del objeto, o sea $(\mathbf{EA} \Rightarrow \mathbf{E}\emptyset_A) = M$.

Con legitimidad, se denominará a esta afección un relevo del inexistente. Porque, evidentemente, apenas garantizada por el desvanecimiento de la singularidad fuerte la ecuación precedente, que subvierte los usos de la lógica, esta retoma sus derechos. Ahora bien, si $\mathbf{EA} \Rightarrow \mathbf{E}\emptyset_A = M$, es porque $\mathbf{EA} \leq \mathbf{E}\emptyset_A$. Pero si A es una singularidad fuerte, $\mathbf{EA} = M$. Tenemos entonces $M \leq \mathbf{E}\emptyset_A$, y finalmente $\mathbf{E}\emptyset_A = M$, mientras que teníamos, para la definición del inexistente, $\mathbf{E}\emptyset_A = \mu$.

La consecuencia fundamental de un acontecimiento, la huella capital que deja la desaparición de la singularidad fuerte, que es su ser-apareciente, es la absolutización existencial del inexistente. El inexistente era trascendentalmente evaluado por el *mínimum*; en lo sucesivo, en su figura *postacontecimiental*, es evaluado por el *máximum*. Lo que inaparecía brilla como el sol. “No somos nada, seamos todo”: tal es la forma genérica de la huella *acontecimiental*, llamada ε en el libro I, aquella cuya posición con respecto al cuerpo induce con qué tipo subjetivo se sostiene lo que llega a ser bajo el nombre de verdad.

4. Cuadro de las formas del cambio

Las cuatro formas del cambio se definen formalmente a partir de tres criterios: inexistencia o no de un sitio, fuerza o debilidad de la singularidad, relevo o no relevo del inexistente. Un criterio ontológico, un criterio existencial y un criterio relativo a las consecuencias. Se las puede disponer entonces en el cuadro siguiente:

Cambio [para un objeto (A, Id) en un mundo m]	¿A es un sitio? ($A \in A$)	EA = ?	EA \Rightarrow E \emptyset_A = ? (E \emptyset_A = μ)
Modificación	No	EA no es evaluado	No tiene valor
Hecho	Sí	EA = p (p < M)	EA \Rightarrow E \emptyset_A = \neg p (reverso de p) (porque p \Rightarrow μ = \neg p)*
Singularidad débil	Sí	EA = M	EA \Rightarrow E \emptyset_A = μ (porque M \Rightarrow μ = \neg M = μ)**
Singularidad fuerte (o acontecimiento)	Sí	EA = M	EA \Rightarrow E \emptyset_A = M (subversión de la regla) (E \emptyset_A = μ) \rightarrow (E \emptyset_A = M)

* Por la definición de la dependencia \Rightarrow , se tiene $p \Rightarrow \mu = \sum(t / t \cap p = \mu)$, que es exactamente la definición de \neg p, el reverso de p (II, 1 y 3).

** Se ha demostrado (II, 1 y 3) que el reverso de M es μ . Y acabamos de ver que $M \Rightarrow \mu = \neg$ M.

5. Destrucción y reorganización del trascendental

La brutal modificación, bajo el impulso desapareciente de una singularidad fuerte (acontecimental), del valor trascendental de \emptyset_A (el inexistente de (A, **Id**)) no puede dejar intacta la indexación trascendental de A ni, por ende, el régimen general del aparecer en el mundo de sus elementos. Poco a poco, todo el protocolo del objeto se va a encontrar completamente alterado. Habrá habido una reobjetivación de A, que aparece retroactivamente como una objetivación (nueva) del sitio.

Un primer ejemplo es el de la muerte inevitable de un elemento.

Recordemos (III, 5) que la muerte de un elemento x es el pasaje de $E_x = p$ a $E_x = \mu$, bajo el efecto de una causa exterior a x. Consideremos un objeto (A, **Id**) en lo relativo al cual hubo acontecimiento. El efecto mayor de la aparición / desaparición del sitio es el relevo del inexistente, $E\emptyset_A = M$, mientras que se tenía, anteriormente, $E\emptyset_A = \mu$. Pero las leyes formales del trascendental, forzadas por la singularidad fuerte, son restauradas desde la disipación del sitio (desde su inaparecer). Lo cual quiere decir que debe haber un inexistente propio del objeto (A, **Id**). Y dado que \emptyset_A deja de inexistir –existe, por el contrario, absolutamente–, es preciso que algún

otro elemento de A , cuyo valor de existencia era p , con $p \neq \mu$, llegue para ocupar la posición del inexistente. Eso significa, si δ es ese elemento, que se tiene el pasaje $(E\delta = p) \rightarrow (E\delta = \mu)$, que formaliza la muerte, o la destrucción, de δ . Resulta de ello, evidentemente, que la función **Id** del objeto (A, \mathbf{Id}) es subvertida, en otro punto que el inexistente \emptyset_A . Se tenía $\mathbf{Id}(\delta, \delta) = p$, se tiene $\mathbf{Id}(\delta, \delta) = \mu$. Pero las transformaciones no pueden, la mayoría de las veces, quedarse ahí. Por ejemplo, se tiene siempre $\mathbf{Id}(\delta, x) \leq E\delta$. Si $E\delta = p$, eso significa solamente que $\mathbf{Id}(\delta, x) \leq p$. Pero, desde que $E\delta = \mu$, se debe tener, para todo $x \in A$, $\mathbf{Id}(\delta, x) \leq \mu$, o sea que $\mathbf{Id}(\delta, x) = \mu$.

Así se inaugura, por una muerte inevitable bajo la conminación del acontecimiento, la destrucción de aquello que vinculaba el múltiple A al trascendental del mundo. La apertura de un espacio de creación exige la destrucción.

Notas de traducción

1. El *Hôtel de Ville* es el ayuntamiento, la sede de la municipalidad de la ciudad.

2. Ver, en las “Notas de traducción” del Libro 1, nota 2.

3. Hemos decidido traducir sistemáticamente *l’envers*, en tanto “generalización trascendental de la negación clásica” –en palabras de Badiou–, como “el reverso” (de un grado trascendental, por ejemplo), porque este término nos parece más adecuado para sintetizar un concepto. No obstante, cabría también traducirlo como “el revés”, que es la solución que se impone en expresiones como *à l’envers* (“al revés”). Es así como, en este pasaje, “tomar los cuatro axiomas al revés (*à l’envers*) evoca el “reverso (*l’envers*)” que hace aparecer la negación.

4. En el original, *ab-sens*, que fonéticamente, en francés, es idéntico a *absence* (“ausencia”), y cuya escritura, si se omite el guión, remite en latín al participio activo de *abesse* (“estar ausente”), *absens*, del que se deriva el sustantivo *absentia* (“ausencia”). Tal como lo explica Badiou en el párrafo precedente, el término *ab-sens* resulta de la condensación de “ausencia” (*absence*) y “sentido” (*sens*), y lo vertemos al español, en concordancia con la traducción que se le ha dado en los textos de Lacan, como “au-sentido”.

LIBRO VI

Teoría de los puntos

Introducción

“Alarmar al ‘no’ hasta que se convierta en ‘sí’”.

Natacha Michel

En el libro I hemos tenido ocasión de hablar, particularmente a propósito de las elecciones militares de Espartaco, de los “puntos” del mundo en que una verdad procede. Un sujeto fiel es la forma de un cuerpo cuyos órganos tratan una situación mundana “punto por punto”. Así, la existencia objetiva de una caballería en el ejército romano constituye un punto para el cuerpo-de-combate de los esclavos en revuelta en el sentido siguiente: ¿hay que tratar el punto por la creación de una caballería que imite la disciplina de maniobra de los romanos? ¿O bien atenerse a la masa numérica de los esclavos, capaz, tal vez, de “ahogar” las cargas del enemigo? Como se ve, tratar un punto concierne a la existencia de un órgano del cuerpo y de su modo de constitución a partir de las multiplicidades que componen ese cuerpo. Se ve también que ese tratamiento va a decidir, finalmente, el desenlace de las batallas, y por ende el destino local de la verdad eterna “los esclavos deben y pueden liberarse contando con sus propias fuerzas”. Un punto es, en la forma de una alternativa, un plan de prueba trascendental para el aparecer de una verdad.

Hemos enlazado esta noción de punto con la de decisión. Por lo cual el punto es, en suma, un operador topológico –una localización corporal respecto del trascendental– que, simultáneamente, espacia y conjunta lo subjetivo (un procedimiento de verdad) y lo objetivo (las multiplicidades que aparecen en un mundo).

Retomemos la definición formal utilizada en el libro I. Un punto del mundo (en realidad, del trascendental de un mundo) es lo que hace

comparecer la infinidad de los matices de un mundo, la variedad de los grados de intensidad del aparecer, la red ramificada de las identidades y de las diferencias, ante la instancia del Dos que es “sí” o “no”, la afirmación o la negación, el abandono o el rechazo, el compromiso o la indiferencia... En resumen, un punto es la cristalización del infinito en la figura, que Kierkegaard llamaba “la Alternativa”, del “o bien... o bien”¹, y puede denominarse asimismo, efectivamente, elección o decisión. Más simplemente aún, hay “punto” cuando, por una operación que implica un sujeto y un cuerpo, la totalidad del mundo se pone en juego en un cara o ceca. Cada múltiple del mundo se correlaciona, entonces, o bien con un “sí”, o bien con un “no”.

Esta correlación entre el infinito y el Dos, el filtrado del primero por el segundo, no tienen ninguna necesidad de un “decidor” en el sentido psicológico o antropológico del término. De tal suerte que “decisión” es, aquí, una metáfora para lo que es una característica del trascendental: la existencia (o lo poco de existencia) de esos tipos de comparecencias de los grados de intensidad del aparecer ante el tribunal de la alternativa. Digamos, incluso, de un modo igualmente metafórico, que un punto es, en el mundo, aquello por lo cual una exposición se concentra en elección.

No obstante, estas metáforas pueden confundir, puesto que disimulan la esencia formal del punto. Un punto no es lo que un cuerpo-sujeto decide “libremente” respecto de las multiplicidades que aparecen en un mundo. Un punto es lo que el trascendental de un mundo impone al cuerpo-sujeto, como una prueba de la cual depende que, al transitar por ese cuerpo, el proceso de una verdad se prosiga en el mundo. Un cuerpo-sujeto llega al punto del punto, como se dice, entre la espada y la pared. En un lugar del mundo, la aparición de las cosas se compone de tal manera que:

1) No hay más que dos posibilidades en cuanto a la articulación en devenir del sujeto y del mundo *via* ese objeto del mundo que es el cuerpo.

2) Hay que pasar, de una manera o de la otra. Ciertamente, se puede no hacerlo. Se puede, como el empleado de oficina Bartleby en la *nouvelle* epónima de Melville, “preferir no hacerlo”. Pero, entonces, una verdad será sacrificada por su sujeto mismo. Traición.

3) Una sola de las dos posibilidades autoriza que el proceso subjetivo de una verdad se despliegue. La otra impone una detención, un reflujo, incluso una destrucción. Desastre.

Se ve que un punto es la prueba local del trascendental de un

mundo para el sujeto de una verdad. Y que esa prueba, en su efectividad, o en su resultado, no discierne entre la metáfora subjetiva (“hay que decidir, hay que pasar”) y la metáfora objetiva (“no hay más que dos posibilidades, y una sola es la ‘buena’”). Por eso, se puede decir también que un punto, reducción al Dos de la infinita multiplicidad, localiza la acción de esa verdad a la que un acontecimiento dio la chance de aparecer en un mundo.

Estas consideraciones esclarecen la construcción del presente libro VI.

En un primer tiempo, un grupo de ejemplos apunta, ante todo, a precisar la definición formal del punto como estructura trascendental (reducción del infinito al Dos), luego, a esclarecer la ambigüedad del punto, entre metafórica subjetiva de la decisión (hacer o no hacer, todo depende de mí) y metafórica objetiva de la localización (aquí no hay más que dos posibilidades para continuar, no se puede cambiar eso). Esta elucidación conceptual comporta, así, dos grandes movimientos. El primero, que se inclina preferentemente hacia la presentación subjetiva, dramatiza lo que se podría llamar la investigación lógica de la “elección”. El segundo, enraizado en la lógica trascendental del aparecer, introduce a la función localizante del punto, a la topología que de él se infiere.

Sigue una explicación con Kierkegaard. ¿Por qué? Porque la cuestión del punto de indiscernibilidad entre la objetividad (o trascendencia) del mundo (o de Dios) y la constitución existencial de la conciencia está en el centro de la teoría kierkegaardiana de la elección radical. Aun cuando nada nos acerca a una filosofía de la conciencia, menos aún a los arcanos de la desesperación y de la fe religiosa, tenemos, con Kierkegaard, esta cuestión en común: ¿dónde se decide que una verdad es puesta a prueba a la manera de una alternativa?

En fin, la exposición formal viene a asegurar todas las conexiones requeridas entre infinitud de los grados trascendentales, potencia del Dos y topología. Culmina con un bellissimo teorema del aparecer: los puntos del trascendental de un mundo definen un espacio topológico. Lo cual equivale a decir, en el estilo de Kierkegaard, pero secularizado: allí donde hay elección, hay lugar.

El enunciado mallarmeano “nada tuvo lugar sino el lugar” puede leerse, cuando se acepta, en el corazón del océano del mundo, echar los dados: “nada constituye el lugar de una verdad sino la sucesión, punto por punto, de las elecciones que la perpetúan”.

SECCIÓN I

El punto como elección y como lugar

1. La escena de los puntos: tres ejemplos

Comencemos por un ejemplo presentado ya en el libro III. Sea una manifestación en la plaza de la República. Supongamos que, a propósito de ella, nos planteamos una pregunta global cuya respuesta es, finalmente, “sí” o “no”. Por ejemplo, nos preguntamos si el contenido político de esa manifestación sostiene en definitiva al gobierno, supuestamente “de izquierda”, o, por el contrario, lo impugna. La cuestión es al principio oscura, por el hecho de que participan en el despliegue popular organizaciones vinculadas al gobierno, otras —llamadas de “extrema izquierda”— que lo critican más o menos explícitamente, al menos en el discurso, y otras, en fin, que se oponen a él resueltamente y preconizan una política completamente diferente de la suya. Todos esos componentes constituyen, en la manifestación, objetos (en el sentido que le da a esta palabra la Gran Lógica), con su indexación trascendental propia, que es la que establece finalmente la intensidad existencial de los participantes (considerados aquí como átomos de los reagrupamientos políticos). Si se quiere obtener una respuesta por “sí” o por “no” a una pregunta global que concierne a ese mundo complejo —la manifestación, por más duras que sean sus consignas, ¿favorece al gobierno?—, hay que “filtrar” el trascendental complejo, evidentemente, por un dispositivo binario, llevar los matices de la evaluación a la simplicidad de toda elección última: es 1 (por sí) o 0 (por no). Si podemos llegar allí de manera coherente, sin tener que forzar o modificar las operaciones del aparecer, diremos que la pregunta acerca de la tendencia general del mundo “manifestación”, que se formula “¿Juega por o contra el gobierno?”, es un punto de ese mundo. Se ve cómo el punto opera una suerte de reagrupamiento

abstracto de las multiplicidades que aparecen en el mundo. Su composición compleja es subsumida bajo una simplificación binaria, que es también una suerte de densificación existencial.

Pivotemos sobre el adjetivo “existencial” para introducir nuestro segundo ejemplo. Al existencialista Sartre, teórico de la libertad absoluta, le gustó siempre imaginar situaciones en las que la complejidad infinita de los matices o el caos aparente del mundo se dejan llevar a la pureza dual de la elección. Su teatro, en particular, es ante todo puesta en escena de esas brutales reducciones de la inestabilidad subjetiva a una decisión sin garantía ni causalidad que figura, frente al espesor del ser, la transparencia insólita de la nada. Yo diría de buen grado, en mi lenguaje, que Sartre pone en escena el teatro de los puntos. Consideren a sus héroes: Goetz, en *El diablo y Dios*, más allá de las experiencias abstractas (pero ya duales) del Bien y del Mal, ¿va a rehusar o a aceptar dirigir a los campesinos en revuelta? Hugo, en *Las manos sucias*, ¿va a desembocar en la salida existencial que el cinismo del Partido le deja entrever después que él asesinó al jefe del Partido, a Hoederer, a quien tanto quería? ¿Va a afirmar, solitario, su libertad pura?

Desarrollemos este segundo ejemplo. La situación inicial es confusa, inestable, indecible. Digamos que los valores trascendentales se dispersan entre minimalidad y maximalidad, sin asegurar una continuidad histórica con la cual se pueda contar. Primero, ¿mató Hugo a Hoederer por razones puramente políticas? Ciertamente, fue designado para esa tarea por las autoridades del Partido, de acuerdo con los militantes más decididos y en conformidad con la línea “ortodoxa”. Es que Hugo es partidario de una toma revolucionaria del poder sólo por el Partido, mientras que Hoederer, habituado a actuar solo (la dirección del Partido está separada de la URSS por la guerra), se compromete a organizar una coalición provisoria con los reaccionarios locales. Todo parece límpido: Hugo recibe el mandato del Partido –en esa ocasión por intermedio de Olga, única mujer que él admira– de liquidar al oportunista de derecha Hoederer. Sin embargo, Hugo aceptó esa misión por razones demasiado subjetivas: confrontar su alma de pequeño burgués, de periodista político, con las violentas delicias del acto puro. Y he aquí que, además, sorprende a su mujer, Jessica, en los brazos de Hoederer, y que es sólo en ese momento cuando dispara, pronunciando al mismo tiempo este enunciado opaco: “Usted me liberó”. El motivo no es, entonces, evidente.

A decir verdad, las cosas son mucho más retorcidas. El espectador

sabe que Hugo dejó de amar a Jessica. “¿No sabes que nuestro amor era una comedia?”, le dijo en una escena “conyugal” anterior al asesinato. Sabe que Hugo está maduro para declararle un nuevo tipo de amor a Olga. Ve que indudablemente Hugo ama a Hoederer, que es su mentor, su figura paterna. Hoederer llama a Hugo “el pequeño”. Pero, sobre todo, inmediatamente después del asesinato, la línea del Partido, bajo la influencia de la URSS, con la cual ha restablecido las relaciones, cambia: la alianza con los nacionalistas reaccionarios se impone. De tal manera se le da la razón, aparentemente, a Hoederer. No obstante, como dicen Luis y Olga —representantes típicos de la disciplina del Partido—: “Su tentativa era prematura y él no era el hombre que convenía para llevar a cabo esa política”. La dirección del Partido puede entonces:

- a) pensar que el asesinato de Hoederer era algo bueno;
- b) adoptar *a posteriori* su política y levantarle estatuas;
- c) negar, por consiguiente, que el asesinato haya sido ordenado como un asesinato político, e imputarle esa responsabilidad a un asesino anónimo;
- d) “recuperar” a Hugo, siempre que él adhiera a la nueva línea.

Esto muestra el despliegue inaudito y la intrincación de los valores de evaluación. Ese mundo —el del Partido comunista, pero también el del amor, el de la conyugalidad, el de la paternidad— es presentado por Sartre como rebelde a toda elección que comprometa absolutamente. Casi podríamos decir: el Partido Comunista y la vida privada “ordinaria” tratan un mundo sin puntos, porque es un mundo sin principios, un mundo absolutamente impuro. Eso es lo que Hoederer le explicó a Hugo, en una tirada asaz conocida:

¡Cómo te aferras a tu pureza, mi muchachito! Cómo tienes miedo de ensuciarte las manos. Y bueno, ¡permanece puro! ¿A quién le servirá eso y por qué vienes a quedarte con nosotros? La pureza es una idea de faquir o de monje. Ustedes, los intelectuales, los anarquistas burgueses, la toman como pretexto para no hacer nada. No hacer nada, quedarse inmóvil, apretar los codos contra el cuerpo, llevar guantes. Yo tengo las manos sucias. Hasta los codos. Las metí en la mierda y en la sangre. ¿Y luego qué? ¿Te imaginas que se puede gobernar inocentemente?

En suma: el mundo de la acción ordinaria no es el mundo de las Ideas, el de los “sí o no”, el de las afirmaciones o el de los puntos. Es la variación de las ocasiones, la impureza multiforme, el sacrificio de

todo lo que es secundario respecto de aquello que es –provisoriamente– principal. Hugo, en cambio, va a sostener un punto, y va a hacerlo contra el Partido y contra su propia vida.

Todo se juega en torno a la palabra “recuperación”. Aun siendo asesino (bajo órdenes) de aquel cuya línea se ha rehabilitado, Hugo puede ser considerado por el Partido como “recuperable”, en la medida en que siempre ha sido disciplinado. Pero, además de que la palabra parece no gustarle (“¡Recuperable! ¡Qué palabra peregrina! Eso es lo que se dice de la basura, ¿no es cierto?”), Hugo ve en esa salida que el Partido le propone su propia disolución en los equívocos del aparecer. El sentido del asesinato de Hoederer ya era ambiguo (¿política, amor, o fin amargo entre ambos?). Pero además, para ser “recuperable”, Hugo debe adoptar *a posteriori* la política de aquel a quien mató y, a la vez, mentir sobre el asesinato mismo, tal como Olga se lo pide con pasión:

No estás ni siquiera seguro de haber matado a Hoederer. Y bueno, estás en el buen camino; hay que ir más lejos, eso es todo. Olvídalo: era una pesadilla. No hables nunca de eso, ni siquiera a mí. Ese tipo que mató a Hoederer está muerto.

Así, el mundo absorbería a Hugo en la tachadura simultánea del acto (él no lo cometió) y de su sentido (si lo cometió, fue para nada). Hugo va a constituir, a partir de esos datos negativos, un punto propio en el que su subjetividad se afirma como verdad intrínseca: ¿recuperable o no recuperable? Tal es el punto, el “o bien, o bien” de Kierkegaard, a través del cual la totalidad confusa de los elementos del mundo es reevaluada.

Del lado de “recuperable”, que sería la aceptación, por parte de Hugo, de la propuesta de Olga, se encuentra un primer bloque de esos elementos: los virajes de la política, el cinismo de Hoederer, el desastre de un amor, la disciplina mecánica, las complejidades de la situación, el perpetuo devenir de las circunstancias, la voluntad de supervivencia. Todo eso aboga por la impureza histórica, por la elección del realismo: continuar con el Partido.

Se encuentran, del otro lado: la absolutidad del compromiso, la necesaria continuidad de las elecciones, una fidelidad paradójica a Hoederer (“Si yo renegara de mi acto, él se convertiría en un cadáver anónimo, en un desecho del Partido”), la decisión de terminar con lo que ya está corrompido... De tal modo, el laberinto del aparecer es

rectificado, reactivado por su proyección en una dualidad implacable. Todo eso acarrea la decisión, preferentemente, del lado de la rebelión solitaria.

A partir de lo cual una elección simple —una intensidad máxima— se obtiene por la sola designación de uno de los términos, el segundo. Es el grito final de Hugo: “No recuperable”. Y, sin duda, ese Dos imperioso es —en el caso en cuestión— el de la subjetividad pura, transparencia opuesta al repugnante espesor del mundo. Ese grito nos indica, empero, lo que es la forma de un punto. Hugo evalúa el mundo de su situación existencial y política por medio de la clasificación bajo los dos predicados, “recuperable” o “irrecuperable”, y ordena esa clasificación acordándole el valor positivo a “irrecuperable”. Podemos decir, entonces: un punto es una suerte de función que asocia, a toda intensidad de aparecer en un mundo, uno de los valores de un conjunto de dos elementos, un elemento máximo y un elemento mínimo.

Pero hay que agregar que, en esta proyección, algo del mundo es respetado. Porque las conexiones inmanentes permanecen. Si, por ejemplo, usted pone del lado “recuperable” la violencia interna de las relaciones en el Partido y el hecho de que este adhiere a la política de Hoederer, tiene que poner allí también la parte común a esos dos términos: a saber, que el Partido, después de haber hecho asesinar a Hoederer, se ve obligado a disimular ese asesinato y a exaltar el recuerdo del muerto (puesto que adhirió a su política). La reducción del mundo a una simple dualidad respeta, por lo tanto, la conjunción. Si, del lado de “no recuperable”, usted tiene el grupo de objetos constituido por la fidelidad a Hoederer como modelo de la convicción activa, la repugnancia por el oportunismo, el fin del amor por Jessica, tiene que encontrar allí también aquello que, subjetivamente, opera su síntesis: la “pureza” de Hugo, su relación abstracta y normativa consigo mismo y, finalmente, la tendencia suicida de esa pureza. De tal modo que el acto de Hugo es una síntesis: la reducción respeta, esta vez, la envoltura. Dicho en otros términos: las intensidades de aparición de un mundo complejo son proyectadas en el Dos de la elección pura de tal suerte que las operaciones trascendentales (conjunción y envoltura) son preservadas, de alguna manera, por la proyección.

Se impone, finalmente, la siguiente definición: un punto del mundo es una relación general entre las intensidades objetivas de ese mundo y una instancia del Dos, relación tal que conserva las operaciones constitutivas de la lógica del aparecer (conjunción, envoltura, etcétera).

Una vez que llegamos a esta definición, podemos dejar de lado la dramatización propia de la teoría sartreana de la libertad. Todos los ejemplos de puntos extraídos de Sartre son, efectivamente, del mismo tipo. Una conciencia libre elige su destino llevando los matices del mundo a una alternativa siempre idéntica: o bien afirmo mi libertad asumiendo la libertad de los otros, o bien confirmo una capitulación interior arguyendo la necesidad exterior.

Quisiera proponer un ejemplo menos pegado a la dramatización de la psicología. En *El mar de las Sirtes*, Julien Gracq nos presenta, bajo el nombre de Orsenna, una ciudad históricamente inmóvil, adormecida, librada a su simple perpetuación. Todo el arte del escritor consiste en transmitir la atonía de tal mundo, su ausencia de todo punto: ninguna decisión parece estar allí al orden del día; las guarniciones costeras, encarnadas por el capitán Marino, ya no viven ni siquiera en la espera, sino en una melancólica inactividad del espíritu, una suerte de sutil y voluptuosa renunciación. En ese contexto, tal como lo experimenta el joven Aldo, decir “sí” o “no” casi no tiene sentido. Todo es pereza y fuga de sentido. He aquí el ejemplo, literalmente cumplido, de un trascendental al que ninguna dualidad llega a hacer comparecer en el tribunal del juicio, de la acción o del devenir.

Sin embargo, se multiplican los signos, a la vez, de la reanudación de las actividades del viejo enemigo olvidado, Farghestan (incidentes marítimos, espionaje...), y de una suerte de excitación de los espíritus, de tensión hecha tanto de inquietud como de esperanza. El amor mismo de Aldo por Vanessa se arrebata en ese disturbio, o lo significa. La discusión (una bellísima escena) con un enviado de Farghestan anuda esa doble serie de síntomas en torno a lo que va a constituir, en realidad, un punto: ¿hay que contemporizar, perseverar en la indolencia y en la atonía seculares? ¿O bien prepararse, contra todo lo que parece inclinar a la ciudad al reposo, para la guerra? El enviado de Farghestan es el mensajero de que tal punto, tal alternativa, puede estar en el orden del día. Cada vez más parece que la opinión —y Aldo con ella—, atormentada en su sopor histórico, se orienta, sin embargo, hacia una decisión. Porque desean que haya un punto, único signo de vitalidad o de activación concebible del trascendental de las Sirtes, la gente, Vanessa y Aldo se preparan, inconsciente y alegremente, para la guerra y el desastre.

Lo cierto es que, en realidad, el jefe político de Orsenna, el viejo Danielo, estaba urdiendo la reanudación de la guerra desde hacía largo tiempo. El mismo Aldo no fue más que un peón en su juego. Sin

embargo, Danielo sabe que la victoria de Farghestan y la destrucción de Orsenna son los desenlaces casi ineluctables de la guerra. ¿Por qué arriesgarse, entonces? Él lo explica, al final del libro, en una conversación –tensa y de gran belleza– con Aldo. Se trata de que nuevamente se active para la ciudad la pregunta “¿Quién vive?”. Se trata de terminar con la atonía. Se trata de que el mundo-Orsenna les proponga de nuevo a los sujetos abatidos que la pueblan la obligación de la elección. Se trata, en suma, de que haya para todos un punto: ¿el sopor histórico o la guerra? Y Danielo dice, entonces, lo siguiente:

De aquel que vuelve a echar a la mar una barca que se pudre en la playa, se puede decir que se despreocupó de su pérdida, pero al menos no de su destinación.

La marcha de Orsenna hacia lo abrupto de un punto, allí donde la cuestión de la guerra concentrará en una alternativa única las perezosas declinaciones infinitas de la existencia colectiva, es algo que concierne al destino, a la destinación. Un punto es, según el Dos, una posibilidad destinal del mundo.

2. Punto y potencia de localización

Un punto no es efectivo, como instancia del Dos, sino en la medida en que es localizado. Hugo no puede afirmar su punto constitutivo (“¿recuperable o irrecuperable?”) sino enfrentándose con el despliegue concentrado de todas las intensidades diferenciales de la situación, o sea en la proximidad del desenlace de la obra *Las manos sucias*. En *El mar de las Sirtes*, Aldo no puede sintetizar lo que ocurre en Orsenna sino en la medida en que la alternativa, “sopor histórico interminable o destrucción por la guerra”, se clarifica y se intensifica en tres grandes diálogos sucesivos: con Marino, capitán de los mapas quiméricos, que le enseña la fuerza del tedio; con el enviado de Farghestan, signo activo del Otro, y con Danielo, maquinación consciente del aparecer del punto. Pero se dirá, con más sutileza, que es el punto el que localiza el cuerpo-de-verdad con respecto al trascendental. En efecto, en la medida en que la verdad de Orsenna es la de una supervivencia aparente en la muerte histórica, es la prueba de la elección, expuesta por el viejo Danielo, la que va a verificar localmente esa muerte latente, arrojando a la ciudad en una guerra que no puede sino perder.

Y, si la verdad de Hugo es la libertad absoluta de decidir el sentido del mundo para él, es sólo en el punto en que él pronuncia “¡Irrecuperable!” donde esa verdad adviene a su aparecer teatral.

Un punto, que dualiza el infinito, concentra el aparecer de una verdad en un lugar del mundo. Los puntos disponen la topología del aparecer de lo Verdadero.

Retomemos un instante el ejemplo de la batalla de Gaugamela, expuesto en el escolio del libro III. Una batalla, dicho sea de paso, puede ser definida de manera abstracta como un punto de una guerra. Es precisamente allí donde una alternativa (victoria o derrota) decide a largo plazo la verdad de una política, si se admite el gran axioma de Clausewitz según el cual la guerra es la continuación de la política. Pero, como hemos dicho, una batalla puede ser considerada en sí misma como un mundo. Por ende, sus peripecias cruciales son otros tantos puntos. Así, en el caso de Darío, la decisión de allanar el terreno para facilitar, en el corazón del campo de batalla, la maniobra de los carros falcados, resuelve el punto clásico de toda acción militar: envolvimiento por las alas o carga en el centro. Y, del mismo modo, Alejandro, que interioriza el tratamiento de ese punto por Darío, opta por el orden oblicuo, y por lo tanto por el envolvimiento de la izquierda enemiga, contra el orden recto y la contienda en el centro. Al hacerlo, acepta la retirada de su propia izquierda, o sea, una relativa debilidad de ese lado. El resultado más nítido de todos esos tratamientos de puntos es, en sentido estricto, del orden de la localización, en el espacio general de la batalla, de la relación entre los múltiples que ahí aparecen y de las categorías como derecha, izquierda, deslizamiento, retirada, etcétera. Se puede decir que los puntos fijan la topología del mundo-batalla.

Ahora bien, este no es más que un ejemplo de una verdad mucho más general, que demostraremos formalmente: los puntos de un mundo constituyen realmente, a partir de los grados del trascendental de ese mundo, una potencia de localización (técnicamente: un espacio topológico).

Hemos indicado desde hace tiempo que el trascendental de un mundo, si se presenta elementalmente bajo una forma algebraica (el álgebra de la relación de orden que regla las identidades y las diferencias, o sea, finalmente, la existencia y la objetividad), es, en realidad, una potencia de localización, y por ende una potencia topológica. La dualidad de las designaciones filosóficas reproduce esta distinción. Cuando decimos “lógica del aparecer”, privilegiamos la coherencia de los múltiples que componen un mundo, su envoltura, la regla de

correlación de las intensidades de aparición. Cuando decimos “forma del ser-ahí”, privilegiamos más bien la localización de un múltiple, lo que lo separa de su sola absolutidad matemática y lo inscribe en la singularidad de un lugar mundano.

Con la noción de punto, tenemos con qué pensar que esas dos determinaciones son coexistentes en la lógica general de aquello que hace advenir al ser puro a su aparecer intrínseco. Dicho en otros términos: la transición entre lo ontológico y lo lógico se vuelve visible cuando se consideran los puntos de un mundo. Por eso los puntos son, metafóricamente, índices de una decisión del pensamiento. Esa decisión anónima opera en la cesura de la palabra onto-logía. Hace aparecer lo que está en el entretejido de una lógica. O también: indica la topología latente del ser.

Desde un punto de vista intuitivo, es claro que “localizar” quiere decir: situar un múltiple “en el interior” de otro. O también: utilizar un múltiple, cuya posición mundana se supone establecida, para delimitar el lugar de aparición de otro múltiple. Nuestra intención es, entonces, pensar la correlación entre trascendental de un mundo (grados de intensidad), concepto topológico del “interior” y punto. Esta correlación preserva la racionalidad de la potencia de localización de los puntos.

3. Interior y espacio topológico

Tenemos que elucidar primero qué es una topología. En sustancia, un espacio topológico es la distinción que se da, sobre los subconjuntos de un múltiple, entre un subconjunto y su interior. El acto de una localización consiste, efectivamente, en que tenga sentido decir que un elemento está “ahí”, lo cual quiere decir en el interior de un lugar (de una parte del múltiple inicial). La donación axiomática de lo que es un lugar –o una potencia de localización– consiste en despejar los principios de la interioridad.

Consideremos, por ejemplo, la ciudad de Brasilia, esa capital artificial de Brasil, que podemos pensar como ciudad “pura”, por el hecho de que surgió de la nada: planicie desnuda en 1956, inauguración en 1960. ¿Qué quiere decir que Brasilia sea un lugar, un espacio? Primero, ciertamente, que se sabe lo que quiere decir “vivir en Brasilia”, o “ir a Brasilia”. Hay también un conjunto referencial, el conjunto de los elementos que constituyen Brasilia. El interior de ese

conjunto referencial es, justamente, “Brasilia” misma. Si estoy “en la ciudad”, es porque formo parte de la composición instantánea de Brasilia; un lugar es ante todo el dato de un múltiple tal que su interior es idéntico a él mismo. Como se trata de la totalidad referencial “Brasilia”, del sitio global de las localizaciones, podemos afirmar: el interior de Brasilia *es* Brasilia.

Ahora, ese sitio dispone de manera inmanente sus partes. Esa decisión es tan voluntaria en Brasilia –tan escrita por el fundador de la escuela brasileña de arquitectura, Lúcio Costa, desde 1955– que compone el lugar como un signo “llano” que hubiera adquirido la fuerza de localización de un cuerpo. El plan maestro (cf. ilustración nº 6) es el desarrollo de una simple cruz trazada sobre una planicie desierta del Estado de Goiás. Ese es el centro, como es la definición geométrica de un punto: intersección de dos rectas. Lúcio Costa no hace sino plegar la transversal de los dos lados del eje glorioso, aquel en que serán edificados, bajo la dirección de Oscar Niemeyer, todos los palacios del Estado. De tal modo que tenemos el esquema de un pájaro en armonía –para aquellos a quienes les gusta, como a mí, esta ciudad tejida de ausencia– con la inmensidad clara del cielo, tan grande, ese cielo, cuando llega la tarde, que dilata y absorbe a la ciudad-pájaro, inmóvil en el medio de nada. En ese ordenamiento elemental de los signos, el agua responde al cielo: en el extremo del pájaro, los grandes lagos norte y sur vuelven a dibujar y redoblan, curva única y espejeante, el movimiento edificado de las alas. Las partes son entonces claramente ubicables como “avenida de los ministerios” y “plaza monumental” (el eje central derecho, orientado del noroeste al sudeste), “zona de viviendas norte” y “zona de viviendas sur” (las dos alas), “sector de las villas individuales” (orillas de los lagos), etcétera. Esas partes tienen una potencia evidente de localización. Así, estar “en” la zona de viviendas sur significa habitar en una de las residencias repartidas en esa ala y reagrupadas –según un principio que los arquitectos comunistas querían igualitaria– en “unidades de vecindad”, en las que se encuentran, a lo largo de las calles que las cuadrículan, equipamientos colectivos, negocios o escuelas.

Observemos que tal interior (del ala sur) es evidentemente prescrito o localizado, él mismo, por la parte de la cual él es el interior: una vivienda o un equipamiento del ala sur es una parte del ala sur. Digamos que el interior del ala sur está incluido en el múltiple “ala sur”.

De la misma manera, el conjunto de los monumentos –admirables– que componen la gigantesca “plaza de los Tres Poderes”: el

asiento del gobierno (ejecutivo), el palacio de justicia (judicial) y, al ras del suelo –como una mesa puesta para una comida de gigantes–, las cúpulas simétricas de la Cámara de Diputados y del Senado (legislativo) forman el interior de la plaza; lo que la plaza localiza en el espacio hace de esos monumentos símbolos convertidos en materia. Y podemos escribir, naturalmente, que el interior de la plaza de los Tres-Poderes está incluido en esa plaza.

¿Qué decir, ahora, de las operaciones algebraicas tradicionales aplicables al espacio, especialmente de la conjunción entre dos lugares y de la iteración o repetición de un recorrido local, si las aplicamos a la noción de interior? Para decirlo de otro modo, planteemos estas dos preguntas:

1) Si conocemos el interior de dos partes de un espacio definido, ¿podemos conocer el interior de lo que es común a esas dos partes, de su conjunción espacial?

2) Si conocemos el interior de una parte cualquiera, ¿qué decir de la iteración de su captura? O también: ¿qué es el interior del interior?

Si consideramos, por ejemplo, el lago sur de Brasilia y una de las ricas villas que lo bordean, con su jardín inclinado hacia el agua, diremos, intuitivamente, que lo que hay en común entre la parte “lago” y la parte “villa” es precisamente el jardín, del que el lago es, en la tarde cargada de zancudas blancas inmóviles sobre los árboles, el incorruptible horizonte. Pero el interior del lago, pensado como componente del espacio “Brasilia”, es justamente el aporte a toda la ciudad de un borde de frescura calma que suaviza su geometría estelar. Y el interior del jardín es lo que tiene la misma función para la villa. Lo cual excluye de ese interior, legítimamente, el seto espinoso que constituye una barrera y cuya función defensiva se vuelve hacia lo extranjero hostil, hacia lo que no es la frescura íntima de una residencia. De tal suerte que, al fin de cuentas, el interior de lo que hay en común entre el lago y la villa, y que es el interior del jardín, no es otro que lo que hay en común entre los dos interiores del lago y de la villa, especialmente la función de bienestar y de tranquilidad en dirección de sus bordes.

En suma, el interior de una conjunción es la conjunción de los interiores.

Lo verificaremos negativamente si preguntamos qué es el interior de la conjunción entre las cúpulas blancas del poder legislativo, casi al ras del suelo, y la larga vertical del gobierno, del poder ejecutivo. La respuesta es clara: ese interior no existe, está vacío. Porque los dos interiores contrastantes –la vertical del orden dado y la horizontal de

la ley discutida y votada— no tienen relaciones espaciales inmediatas. Lo cual cristaliza en una disposición arquitectónica el principio parlamentario de la división de poderes. Vemos entonces que, si los interiores de dos partes no tienen nada en común, el interior de la conjunción de esas dos partes está vacío.

Pasemos ahora a la iteración de las potencias de un lugar: el interior de una parte, ¿posee un interior, y cuál? Entro en el ministerio de Relaciones Exteriores, de lejos el más bello de la serie de los ministerios alineados a lo largo de “la Esplanada dos Ministérios”. Estoy aquí en el gran salón, con sus recortes luminosos sobre superficies de agua cuadrículadas con nenúfares. Veo en un extremo el extraño jardín interior vertical, inmensa elevación de cristal de un trópico que se articula con la desnudez oficial. ¿Podría estar más en el interior de este palacio moderno que lo que lo estoy? No, él me libró como invisible desde afuera, franquéé el orden casi anónimo de cristal y de cemento para descubrir la flor gigante que este orden contiene; sólo puedo interiorizar este interior, gozarlo desde adentro. El interior, cuando me localiza, no tiene otro interior que él mismo, reiterado. El interior del interior es el interior.

Henos aquí en posesión de cuatro características del interior de una parte para un conjunto referencial dado.

1) El interior del conjunto referencial no es otro que él mismo.

2) El interior de una parte está incluido en esa parte.

3) El interior de la conjunción de dos partes es la conjunción de sus interiores.

4) El interior del interior de una parte es su interior.

Tales son los cuatro axiomas del interior.

Diremos entonces que un múltiple es una topología en la medida en que pudimos definir sobre sus partes una función “interior” que valida nuestros cuatro axiomas. Acabamos de mostrar, en sustancia, en qué sentido la arquitectura de Brasilia puede ser pensada como espacio topológico. Lo notable es que todo mundo puede ser considerado como un espacio topológico desde el momento en que se lo piensa según los puntos que su trascendental impone como prueba al aparecer de una verdad de ese mundo. La expresión “ser-ahí” cobra aquí todo su valor. Expuesta a los puntos, una verdad cuyo sostén es un cuerpo aparece verdaderamente en un mundo como si ese fuera, desde siempre, su lugar.

Imaginé a menudo que, cuando me disolvía, por la-tarde, a través de los vanos de las ventanas de un departamento del ala sur de Brasi-

lia, en la queda claridad del cielo, la cartografía de los signos estelares, de la que los monumentos de la ciudad parecían el calco terrestre, me anunciaban que estaba allí para siempre. El pájaro posado sobre el suelo seco, las lagunas lunares, los edificios con estilo de Niemeyer: todo me decía que, así abiertos, los fragmentos de Brasilia, al orientarme en la noche, me habían incorporado al nacimiento de un nuevo mundo.

4. El espacio de los puntos, 1: positivación de un grado trascendental

La demostración de que, dotados de un interior, los puntos de un mundo forman un espacio topológico, sólo es totalmente clara en la exposición formal. Esbochemos, pese a ello, una presentación intuitiva.

Observemos primero que la idea general de un vínculo entre topología y trascendental es bastante natural. La ley mundana de las multiplicidades es aparecer en un lugar. No asombrará entonces que la idea abstracta del lugar –la distinción entre interior y exterior, los espacios topológicos– esté intrínsecamente vinculada a la estructura trascendental que regla las intensidades de aparición. Que los puntos de un mundo (de un trascendental) compongan un espacio topológico es una idea más precisa y más asombrosa. Su significación general es la siguiente: allí donde la infinidad de los matices cualitativos de un mundo comparece ante la instancia del Dos –la figura fenoménica de una “decisión anónima”–, allí reside, concentrada, la potencia de localización de ese mundo. El tránsito del ser al ser-ahí es validado en un mundo por la reducción de todos los grados de intensidad a la figura elemental del “sí” y del “no”, del “esto o aquello”, en su sentido exclusivo.

Kant, y luego los grandes nombres del idealismo alemán, tuvieron una intuición comparable cuando instalaron, en el centro de su física soñadora, la dualidad de la atracción y la repulsión. Esa interpretación dialéctica de Newton quería abogar por la materia, visible o invisible (el éter), ante el tribunal de una división nativa de la fuerza.

Volvamos un instante a la arquitectura de Brasilia. El trascendental de la ciudad regla, en particular, las intensidades activas de todo lo que allí se encuentra; por ejemplo, el sedentarismo, o aparición privativa, regla el ordenamiento de las alas, en las que, aparte de los comercios, sólo aparecen viviendas. La potente disposición militar

está inscrita, en el noroeste de la ciudad, por la yuxtaposición de las residencias de oficiales y del ministerio del Ejército, disjunto de los otros ministerios, etcétera. En esas condiciones, ¿qué es un punto? Es una distribución transversal de las intensidades según un reparto del espacio –o de su significación– que exhibe una división simple. Tratándose de Brasilia, es claro que la oposición norte / sur, inscrita inauguralmente sobre el plan piloto, organiza lo que se podría llamar un punto “débil”. Porque la simetría voluntarista de ese plano reparte las mismas funciones (y, por lo tanto, grados muy vecinos) en bordes diferentes del Dos. Así, el ala norte del pájaro está, por cierto, menos integralmente estructurada por los bloques de viviendas que el ala sur, pero es funcionalmente homogénea a ella. En cambio, la oposición este / oeste, que clasifica de un lado la industria, la estación, los barrios militares, y, del otro, las villas al borde del lago y los clubes para el tiempo libre, organiza un punto fuerte. Del mismo modo, el punto que pone en contraste las intensidades del tipo “aparición solemne del vacío” –la plaza de los Tres Poderes, suerte de constelación terrestre– con las del tipo “paz de los árboles y de las aguas” –como las orillas semiforestales del lago sur– es un punto fuerte de la ciudad, que debe tratar su terrible función representativa (el Estado tal que puramente manifestado) ofreciéndoles al mismo tiempo a los políticos, a los altos funcionarios y a los embajadores asilos aptos para retenerlos en ese lugar casi muerto –en todo caso, comparado con la vida explosiva de San Pablo.

Si, ahora, reagrupamos todos esos puntos, vamos a ver que tienen una potencia de localización situada, de algún modo, “por debajo” del trascendental. Son como un resumen del ser-ahí de la ciudad, o, más precisamente, extraen de su trascendental el régimen de tensiones, e incluso –para un dialéctico materialista– de contradicciones, que organiza la forma espacial: representación y hábitat, poder y vida cotidiana, funciones de paz y funciones de guerra, estudio y tiempo libre. Todo eso, dado que el trascendental de la ciudad es la pura creación de algunos hombres, se inscribe en el espacio como intensidad localizada y encuentra su medida en los puntos. Podríamos mostrar, igualmente, que las acciones cruciales de una batalla, que –como hemos visto– exponen al cuerpo-sujeto político a los puntos de sus decisiones sucesivas, presentan en el lugar (el “campo” de batalla) un concentrado de la guerra concebida como mundo. Los puntos son entonces, bastante naturalmente, como una recapitulación topológica del trascendental. Espacian el mundo.

Pero si los puntos forman, en vinculación con el trascendental, un espacio topológico, debemos poder definir qué es el interior de una parte del conjunto de los puntos. En resumen, dado un grupo de puntos, ¿qué puede ser exactamente el interior de ese grupo? ¿Y cómo se vincula ese interior a los grados trascendentales que reglan el aparecer?

La idea –muy profunda– es la siguiente. Un punto concentra los grados de existencia, las intensidades medidas por el trascendental, sólo en dos posibilidades. De esas dos posibilidades, una sola es “la buena” para un procedimiento de verdad que debe pasar por ese punto. Una sola autoriza la continuación, y por ende el refuerzo, de las acciones del cuerpo-sujeto en el mundo. Resulta de ello que, de hecho, los grados trascendentales son repartidos en dos clases por un punto cualquiera que trata el devenir de una verdad: los grados asociados al “buen” valor y los grados asociados al malo.

Naturalmente, esta bipartición cambia según los puntos considerados. Por ejemplo, en el procedimiento que conduce a Orsenna hacia la guerra redentora, el punto global “sopor histórico o despertar destructor” le atribuirá a la inercia soñadora del capitán Marino, a su débil determinación existencial, el valor negativo. Sin embargo, en la educación del héroe, Aldo, las palabras melancólicas de Marino tendrán, por efecto de contraste, un valor positivo en cuanto al punto “respetar la rutina militar o actuar de manera aventurada y desordenada”. Asimismo, el orden oblicuo adoptado contra Darío en Gaugamela por Alejandro, que pone su caballería del ala izquierda muy en retroceso, asigna al grado de presencia y de capacidad de combate de esa caballería un valor negativo respecto del punto “destruir el ala derecha de los persas o soportar su asalto”, pero un valor positivo respecto del punto diferente “estar expuesto o no a la carga de los carros”.

Como hemos visto, en la interpretación relativa a un mundo determinado, la idea fundamental es entonces asociar a un grado trascendental todos los puntos respecto de los cuales ese grado, y los múltiples que indexan en él su existencia, toman el valor positivo. Si se quiere: todos los “buenos puntos”. Un último ejemplo trivial. Una baja intensidad subjetiva, una completa sangre fría tomarán el valor positivo para el punto “dominar una negociación compleja o hacerse dominar en ella”. Una intensidad muy marcada, una cólera de Aquiles podrán, en cambio, tener el valor positivo en caso de punto del tipo riña (golpear o ser golpeado). Esa misma cólera no valdría nada en la negociación bizantina, etcétera. Saber cuál de los dos términos del Dos es positi-

vo depende del contexto. En las obras de teatro de Sartre, la decisión pura adecuada a la afirmación de la libertad se lleva el valor positivo, mientras que los cálculos de oportunidad o la sumisión a los supuestos determinismos pasan del lado negativo. Se dirá que, para Sartre, la positivación de una intensidad es el conjunto de los puntos del mundo que asignan el valor positivo a la aparición de fenómenos de autoengendramiento, o de transparencia subjetiva. En el caso de Brasilia, si se retiene como orientación su valor simbólico de capital de un inmenso país sin unidad geográfica, se dirá que la positivación de un grado reúne los puntos que lo asignan a la evidencia espacial de ese valor. Muy elevada en el caso de los austeros y colosales signos de cemento que son las cúpulas del Senado o de la Cámara de Diputados, débil en el de las suntuosas villas retiradas en las sombras, al borde del lago, sitios radiantes que sólo afirman un sempiterno dato arcaico del Brasil: los privilegios inauditos e indefendibles de los ricos.

En todos los casos, se pueden reunir en torno a un grado trascendental todas las funciones binarias, de tipo “punto”, que positivizan aquello cuya intensidad de aparición él mide. Esa reunión es la positivación de un grado.

5. El espacio de los puntos, 2: el interior de un grupo de puntos

Si un punto atribuye al menos a un grado de intensidad un valor positivo —si ese punto está en la positivación del grado considerado—, se puede sostener que ese punto es, en el mundo en que se opera, una contribución activa a todo proceso que incluya múltiples cuya intensidad de existencia es el grado considerado. Por ejemplo, el punto “aproximarse al enemigo oblicuamente o de frente” atribuye un valor positivo a la disposición de las unidades militares de Alejandro en el momento de la batalla de Gaugamela. El punto “expresar la ciudad de Brasilia como capital política, y no como sitio de fortunas privadas” atribuye un valor positivo a los monumentos de la plaza de los Tres Poderes y a su intensidad de existencia arquitectónica, pero un valor negativo a las villas privadas del lago sur, por más logradas que sean en su género.

Más generalmente, las partes “activas” de un grupo de puntos están constituidas por las positivaciones. Si, en efecto, un grupo de puntos contiene todos los puntos que positivizan un grado de intensidad de aparecer —y atribuyen, por ende, un valor positivo a toda intensidad dife-

rencial de aparición medida en un objeto del mundo por ese grado—, se puede decir que ese grupo de puntos activa el grado concernido en toda la extensión de un proceso del mundo.

Convendremos en decir, entonces, que el *interior* de un grupo de puntos es esa parte activa del grupo, o sea la reunión de todas las positivaciones que son partes (o subgrupos) del grupo en cuestión. El interior de un grupo de puntos es lo que él contiene como recurso afirmativo integral en el mundo.

Queda por preguntarse por qué es legítimo “topologizar” ese recurso considerándolo como el interior de un conjunto de puntos. Lo es, sencillamente, porque el subgrupo que componen las positivaciones —tomadas en conjunto— obedece a las características del interior tal como las hemos despejado fenomenológicamente más arriba. La demostración formal es aquí irremplazable, pero vamos a dar cuatro “pruebas” intuitivas que corresponden a las cuatro características fundamentales del interior de una parte de un múltiple. Las pondremos aquí en un orden un poco diferente.

La verificación del axioma n° 2 del interior (el interior de un conjunto está incluido en ese conjunto) es trivial. Sea un grupo de puntos. Los puntos de ese grupo que tienen la propiedad de pertenecer a una positivación forman, evidentemente, un subconjunto incluido en el grupo. Es aquel al que hemos llamado el subconjunto “activo” del grupo, del que hemos dicho, precisamente, que valía interior para el grupo. Se ve que ese interior está incluido en aquello de lo cual él es el interior.

Luego, si se consideran dos grupos de puntos, el interior de los puntos que son comunes a los dos grupos es indudablemente lo que hay en común entre sus interiores (axioma n° 3 del interior). En efecto, el interior del grupo de puntos comunes al primer grupo y al segundo se compone de las positivaciones que están incluidas en ese grupo. Es claro que esas positivaciones, que pertenecen a la vez a los dos grupos, pertenecen a sus interiores y forman, por lo tanto, la parte común de esos interiores.

En tercer lugar, el interior del grupo constituido por la totalidad de los puntos de un mundo no es otro que esa totalidad misma, así como el interior de Brasilia, si se concibe la ciudad como un mundo, es idéntico a Brasilia (axioma n° 1 del interior). Si, en efecto, un punto del mundo no está en el interior del conjunto de esos puntos, es que no está en *ninguna* positivación. Porque la totalidad de los puntos contiene ciertamente como partes la totalidad de las positivaciones, que son

conjuntos de puntos. Entonces, el supuesto punto no atribuye un valor positivo a *ningún* grado trascendental, a ninguna existencia, a nada de lo que aparece en el mundo. Es como decir que no es un punto, puesto que un punto es, precisamente, lo que instruye la potencia del Dos e introduce una partición binaria en los valores de aparición.

En fin, ¿qué es el interior del interior de un grupo de puntos? Por definición, el interior es la unión de un conjunto de positivaciones. El interior de ese interior es la unión de las positivaciones contenidas en una unión de positivaciones. Es como decir que es el interior mismo (axioma nº 4 del interior).

Hemos “demostrado” así que la parte activa de un grupo de puntos –lo que él contiene, de hecho, como positivaciones– define bien un interior de ese grupo. Lo cual equivale a decir que los puntos de un mundo son un espacio topológico. En lo que pone a prueba la potencia de verdad del aparecer se descifra que ese aparecer es, en su esencia, un *topos*: el aparecer, en tanto soporte de una verdad a prueba del mundo, es el *tener-lugar* del ser.

En cuanto a la activación de ese tener-lugar, se observará que todo depende, en definitiva, del número de puntos de un mundo. Se va a verificar que esta cuestión es, en su fondo, idéntica a la de la potencia de orientación o de localización de un mundo. Si nos atenemos a las estructuras trascendentales, veremos que todas las situaciones son, en cierto sentido, posibles. Desde la ausencia de todo punto hasta la asociación de un punto con cualquier intensidad de aparición. La potencia de localización de un mundo, tal como es instruida por la concentración en un punto de las intensidades diferenciales, puede variar del todo a la nada.

6. Los mundos átonos

Se dice que un mundo es *átono* cuando su trascendental es sin puntos.

La existencia de mundos átonos es formalmente demostrable y, a la vez, empíricamente verificada. Ya hemos dicho lo suficiente como para que se comprenda que, en tales mundos, ningún formalismo subjetivo fiel puede ser el agente de una verdad, a falta de puntos para que se confronte con él la eficacia de un cuerpo. Lo cual explica que el materialismo democrático le sea particularmente apropiado. Sin puntos, ninguna verdad, nada más que objetos, nada más que cuerpos

y lenguajes. Tal es sin duda la dicha con la que sueñan los paladines del materialismo democrático: no ocurre nada, sino la muerte que se disimula tanto como se puede. Todo está organizado, todo está asegurado. Uno gestiona su vida como una empresa que distribuye racionalmente los menudos goces de los que es capaz. Esa es, como hemos visto, la máxima que hace estragos en el mar de las Sirtes: no ocurrirá nada, y por lo tanto no se puede decidir nada.

Son formalmente posibles mundos adecuados a esas máximas de la dicha por la astenia (y la eutanasia, reivindicación sempiterna de los “despuntados” de la existencia, que quieren poder “gestionar” su muerte en el estilo algodinoso de su vida), como, después de la literatura, lo mostrará la matemática de las estructuras trascendentales.

Empíricamente, es claro que los mundos átonos son sencillamente mundos tan ramificados y matizados –o tan adormecidos y homogéneos– que ninguna instancia del Dos, y por ende ninguna figura de la decisión, llega a evaluarlos. La apología moderna de la “complejidad” del mundo, siempre adornada con un elogio al movimiento democrático, no es, en realidad, más que un deseo de atonía generalizada. Se ha visto recientemente la extensión de ese profundo deseo de atonía a la sexualidad. Una de las orientaciones de los *gender studies* angloamericanos predica la abolición de la polaridad mujer / hombre, considerada como una de las instancias –si no la fuente, incluso– de los grandes dualismos metafísicos (ser y aparecer, uno y múltiple, mismo y otro, etc.). “Deconstruir” la diferencia sexual como oposición binaria, sustituirla por un múltiple casi continuo de construcciones de género (en el sentido del inglés *gender*): tal es el ideal de una sexualidad por fin arrancada a la metafísica. No objetaremos nada empírico a esta visión de las cosas. Admitimos de buen grado que las figuras del deseo y las estampas iluminadas del fantasma se despliegan en lo múltiple –incluso si ese múltiple es infinitamente más codificado y monótono que lo que sostienen los deconstructores del género–. Nuestra intención es solamente decir que esa matización infinita, ese retorno al ser-múltiple como tal, no hace sino sostener, en el elemento del sexo, el axioma fundador del materialismo democrático: no hay más que cuerpos y lenguajes, no hay ninguna verdad. Al hacerlo, se establece el “mundo del sexo” como un mundo enteramente átono. Porque el alcance normativo de la diferencia de los sexos no es, evidentemente, su conformidad con algún imperativo biológico o social, sea cual fuere. Se trata solamente de que la dualidad sexual, al hacer comparecer lo múltiple ante el Dos

de una elección, autoriza que se proponga a las verdades amorosas el tratamiento de ciertos puntos.

En ese sentido, es indudablemente verdadero que la postura sexual no es dada, sino construida. O que, en el lenguaje sartreano de Simone de Beauvoir, no se nace mujer (u hombre), se lo deviene. La postura sexual aparece *en el mundo del amor*, ese mundo al que nombré en otra parte “la escena del Dos”. Porque es propio de la esencia de ese tipo de verdad proponer a los amantes, sean quienes fueren, la comparecencia de su devenir ante el tribunal de algunos puntos del mundo de amor que ellos han declarado. Pensada según la dialéctica materialista, la diferencia de los sexos –de manera totalmente independiente del sexo empírico de quienes en ella se comprometen– sirve de apoyo para que un formalismo subjetivo se apropie amorosamente de un cuerpo que un encuentro hizo llegar al mundo. Esa diferencia no es nunca sino el quiebre de la atonía de las sexualidades en boga. Eso nos lleva a la correlación, que la lógica esclarece por completo, entre la atonía y la imposibilidad de la soledad (la “comunicación” universal). Llamemos “aislado”² a un grado de intensidad positiva no mínimo tal que nada se le subordina, sino el *mínimum*. Dicho en otros términos, no hay nada entre él y la nada. La lógica pura establecerá que un mundo sin aislado es átono. Allí donde todo se comunica hasta el infinito, no existe ningún punto. Empíricamente, un aislado es un objeto cuya intensidad de aparición es indescomponible. No es necesario, para evaluar su pertinencia en una construcción de verdad, analizarlo, descomponerlo, reducirlo. Es un punto de detención en el mundo. Tal punto de detención testifica que, al menos en un lugar, la atonía del mundo está expuesta al fracaso, y que se requiere decidir, decir “sí” o “no” a un procedimiento de verdad.

Por ejemplo, Goetz, en *El diablo y Dios*, experimenta que su mundo (una Edad Media declinante devastada por la guerra civil) es, en realidad, una suerte de caos átono. Efectivamente, intentó hacerlo comparecer ante la dualidad moral del Mal y del Bien. Pero no hay ningún aislado, en la experiencia, que pueda acordarle a esa dualidad el estatuto de un punto verdadero. Cuando Goetz intenta hacer el Bien, las multiplicidades mundanas se esquivan, se deshilachan: los campesinos rechazan el don de las tierras, al leproso le da asco el beso, la mujer amada muere... Todo parece tener que hundirse en lo que Sartre llama “torniquetes”: El Bien se convierte en Mal, el desfile de las apariencias se acelera, la subjetividad no hace mella en ningún real, sea el que fuere. Es, diremos, un formalismo sin cuerpo. Final-

mente, Goetz se da cuenta de que hay que partir, no de las categorías de la conciencia, sino del único aislado del mundo: la guerra de los campesinos. El proceso de esa guerra no requiere ninguna disolución analítica. Tampoco comparece ante las abstracciones de la moralidad. Es en sí mismo su propio fin, y exige solamente que uno participe en él o que se oponga a él. Por eso Goetz aceptará el pedido del jefe campesino Nasty: poner sus cualidades de jefe de guerra al servicio de las bandas no organizadas del campesinado. Nasty sabe, por su parte, que hay al menos un punto: la elección que puede hacer un campesino entre ser un rebelde libre o ser un siervo. Goetz va a ponerse en su escuela. Sus últimas palabras, típicas del trabajo de un punto contra la atonía amenazante de un mundo, serán: “Hay que hacer esta guerra, y la haré”.

Se puede meditar hoy en día sobre esa lección, ya que la declaración de la atonía de un mundo puede ser sólo ideológica. Bajo el pretexto de un programa de dicha familiar sin historia, de consumo indefinido y de eutanasia con música suave, puede precisamente ocultar, o incluso combatir, las tensiones reveladoras, en el aparecer, de innumerables puntos por sostener. De tal suerte que, a la violenta promesa de atonía universal que nos hace, bajo las armas, el materialismo democrático, podemos oponerle la búsqueda, en los repliegues del mundo, de algún aislado en el que sostener que un “sí” autorice que devengamos el héroe anónimo de al menos un punto. Para incorporarse a lo Verdadero, hay que interrumpir siempre la banalidad de los intercambios. Argüir, como René Char cuando evoca el silencio de Saint-Just el 9 Termidor, “las ventanas de cristal cerradas para siempre a la *comunicación*”.

7. Los mundos tensos

Si bien los aislados son frecuentemente escasos, se recordará que es igualmente posible que un trascendental tenga tantos aislados como grados. Esa es la disposición de los mundos *tensos*, que se oponen así a los mundos átonos. Tantos grados de intensidad del aparecer, tantos puntos posibles; la decisión, que no está en ninguna parte en un mundo átono, está, en un mundo tenso, por todas partes. Esa es también la convicción de Sartre: puedo “elegirme”, o sea decidir libremente mi ser en toda situación, y es, por lo demás, lo que hago. Sólo que el aparecer de esa elección –su reflexión pura– no es, en gene-

ral, manifiesto. Lo cual quiere decir que, aunque toda circunstancia precisa pueda ser un punto –para ello basta con tratarla aisladamente, en sí misma, como el aislado que es–, la conciencia se las arregla la mayoría de las veces para incorporarla a un mundo átono. Alcanza, esta vez, con remitirla a otra cosa que a sí misma, con disolverla en la complejidad del mundo, con ahogarla en la comunicación.

Por ejemplo, Hugo y su mujer Jessica discuten acerca de la misión de Hugo (liquidar a Hoederer) y no llegan a compartir su sentido. El diálogo es entonces el siguiente:

HUGO: ¡Jessica! Soy serio.

JESSICA: Yo también.

HUGO: Tú, tu juegas a ser seria, me lo dijiste.

JESSICA: No, eres tú.

HUGO: Hay que creerme, te lo suplico.

JESSICA: Te creería si crees que soy seria.

HUGO: Bueno. Está bien, te creo.

JESSICA: No, juegas a creerme.

HUGO: No saldremos de esto.

Este es el ejemplo mismo de la imposibilidad en la que se encuentran a menudo las conciencias de sobreponerse a la atonía, de constituir su propio devenir (aquí el amor, o al menos la complicidad entre ellos) como un aislado suficientemente resistente para que en él se fije un punto activo. Diálogo, en verdad, típico de los valores a la vez lúdicos y desesperados a los que la conminación democrática, con el fin de que devengamos los siervos de la atonía del mundo, nos confina.

Cuando, en cambio, Hoederer declara:

Estoy apurado. Estoy todo el tiempo apurado. Antes me daba lo mismo esperar. Ahora, no puedo más.

lo que hace es indicar un mundo tenso, contradiciendo así, en parte, la atonía reivindicada de los mundos del pragmatismo. En el mundo tenso, cada plazo es un aislado en el que uno debe apoyar una decisión. La vida, de allí en más, de punto en punto, no le da a usted ningún respiro, acordada como está a la tensión de todo lo que aparece.

Muchos mundos no son ni átonos ni tensos. Como en el caso de Brasilia, tendida –según el eje este / oeste– entre la indigencia popular y la suntuosidad del lago, átona –según el eje norte / sur– entre las dos alas de viviendas. Tensión corporal del pájaro que una volun-

tad política, la del presidente Kubitschek, plantó en el suelo; posesión igualitaria de las viviendas, soñadas por arquitectos comunistas, Costa y Niemeyer. Así, entre atonía y tensión, apostamos nuestros mundos, según los imperativos opuestos de tener que encontrar en ellos la paz o de exceder, punto por punto, aquello que, de esos mundos, no hace más que aparecer.

Allí donde llego, no estoy allí sino en el punto en el que estoy.

SECCIÓN 2

Kierkegaard

“Allí donde la eternidad se comporta como el futuro frente al hombre que deviene, allí la disyunción absoluta está en su lugar.”

El antifilósofo ejemplar que Pascal es por / contra Descartes, que Rousseau es por / contra Voltaire y Hume, Kierkegaard, como es sabido, lo es por / contra Hegel. Y cada vez vuelve el mismo motivo: la filosofía extenua en el concepto el bien máspreciado de la existencia, que es la interioridad de la existencia misma. Esa interioridad se presenta como vínculo inmediato en el milagro cristiano para Pascal. Para Rousseau, como conciencia moral sensible: la “voz del corazón”. Para Kierkegaard, la clave de la existencia no es otra que la elección absoluta, la alternativa, la disyunción sin resto. Es casi como decir que Kierkegaard identifica la existencia con lo que nosotros llamamos un punto. O, más precisamente: Kierkegaard hace de un punto particular, que resume todos los otros, la instancia en que el sujeto entra en sí mismo de tal suerte que se comunica con Dios. En la elección pura entre dos posibilidades que son de hecho, para él, dos maneras de relacionarse con el mundo y consigo mismo, el sujeto accede al ser-ahí de lo que Kierkegaard llama “la verdad subjetiva” o “la interioridad”. Tal como dice, en bellísimas fórmulas, en el *Tratado de la desesperación*: “Al querer ser él mismo, al orientarse hacia sí mismo, el Yo se sumerge a través de su propia transparencia en la potencia que lo ha planteado”.

Lo que nos importa aquí es comprender la conexión establecida por Kierkegaard entre ese corte del tiempo que es la elección y la eternidad de la verdad como verdad subjetiva. O también, esclarecer plenamente las razones por las cuales piensa que terminar con Hegel

es reconstruir ese momento de la existencia en el que somos convocados a una decisión radical, la única –y no el laborioso devenir-sujeto del Absoluto– que nos constituye a la altura de la paradoja cristiana. La querrela entre Hegel y Kierkegaard es, efectivamente, una querrela a propósito del cristianismo, querrela que se refiere a la función de la decisión en la constitución de la subjetividad cristiana. La constatación inicial es la misma. El cristianismo afirma que, como vuelve a decir Kierkegaard, “lo Eterno mismo apareció en un momento del tiempo”. Tal es la esencia histórica de la religión cristiana: la eternidad se inscribe en ella en la singularidad de una época. La divergencia concierne al sentido y a las consecuencias de esta “dialéctica” entre el tiempo y la eternidad. ¿Cómo puede asumir el pensamiento racional que haya una historicidad de lo Absoluto?

La interpretación hegeliana de esa violenta paradoja es que lo Absoluto no puede contentarse, como el primer motor inmóvil de Aristóteles, con una trascendencia inefectiva, o indiferente. Él mismo debe pasar por la experiencia del devenir-otro, debe exponerse a la finitud, debe testificar que la vida del Espíritu “no se arredra ante la muerte, sino que se mantiene en la muerte misma”. Es utilizar lo que Kierkegaard llama después de otros, pero con desprecio, los recursos de la mediación: el devenir de Dios es precisamente hacer advenir la eternidad en la mediación efectiva del tiempo. O desplegar como tiempo el devenir eterno del concepto. Lo cual da su estatuto de axioma hegeliano a la célebre fórmula: “*Die Zeit ist der Begriff da*”, el tiempo es el ser-ahí del concepto.

Para Kierkegaard, la naturaleza de la paradoja cristiana es completamente diferente. Se trata de un desafío dirigido a la existencia de cada uno, y no de un tema de reflexión que un uso hábil de las mediaciones dialécticas haría concordar, desde el exterior, con la fusión espectacular del tiempo y la eternidad. El tiempo del que se trata en el cristianismo es mi tiempo, y la verdad cristiana es del orden de lo que me ocurre, y no de lo que contemplo. Como escribe con fuerza en el *Post-scriptum...*, asumiendo así –con total fidelidad al apóstol Pablo– una teoría enteramente militante de la verdad:

Sólo la verdad que *edifica* es verdad *para ti*. Este es un predicado esencial de la verdad como interioridad, por lo cual su determinación decisiva en tanto edificante “para ti”, es decir para el sujeto, la diferencia esencialmente de todo saber objetivo, por el hecho de que la subjetividad misma deviene el signo distintivo de la verdad.

Hegel nos dice: dado que Dios apareció en el tiempo histórico, hay que conocer las etapas del devenir-sujeto de lo Absoluto. Y Kierkegaard: por la misma razón, conocer es inútil. Hay que experimentar lo Absoluto como interioridad subjetiva.

De allí que, para Kierkegaard, no podría existir un momento del saber (el “saber absoluto”, diría Hegel) desde el cual la verdad esté concluida, o presente como resultado. Todo comienza, o recomienza, con cada singularidad subjetiva. Se reconoce el extremo antifilósofo: el filósofo se imagina que regla la cuestión porque considera la relación del tiempo con la eternidad al revés. El filósofo reconstruye el tiempo a partir de la eternidad, mientras que lo que el cristianismo nos ordena es encontrar la eternidad en nuestro tiempo. El filósofo pretende conocer el juego de la vida porque conoce sus reglas. Pero la cuestión existencial, o sea la cuestión de la verdad, no es conocer y reproducir las reglas del juego. La cuestión es jugar, formar parte del juego, y es lo que el filósofo (hegeliano) se exime de hacer:

Para el filósofo, la historia del mundo está terminada y él hace mediación. [...] El filósofo salió, no forma parte del juego, se sentó y envejece escuchando los cantos del pasado y la armonías de la mediación.

En nuestro lenguaje, podemos decir que Kierkegaard sostiene con fuerza que el pensamiento, la verdad, no deben dar razón solamente de su ser, sino también de su aparecer, lo cual quiere decir de su existencia. Que Cristo haya llegado es el emblema de esta exigencia. Tenemos que experimentar por nuestra propia cuenta la llegada de lo Verdadero, o lo Verdadero como llegada singular, en un mundo determinado, y no solamente la historicidad general de la Verdad, o (versión heideggeriana) la historialidad del velamiento del Ser. Pensar debe ser también una forma de compromiso en el pensamiento que piensa. Kierkegaard lo dice así: “Pensar es una cosa, pero existir en lo que se piensa es otra cosa”.

Ahora bien, se verifica que existir en lo que se piensa equivale siempre a elegir, a confrontarse con un “o bien... o bien”. En resumen: a someter la verdad subjetiva a la prueba de un punto. Esa prueba es dramática, tiene por afecto la desesperación, pero es también franqueamiento, tratamiento afirmativo del punto. Y ese tratamiento es idéntico a la exposición del Sujeto a sí mismo, eso que Kierkegaard llama su transparencia, o su ser-abierto (por lo cual, dicho sea de paso, intuye con profundidad la correlación entre punto y apertura,

o sea entre construcción corporal de lo Verdadero y topología, o ser-ahí). Es sólo en la prueba contingente de un punto (de una elección absoluta) donde el sujeto existe en lo que piensa, en lugar de contentarse con conocerlo:

El ético se desesperó; en su desesperación se eligió a sí mismo; deviene, en esa elección, transparente.

El texto continúa, de un modo un poco raro, hay que decirlo, para quien no siguió los caminos existenciales del sujeto-Kierkegaard: “es un hombre casado”, ya que “al tomar posición contra el carácter secreto de lo estético, se concentra en el matrimonio como en la forma más profunda de la transparencia”. Esta rareza nos señala que ya es tiempo de pasar a las formas singulares que reviste en Kierkegaard la fulminante captación del vínculo entre verdad, sujeto y punto. Lo haremos en tres tiempos: 1) precisiones sobre la paradoja cristiana; 2) doctrina del punto, o de la elección absoluta; 3) equívocos del sujeto.

1. La paradoja cristiana

Como hemos dicho, la paradoja cristiana (que es, para nosotros, uno de los nombres posibles de la paradoja de las verdades) consiste en que debe encontrarse la eternidad *en* el tiempo. El pensador debe evitar a toda costa “hacer abstracción de la dificultad que implica pensar lo eterno en el devenir”. Hay que enfrentarse con la paradoja: “En la medida en que todo pensamiento es eterno, hay una dificultad para el existente”. Aquel que, como Hegel, pretende eludir esa dificultad, le ofrece al pensamiento verdadero un espectáculo principalmente cómico, comedia en la cual se vuelve a encontrar, por lo demás, la singular obsesión por el matrimonio como criterio de lo ético:

Cómico es el efecto que se produce al ver a un pensador que, a pesar de toda su pretensión, tiene una existencia personal de pobre diablo, que se casa sin duda, pero no conoce ni siente la potencia del amor, cuyo matrimonio es entonces tan impersonal como su pensamiento, cuya vida personal transcurre sin pasión y sin luchas patéticas, y que, como buen filisteo, sólo se ocupa de saber cuál es la universidad que ofrece el mejor tratamiento.

El pensamiento del pensador auténtico (para utilizar la jerga existencial de Heidegger, que tanto le debe a Kierkegaard) no es efectivo sino en la pasión y en la lucha patética. Por lo demás, la categoría de “patético” es fundamental en la economía del pensamiento de Kierkegaard. La sección que le consagra en el *Post-scriptum* precede y hace posible la sección titulada “La dialéctica”, en la que se trata el contenido de la paradoja cristiana, a saber, “la contradicción dialéctica de que una beatitud eterna se funde sobre la relación con algo histórico”. Ahora bien, esta sección sobre lo patético diferencia claramente tres formas de lo patético, estaríamos tentados de decir tres “figuras de la conciencia”, hasta tal punto es claro que esa triplicidad, por más antihegeliana que sea su mira, retiene del enemigo el formalismo de las etapas jerarquizadas: el *pathos* estético, el *pathos* ético y el *pathos* propiamente cristiano.

El *pathos* estético suscita la exaltación de la palabra poética y de las posibilidades que hace espejear para la imaginación. En cambio, el *pathos* ético reside por entero en la acción. El poeta produce en la palabra un testimonio brillante sobre la eternidad. Pero el *pathos* ético transforma la existencia misma con el fin de que ella reciba ese testimonio en verdad y en el tiempo:

El *pathos* ético no consiste en atestiguar una beatitud eterna, sino en transformar su propia existencia en su testigo.

Observemos, de paso, que otra diferencia importante entre el *pathos* poético, o estético, y el *pathos* ético es que el primero es aristocrático, es el *pathos* del genio, o sea el *pathos* de la diferencia, mientras que el segundo es el *pathos* de cualquiera, de cualquier ciudadano:

El *pathos* poético es un *pathos* de la diferencia, pero el *pathos* existencial es el del pobre hombre, el de todo el mundo, ya que cada hombre puede actuar en sí mismo, y se encuentra a veces en una sirvienta el *pathos* que se busca en vano en la existencia de un poeta. Cada individuo puede fácilmente verificar por sí mismo cómo se relaciona con una beatitud eterna o si se relaciona con ella.

Kierkegaard propone aquí muy claramente –si “verdad” es el nombre de una conexión subjetiva construida entre existencia y eternidad– una concepción de la verdad como siempre genérica, o anónima. No podemos sino aprobar que la experiencia de lo Verdadero en la singularidad existencial de un mundo sea posible para todos, sin ninguna

condición predicativa. Y que lo sea en la forma de una relación, que es, para nosotros, la incorporación al devenir de una verdad postacontecimental. Kierkegaard está muy cerca de esta idea de incorporación, a fin de cuentas, cuando sostiene que la experiencia de la eternidad es la de una pasividad superior, la de un abandono a la singularidad universal de lo Verdadero, que toma siempre la forma de un encuentro.

[Un individuo cualquiera] no tiene más que dejar que la resignación visite toda su vida inmediata con todos esos deseos, etc. [...] Que la resignación visite la vida inmediata significa, en efecto, que el sujeto no puede tener su verdadera vida en ella, mientras que la resignación le significa lo que él podría verdaderamente *encontrar* en la vida.

Una vez establecido, por la “visita” de la nueva pasividad, el *pathos* existencial en el que cotidianamente encuentro la eternidad, estoy abierto al segundo gran salto, aquel por el cual paso al tercer estadio, al *pathos* propiamente cristiano. Hay que admitir que, en regla general, en los escritos de Kierkegaard, así como en la mediación hegeliana última en dirección del saber absoluto, el segundo salto, o la segunda elección, entre el *pathos* ético y el *pathos* cristiano, es mucho más complejo y oscuro que el primero, entre *pathos* estético-poético y *pathos* ético. Es que el *pathos* religioso no es, como el *pathos* ético, la acción pasiva por la cual encuentro la paradoja, o la eternidad, sino el mantenimiento de la subjetividad en la paradoja absoluta, bajo la forma del absurdo afirmado y confirmado como tal. El enunciado de proveniencia cristiana, pero semiherético, “*credo quia absurdum*”, es llevado aquí a su punto culminante, ya que deviene la única forma de la existencia auténtica, la existencia en la fe:

Creer es una operación específica y nítidamente diferente de toda otra apropiación e interioridad. La fe es, en el escándalo del absurdo, la incertidumbre objetiva mantenida firmemente en la pasión de la interioridad a la más alta potencia. Esta fórmula sólo es apropiada para un creyente y para ningún otro, no para un amante, ni para un hombre entusiasta, ni para un pensador, sino únicamente para el creyente que se relaciona con la paradoja absoluta.

Vemos, entonces, que la creencia es la forma subjetiva de lo Verdadero, cuya patética propia es la del absurdo como mantenimiento de la incertidumbre objetiva. Pero, ¿qué significa este mantenimiento? Sencillamente, que la elección absoluta no ofrece nunca la más míni-

ma garantía objetiva. Esa es la función del punto. Él es la prueba de lo verdadero en la Alternativa, salto a una nueva etapa subjetiva, pero sin que se realice, por esa elección, la más mínima promesa de lo real.

Ninguna instancia del Dos le es garantizada al cuerpo-sujeto por la potencia objetiva de lo Uno.

2. Doctrina del punto

No se perderá jamás de vista que la doctrina kierkegaardiana del punto, en la forma de su teoría de la elección, opera en un marco formal definido, el de los estadios de la existencia, que son tres: estético, ético y religioso (o, más precisamente, cristiano). Sin embargo, como observa Žižek, lo que caracteriza esta triplicidad es que no está nunca sometida como tal al existente que elige su existencia. Toda elección propone una alternativa, un “o bien... o bien”. O bien lo estético (por ejemplo, la seducción de las mujeres por medio del lenguaje), o bien lo ético (el compromiso serio del matrimonio). O bien lo ético (la acción desprendida de toda resistencia de los deseos inmediatos), o bien lo religioso (el mantenimiento de la fe en el absurdo). Se podría decir que lo que toma para nosotros la forma de una reducción de los matices infinitos del trascendental de un mundo a la rigidez del Dos es llevado, por Kierkegaard, a su más simple expresión: el Tres se presenta como Dos. Una vez admitido esto, la lógica general es totalmente la del punto.

En primer lugar, es sólo para un sujeto vuelto hacia su interioridad (para nosotros, sólo para un cuerpo subjetivable) que la alternativa (el punto) toma el sentido de una prueba constitutiva. Las leyes del mundo (las objetividades trascendentales) no tienen nada que ver con los puntos y todas tienden hacia la indiferencia, o la no-elección (hacia la atonía). A quien se imagina (como el filósofo hegeliano a los ojos de Kierkegaard) que, para elegir convenientemente, hay que conocer abstracta u objetivamente las leyes del devenir, se le opondrá que, al comenzar por las leyes abstractas u objetivas, comienza por la eternidad. Y que, si se comienza por la eternidad, se pierde la existencia, se pierde el presente. Entonces, la eternidad misma, a falta de ser experimentada en una elección real, se revela falaz:

Desde el punto de vista de la eternidad, *sub specie aeternitatis*, en el lenguaje de la abstracción, no hay *aut – aut*, en el pensamiento y el ser

puros, ¿cómo diablos podría haberlo, puesto que la abstracción aleja justamente la contradicción? [...] Como ese gigante con el que combatía Hércules perdía sus fuerzas cada vez que lo levantaban del suelo, así el *aut – aut* de la contradicción se encuentra *eo ipso* eliminado tan pronto como se lo eleva por encima de la existencia y se lo conduce a la eternidad de la abstracción.

En segundo lugar, el momento de la elección absoluta, y sólo él, revela la energía subjetiva, exactamente como sabemos que el ejercicio del sujeto fiel sólo deviene una potencia en el mundo punto por punto. Kierkegaard estigmatiza a “esa gente cuya personalidad está privada de la energía necesaria para decir con pasión ‘o bien – o bien’”. Llega incluso a plantear que esa pasión, esa energía, son lo que funda la posibilidad, para el sujeto, de encontrar la eternidad en el tiempo:

Lo que más cuenta en la elección no es elegir lo que es justo, sino la energía, la seriedad y la pasión con las que uno elige.

En fin, Kierkegaard comprende, como nosotros, que la decisión impuesta por el tratamiento de un punto –la ocurrencia de la elección– es verdaderamente el momento en que uno tiene la chance de incorporarse a un proceso de verdad, de franquear el abismo, por ejemplo, entre lo estético y lo ético:

Lo que importa no es tanto la reflexión como ese bautismo de la voluntad que la incorpora en lo ético.

Además, como hemos señalado, en el léxico de la transparencia (pero, al parecer, la palabra danesa quiere decir “abierto”), Kierkegaard ve bien que la lógica de la elección es una topo-lógica. Lo es por el hecho de que se trata de localizaciones subjetivas diferentes entre las cuales uno debe pronunciarse: estética o ética, ética o religiosa, estética o religiosa. Lo es también porque elegir es triunfar sobre lo que es no abierto, no transparente, en el alma del hombre, sobre lo que le prohíbe tener acceso enteramente a su interior. Porque “hay en todo hombre algo que, en cierta medida, le impide devenir totalmente transparente a sí mismo”. Para pasar más allá de esa prohibición, sólo está la elección radical misma, sin deliberación ni retraso, ya que la deliberación, el retraso, no hacen sino preparar la repetición, la necesidad de descubrir, “una vez hecha la elección, que hay algo que debe

rehacerse”. En cambio, la elección, sin otra posibilidad más que la elección –el punto tal cual– purifica el alma, la vuelve transparente, de tal suerte que, incluso si el contenido de la elección es erróneo, el sujeto, devenido coextensivo a su interior, se dará cuenta de ello:

Una vez hecha la elección con toda la sinceridad de la personalidad, su naturaleza ha sido purificada y ella misma ha sido puesta en relación inmediata con la potencia eterna que, por su presencia en todos los lugares, penetra toda la existencia.

Garantía de conexión entre el tiempo subjetivo y la eternidad, la elección, si es enérgica y sin condición, localiza al sujeto –como se ve– en el elemento de la verdad:

Si tan sólo se pudiera llevar a un hombre a la encrucijada de manera tal que no hubiera, para él, otra salida que la elección, entonces elegiría justamente.

En suma, Kierkegaard ve perfectamente que la teoría del punto es una teoría formal, o trascendental. Porque el contenido aparente de la alternativa importa poco, es la capacidad para tratar el punto lo que importa, lo que yo llamé la existencia de un órgano para ese punto. En el lenguaje de Kierkegaard, eso se enuncia: la esencia de la elección es la elección misma, no lo que es elegido:

Mi “o bien – o bien” no significa, sobre todo, la elección entre el bien y el mal, significa la elección por la cual uno elige el bien y el mal, o por la cual uno los excluye.

Y también:

La elección misma es decisiva para el contenido de la personalidad; por la elección, ella se introduce en lo que fue elegido, y si no elige, languidece.

Yo traduje esta idea de una “introducción” en lo que fue elegido por la del órgano que trata un punto, órgano tal que es parte “orgánica”, precisamente, del cuerpo-de-verdad. En definitiva, Kierkegaard liga la contingencia existencial de las verdades eternas con el encuentro y con el tratamiento de puntos especiales.

3. Equívocos del sujeto

Esta especialización de los puntos es, sin duda, lo problemático, y afecta al pensamiento de Kierkegaard de una suerte de limitación cristiana.

Ante todo, la doctrina de los “estadios” restringe mucho la función constitutiva de los puntos para un sujeto de verdad cualquiera. Porque es fuertemente finalizada: sólo el estadio religioso, en tanto que refleja la absolutidad de la paradoja cristiana manteniendo en ella la existencia como en su elemento propio, puede aspirar a ser el resultado de la elección verdaderamente absoluta. Y eso es tanto más verdadero cuanto que, si la elección parece operar “entre” los estadios, se trata también, en realidad, de lo contrario: es por la absolutidad de la elección que el estadio es constituido “en verdad”, lo cual quiere decir, para Kierkegaard, en la interioridad transparente de un sujeto. Kierkegaard puede escribir: “Gracias a mi ‘o bien – o bien’ aparece lo ético”. Pero entonces, la elección, o el punto, que hace aparecer el estadio último (suponiendo que ese estadio pueda aparecer, lo cual es, efectivamente, una cuestión) puede ser llamado propiamente absoluto. O, de un modo totalmente paralelo a Hegel, tenemos en definitiva, como solución de la paradoja cristiana, no la mediación como saber absoluto –por cierto–, sino la decisión como existencia absoluta. Kierkegaard, en una fórmula muy conocida, afirma que “lo estético es en un hombre aquello por lo cual él es inmediatamente lo que es; lo ético es aquello por lo cual deviene lo que deviene”. Estamos muy tentados de decir que lo religioso es en un hombre, al fin y a cabo, el devenir de lo que él es al mismo tiempo que el ser de lo que él deviene. Estaríamos entonces muy cerca de Hegel.

Es que, para Kierkegaard, el sujeto queda esencialmente prisionero en la dialéctica entre lo Mismo y lo Otro. Cuando escribe que “no es sino en la libertad donde se alcanza lo absoluto”, no enuncia más que una tautología, puesto que lo absoluto, en tanto elección, es precisamente la libertad misma. Y esa tautología tiene por afecto íntimo la desesperación: me desespero por tener que devenir lo absoluto que soy, y por eso por devenir, punto por punto, otro que yo mismo. De tal suerte que, finalmente, la esencia de la fe en lo absoluto que soy es la desesperación de ya no ser lo no-absoluto que soy. Tal es la escisión dialéctica del sujeto, cuyo punto puro, la alternativa, es el momento revelador.

Sigamos las etapas de lo que Sartre llamaba “torniquetes”:
En primer lugar, la elección me constituye como absoluto:

Al elegir en el sentido absoluto, elijo la desesperación, y en la desesperación elijo lo absoluto, ya que yo mismo soy lo absoluto.

En segundo lugar, el “yo-mismo” absoluto que devengo en la elección realiza negativamente el ser no absoluto del yo-mismo que elige:

Ese él-mismo que él elige es infinitamente concreto, ya que es él-mismo y, sin embargo, es absolutamente diferente de su él-mismo anterior, ya que lo eligió en el sentido absoluto. Ese él-mismo no existió antes, ya que existe por la elección y, sin embargo, existió sin duda, ya que es “él-mismo”.

En tercer lugar, la única solución posible del mantenimiento en el mismo lugar (el de la elección) del sujeto que elige y del sujeto (absoluto) que la elección elige en tanto pura elección es, en el momento de la decisión, la intervención arquetípica y desde-siempre-eterna de Dios:

Su “sí-mismo” se encuentra como fuera de sí y debe ser adquirido, y el arrepentimiento es su amor porque él lo elige en el sentido absoluto, de la mano del Dios eterno.

Entonces se cierra el círculo. El problema inicial consistía en saber cómo el individuo-sujeto puede tratar las consecuencias de la paradoja cristiana, o sea la historicidad de lo Absoluto. Contra Hegel y su concepto, Kierkegaard propone una patética de la existencia. Ordenada con la elección, esa patética construye una figura cristiana del sujeto como encuentro continuado con la paradoja misma, o sea la existencia de la eternidad en el tiempo. Pero esa figura sólo se mantiene sostenida por Dios, en tanto que él mismo advino en el tiempo. El hombre no es nunca sino esa criatura a la que le es acordado recorrer, punto por punto, el camino inverso del de Dios. Aun así, sólo puede hacerlo porque Dios, al ver su desesperación, le hace saber que desesperar es la condición verdadera de toda esperanza.

SECCIÓN 3

Estructura topo-lógica de los puntos de un mundo

1. Definición

Dado que un punto es esencialmente la dramatización binaria de los matices del aparecer, nuestra mira formal es simple: definir una correlación entre un trascendental T y una estructura binaria. Ahora bien, conocemos una estructura trascendental binaria. Es el trascendental T_0 , compuesto por los únicos grados 1 y 0 , o M y μ , que es el del mundo-pensamiento de la ontología (ver, sobre este punto, la sección 5 del libro II). Sabemos que, provisto del orden elemental $0 \leq 1$, el conjunto $\{0, 1\}$ es indudablemente un trascendental, que es clásico, por el hecho de que su estructura es la de un álgebra de Boole.

La idea es, entonces, la siguiente: para tratar de manera global y binaria un mundo cuyo trascendental no es ni lo uno ni lo otro, consideraremos las funciones que hacen “corresponder” ese trascendental a T_0 . Así llevaremos la evaluación infinita de los matices, tal como deseamos, a la simplicidad de una elección. Esta operación es, precisamente, la formalización de un “decidir”. Decidir, efectivamente, es siempre filtrar infinito por Dos.

Observemos, de paso, que este procedimiento equivale también a proyectar la singularidad compleja del aparecer sobre la simplicidad del ser, puesto que T_0 es el trascendental de la ontología.

Queda por procurar que la proyección dualizante respete las estructuras del trascendental inicial. Quiero obtener una evaluación del sentido político global de *esta* manifestación, como mundo singular, y para eso es necesario que, cuando reduzco su trascendental a la operación binaria $\{0, 1\}$, haya conservación de las relaciones de orden del trascendental inicial, con el extremo enmarañamiento de intensidades existenciales y de atomicidades localizantes cuya cohesión munda-

na él asegura. Del mismo modo en que Hugo, en *Las manos sucias*, remite la totalidad de las articulaciones de una coyuntura política y amorosa a la forma teatral de una elección suicida.

La garantía racional de este punto es bien conocida: es preciso que la operación de reducción sea un homomorfismo estructural entre la forma trascendental T de partida y el trascendental binario T_0 . ¿De qué se trata? Razonemos en el caso general de una correspondencia entre dos transcendentales cualesquiera. Sea una función φ de un trascendental T hacia un trascendental T' . Se dirá que esta función es un *homomorfismo* si conserva la conjunción, \cap , y la envoltura, Σ . Para que esta “conservación” sea clara, anotaremos \cap' y Σ' a las operaciones constitutivas de T' . Debemos tener entonces:

$$\begin{aligned}\varphi(p \cap q) &= \varphi(p) \cap' \varphi(q) \\ \varphi(\Sigma B) &= \Sigma' \{ \varphi(p) / p \in B \}\end{aligned}$$

Frecuentemente se dice que φ es una \cap - Σ función de T hacia T' , para indicar que le hace corresponder a una conjunción la conjunción de los valores correspondientes, y del mismo modo en el caso de la envoltura.

Se llama a un homomorfismo “sobreyectivo” si todos los grados de T' son alcanzados por la función. Dicho en otros términos, si $p' \in T'$, existe $q \in T$ tal que $\varphi(q) = p'$. En el caso que nos ocupa, el de los puntos, se requiere que la correlación sea sobreyectiva. Ya lo hemos dicho: si a todos los grados de T_0 corresponde un sólo valor de T (ya sea 1, ya 0), el punto no introduce ninguna partición en el mundo, el Dos se anula en lo Uno, lo cual es contrario a la esencia del punto. En consecuencia, existe siempre al menos un grado p tal que $\varphi(p) = 1$, y al menos un grado q tal que $\varphi(q) = 0$. Como todos los valores de T_0 son así alcanzados por φ , esta función de T sobre T_0 es sobreyectiva. Finalmente, para obtener el concepto de la evaluación global y binaria que buscamos, basta con considerar los homomorfismos sobreyectivos de T en dirección de T_0 , el trascendental $\{0, 1\}$ de la ontología. Tal función (si existe una, veremos que no es siempre el caso) es aquello por lo cual un mundo complejo es expuesto a una evaluación o a una decisión por “sí” o “no”. Sólo una función de este tipo reduce los matices transcendentales y permite “precisar el punto”,³ globalmente, en el mundo del que se trata.

Se puede decir, por ejemplo, que la acción secreta de Danielo para exponer a Orsenna a una elección radical (1 = la guerra, 0 = el sopor

histórico) es una función-punto. Ella vincula poco a poco todos los componentes de la situación de la ciudad, especialmente en las guar-niciones costeras de las Sirtes, a la posibilidad de tal elección. Con esa finalidad se envía a Aldo a la región con órdenes oscuras, se manipula a Vanessa, se permiten provocaciones, como la incursión de un pequeño navío de guerra en las aguas territoriales de Farghestan, etcétera. De tal modo, son los elementos del mundo y sus conexiones los que se articulan sobre un trascendental binario, tanto más fuerte cuanto que permanece latente. Un punto es una suerte de mediación analítica entre la complejidad trascendental de un mundo (su lógica frecuentemente no clásica) y el imperativo (siempre clásico) de la binaridad o de la deci-sión.

La definición es finalmente, entonces, la siguiente: *Sea T una estructura trascendental cualquiera. Se llama "punto" de T a un homomorfismo sobreyectivo de T sobre T_0 . O también: un punto de T es una \cap - Σ función sobreyectiva de T sobre $\{0,1\}$ considerado como trascendental.*

Los dos ejercicios que siguen apuntan a hacer comprender mejor en qué sentido hay "conservación", por un punto, o "en un punto", de las estructuras trascendentales.

Ej. 1. Un homomorfismo sobreyectivo f (una \cap - Σ función de T hacia T_0 conserva el orden. Dicho en otros términos: si $p \leq q$ en T , entonces $\varphi(p) \leq' \varphi(q)$ en T_0 .

Si φ es \cap - Σ , se tiene:

$$\varphi(p \cap q) = \varphi(p) \cap' \varphi(q) \quad \text{homomorfismo}$$

$$\varphi(p) = \varphi(p) \cap' \varphi(q) \quad \text{hipótesis } p \leq q \text{ y P.0}$$

$$\varphi(p) \leq' \varphi(q) \quad \text{P.0}$$

Ej. 2. Un homomorfismo sobreyectivo conserva el minimum y el maximum. Dicho en otros términos: $\varphi(\mu) = 0$ y $\varphi(M) = 1$.

Sea μ el minimum de T . Para todo $q \in T$, se tiene $\mu \leq q$, y, por lo tanto, según el ejercicio precedente, $\varphi(\mu) \leq \varphi(q)$. Resulta de ello que $\varphi(\mu) = 0$. Si, en efecto, $\varphi(\mu) = 1$, se tiene $1 \leq \varphi(q)$ para todo q , o sea

$\varphi(q) = 1$ para todo q (puesto que 1 es el máximo de T_0); no existe entonces ningún $p \in T$ tal que $\varphi(p) = 0$, y la función, al no ser sobreyectiva, no puede ser un punto.

Para el caso del máximo, el razonamiento es totalmente semejante. Se puede observar también que un homomorfismo sobreyectivo, que conserva la envoltura, la conjunción y el mínimo, conserva el reverso. Ahora bien, M es igual, por definición, a $\neg\mu$. O sea que un homomorfismo sobreyectivo conserva el máximo.

La existencia de un punto, para un trascendental dado, expresa un "parentesco" mínimo, aunque latente, entre ese trascendental y T_0 , que es el operador de aparecer de la ontología misma. Si, en efecto, T es "demasiado diferente" de T_0 , no llegaremos a identificar un homomorfismo sobreyectivo entre ambos. Si admitimos que un punto, correlación entre un orden infinito y una simple dualidad, es aquello por lo cual una decisión global puede dividir a un mundo, vemos que la cuestión de saber si un trascendental tiene muchos puntos o pocos, o hasta ninguno, tiene consecuencias considerables. Esta cuestión se esclarecerá después de que hayamos mostrado, por medio de los puntos, que el ser-ahí, en tanto mundo, merece su nombre: es el problema de la potencia de localización de los puntos, o de los puntos como espacio topológico.

2. El interior y sus propiedades. Espacio topológico

Los cuatro axiomas del interior, presentados empíricamente a propósito de la arquitectura de Brasilia, serán formalizados anotando **Int** ("función interior") a la función que hace corresponder, a cada parte de una multiplicidad cualquiera, su interior.

1) El interior del conjunto de referencia (del mundo, si se quiere) es idéntico a ese conjunto. Lo cual, de hecho, quiere decir que un mundo, que es una potencia de localización del aparecer de las multiplicidades, no podría localizarse a sí mismo distinguiendo su interior de su frontera o de su interior. Escribiremos:

$$A\text{-int}_1 \qquad \text{Int}(E) = E$$

2) El interior de una parte cualquiera está incluido en esa parte.

$$A\text{-int}_2 \qquad \text{Int}(A) \subseteq A$$

3) El interior de la conjunción de dos partes cualesquiera del conjunto de referencia es la conjunción de los interiores de esas dos partes.

$$A\text{-int}_3 \qquad \mathbf{Int}(A \cap B) = \mathbf{Int}(A) \cap \mathbf{Int}(B)$$

4) El interior del interior de una parte es idéntico a su interior.

$$A\text{-int}_4 \qquad \mathbf{Int}(\mathbf{Int}(A)) = \mathbf{Int}(A)$$

Naturalmente, para un mismo múltiple referencial E, puede existir un gran número de funciones **Int** diferentes. Es como decir que un múltiple tiene muchas maneras de ser una potencia de localización. Lo cual se opone, sin duda, a la concepción de Aristóteles, según la cual una cosa tiene un lugar “natural”. Digamos que, en la multiplicidad de los mundos, no podría haber naturalidad del lugar. Todo lo que está ahí puede verse, por otra potencia mundana, deslocalizado.

Se dice que E es un espacio topológico cuando se define, sobre las partes de E, una función **Int**. Un espacio topológico es una potencia de localización en el siguiente sentido preciso: ella distingue, en un subconjunto cualquiera de un espacio referencial, el interior de ese subconjunto de su ser-múltiple como tal. Dado $A \subseteq E$, se sabe lo que quiere decir, para un elemento x, estar situado en el interior de A. Eso se escribe: $x \in \mathbf{Int}(A)$. Y como, en general, $\mathbf{Int}(A) \neq A$, se ve que ser localizado en el interior de A (propiedad topológica) se distingue de la simple pertenencia de A (propiedad ontológica). Un espacio topológico es una multiplicidad tal que el predicado “estar en”, en el sentido de “estar ahí”, se separa del predicado “ser elemento de”. De allí que no pueda asombrar el teorema siguiente: por la mediación de sus puntos, el trascendental de un mundo puede (pero no siempre, no si el mundo es átomo) ser considerado como un espacio topológico. Es una manera de volver a decir que un mundo es el ser-ahí de un conjunto infinito de multiplicidades.

3. Los puntos de un trascendental forman un espacio topológico

Nuestra meta es correlacionar la noción trascendental de punto de un mundo con la noción topológica de interior. Mostrando que todo subconjunto de los puntos de un mundo admite un interior, estableceremos que un trascendental, además de fijar las intensidades posibles

de aparición, es indudablemente una potencia de localización. La lógica del aparecer es topo-lógica.

Sea T una estructura trascendental. Y sea $\pi(T)$ el conjunto de sus puntos, es decir, el conjunto de las \cap - Σ funciones sobreyectivas φ de T sobre T_0 , o $\{0, 1\}$. Digamos que $\varphi \in \pi(T)$ para todo homomorfismo sobreyectivo φ de T sobre $\{0, 1\}$.

Vamos a asociar a todo elemento p del trascendental T un *conjunto* de puntos, anotado P_p , que puede leerse: “positivación de p ”. Se trata de: el conjunto de los puntos que “dan” a p el valor 1 (o sea, todos los φ tales que $\varphi(p) = 1$). Formalmente:

$$P_p = \{ \varphi / \varphi \in \pi(T) \text{ y } \varphi(p) = 1 \}$$

P_p es un conjunto de \cap - Σ funciones que operan entre T y $\{0, 1\}$. O también: P_p es un subconjunto del conjunto $\pi(T)$ de todos los puntos de T . Se obtiene $P_p \subseteq \pi(T)$.

El teorema fundamental de esta subsección define, a partir de las positivaciones, una topología sobre el conjunto $\pi(T)$ de los puntos de T . Se toma como interior de una parte A de $\pi(T)$ –de un conjunto cualquiera de puntos– la unión de todas las positivaciones contenidas en ese conjunto. Se tiene entonces el teorema:

Sea $\pi(T)$ el conjunto de los puntos de un mundo (de un trascendental T). Sea A una parte de $\pi(T)$. Si se plantea que el interior de A es la reunión de todas las positivaciones contenidas en A –o sea, $\mathbf{Int}(A) = \cup (P_p / P_p \subseteq A)$ –, se obtiene una topología. La función \mathbf{Int} así definida obedece, en efecto, a los cuatro axiomas A-int, o axiomas del interior.

Este teorema extrae de la estructura de un trascendental cualquiera, que está fundada –recordémoslo– sólo sobre la relación de orden, una estructura de localización (una topología). Para hacerlo, pasamos de la noción de grado del trascendental, todavía estrictamente ontológica (un grado es un elemento de T), a la de punto. Ahora bien, la noción de punto es funcional: ella liga cada elemento, por una función φ , a esa forma matricial del Dos (del “sí o no”) que es el trascendental mínimo $\{0, 1\}$. El punto es un “espesamiento” del elemento por su proyección homomórfica sobre el Dos. Es ese espesamiento el que porta la potencia de localización.

La demostración del teorema consiste en verificar, axioma por

axioma, que la función $\mathbf{Int}(A) = \cup \{P_p / P_p \subseteq A\}$ es indudablemente conforme a las exigencias formales de lo que es un interior de A , para $A \subseteq \pi(T)$.

Proporcionamos estas verificaciones en forma de ejercicio (con correcciones...) sin seguir el orden canónico de los axiomas.

Ej. A-int₂. Mostrar que $\mathbf{Int}(A) \subseteq A$ es verificado por la función definida en el teorema.

Por definición, $\mathbf{Int}(A)$ es la unión de las positivaciones P_p que son partes de A . Así, todo elemento de $\mathbf{Int}(A)$ es elemento de un P_p que tiene al menos esta propiedad, y es por lo tanto elemento de A . Por consiguiente, $\mathbf{Int}(A)$ es una parte de A .

Ej. A-int₃. Mostrar que la igualdad $\mathbf{Int}(A \cap B) = \mathbf{Int}(A) \cap \mathbf{Int}(B)$ es verificada por la función definida en el teorema.

$\mathbf{Int}(A \cap B) = \cup \{P_p / P_p \subseteq A \cap B\}$. Pero las positivaciones P_p que son partes de A y de B a la vez son las P_p que pertenecen al interior de A y al interior de B a la vez, puesto que esos interiores son la unión de las P_p que son sus partes. Se sigue de ello, inmediatamente, que $\mathbf{Int}(A \cap B) = \mathbf{Int}(A) \cap \mathbf{Int}(B)$.

Ej. A-int₁. Mostrar que $\mathbf{Int}(\pi(T)) = \pi(T)$, donde $\pi(T)$ es el conjunto de todos los puntos (o sea, el conjunto referencial), es verificado por la función definida en el teorema.

El interior de $\pi(T)$ está constituido por la unión de *todas* las positivaciones, o sea por todos los puntos ϕ para los cuales existe al menos un grado p tal que $\phi(p) = 1$. Si $\mathbf{Int}(\pi(T)) \neq \pi(T)$, es porque existe un punto ϕ que no pertenece a ninguna positivación. Para tal punto supuesto, se tiene $\phi(p) = 0$ para todo $p \in T$. Lo cual es imposible, puesto que ϕ debe ser una función sobreyectiva y, por lo tanto, tomar el valor 1 para al menos un grado de T . La hipótesis, entonces, debe ser rechazada, e $\mathbf{Int}(\pi(T)) = \pi(T)$.

Ej. A-int₄. Mostrar que $\mathbf{Int}(\mathbf{Int}(A)) = \mathbf{Int}(A)$ es verificado por la función definida en el teorema.

$\mathbf{Int}(A)$ es la unión de todas las positivaciones P_p tales que $P_p \subseteq A$. Pero $\mathbf{Int}(\mathbf{Int}(A))$ es, a su vez, la unión de todas las positivaciones

incluidas en $\mathbf{Int}(A)$, o sea, de todas las positivaciones incluidas en A . Lo cual equivale a decir que $\mathbf{Int}(\mathbf{Int}(A)) = \mathbf{Int}(A)$.

Al verificar los cuatro axiomas del interior, la entidad “todas las positivaciones incluidas en un conjunto cualquiera de puntos” autoriza que se trate al conjunto de todos los puntos de un mundo como una topología. El teorema queda demostrado.

4. Posibilidad formal de mundos átonos

Un mundo átono es un mundo sin ningún punto. Se puede vincular la noción de atonía a la de aislado y, por ende, producir la verdad formal de una evidencia contemporánea: la obsesión por la comunicación, el horror que provoca la soledad, implican la atonía. El teorema de base es, en efecto, el siguiente: si el trascendental de un mundo clásico no tiene ningún aislado, ese mundo es átono (no tiene ningún punto).

Consideremos un trascendental clásico T_c . Se trata de un álgebra de Boole (cf. II, 5). Se llama *aislado* de T_c a un grado $i \in T_c$ que tiene las propiedades siguientes:

- i es diferente del minimum μ ;
- si j es estrictamente inferior a i , entonces $j = \mu$.

Dicho en otros términos, un aislado i no admite ningún elemento más pequeño que él que no sea μ . Es un elemento aislado en el sentido siguiente: ninguna “complejidad” lo separa de la nada. O: es inanalizable en subcomponentes de sí mismo.

El teorema fundamental que conduce a la consideración de mundos átonos es, entonces, el siguiente: *si existe un punto de T_c , existe un aislado*. Evidentemente, este teorema tiene como consecuencia que, si un trascendental clásico no tiene aislado, es átono (sin puntos).

Se hace la demostración en cinco cortas etapas, que constituyen buenas revisiones en lo que concierne a las estructuras trascendentales, los mundos clásicos y los puntos. Comencemos por un resultado general, que no pone en juego el clasicismo del mundo y que establece un vínculo entre los puntos y el reverso de un grado.

Lema 1. En un trascendental T cualquiera en el que hay un punto ϕ , sea p un grado de T . Si $\phi(p) = 1$, entonces $\phi(\neg p) = 0$.

$$p \cap \neg p = \mu$$

propiedad de \cap

$\varphi(p \cap \neg p) = \varphi(\mu) = 0$	subsección 1, ej.2
$\varphi(p \cap \neg p) = \varphi(p) \cap \varphi(\neg p)$	definición de φ
$\varphi(p) \cap \varphi(\neg p) = 0$	consecuencia
$\varphi(p) = 1$	hipótesis
$1 \cap \varphi(\neg p) = 0$	consecuencia
$\varphi(\neg p) = 0$	$1 \cap 1 = 1$

Luego, un resultado técnico que concierne –fuera de toda referencia a los puntos– a la relación, en un mundo clásico (en un trascendental booleano), entre el orden estricto y el reverso de un grado.

Lema 2. En un trascendental T_c de un mundo clásico, si $p < q$ (orden estricto, excluyendo $p = q$), entonces $\neg q < \neg p$ (orden estricto, igualmente).

$p < q$	hipótesis
$p \cap \neg q \leq q \cap \neg q$	consecuencia
$p \cap \neg q = \mu$	propiedad de \cap y definición del mínimo
$\neg q \leq \neg p$	definición de \neg

Pero, si $\neg q = \neg p$, se tiene también $\neg\neg q = \neg\neg p$. Es decir, dado que el mundo es clásico, $p = q$, que contradice a $p < q$. Entonces, $\neg q \neq \neg p$, y se tiene $\neg q < \neg p$.

Lema 3. En el trascendental T_c de un mundo clásico, si $\neg p \leq p$, entonces $p = M$ (el máximo).

$\neg p \leq p$	hipótesis
$\neg p \cup p \leq p \cup p$	consecuencia
$M \leq p \cup p$	el mundo es clásico

$$M \leq p$$

$$p \cup p = p$$

$$p = M$$

definición de M

Armados con estos tres resultados, vamos a construir un aislado, bajo la doble condición de que un mundo sea clásico y de que un punto exista. Si el punto es φ , este aislado se define como el reverso de la envoltura de todos los grados p tales que $\varphi(p) = 0$. Dicho en otros términos, lo que llega como “afuera” de todo lo que un punto asigna al negativo es aislado. Máxima formal de la que actualmente vemos ejemplos todos los días: no tiene valor sino lo que se exceptúa, en un sentido u otro, de lo poco sentido de todo lo que circula.

Lema 4. Sea E_0 el conjunto de los grados p de un trascendental clásico tales que, para el punto φ , $\varphi(p) = 0$. Y sea $\sum E_0$ la envoltura de este conjunto. Es imposible que exista un grado q tal que $\sum E_0 < q < M$.

Si $\sum E_0 < q$, es cierto que $\varphi(q) = 1$, puesto que $\sum E_0$ envuelve a todos los grados p tales que $\varphi(p) = 0$. El resultado de ello es, por el lema 1, que $\varphi(\neg q) = 0$. De allí que, por la definición de E_0 , $\neg q \leq \sum E_0$. Por la transitividad de la relación \leq , resulta entonces $\neg q \leq q$, y, como consecuencia, por el lema 3, $q = M$. La desigualdad estricta $q < M$ es imposible.

Teorema. Si T_c es el trascendental de un mundo clásico y admite un punto φ , existe en T_c al menos un aislado.

Consideremos el grado $\neg \sum E_0$, siendo E_0 como en el lema 4. Se muestra que ese grado es un aislado. Supongamos, en efecto, que no lo sea. Entonces, existe un grado q tal que:

$$\mu < q < \neg \sum E_0$$

desigualdades estrictas

pero, por el lema 2, esto tiene por consecuencia:

$$\neg \neg \sum E_0 < \neg q < M$$

puesto que $\neg \mu = M$

Y, como el trascendental es clásico, se sigue (ley de doble negación):

$$\Sigma E_0 < \neg q < M.$$

Algo que el lema 4 declara imposible. Por consiguiente, el grado intercalado q no puede existir y $\neg \Sigma E_0$ es un aislado.

Hemos mostrado de este modo que si T_c , trascendental de un mundo clásico, admite un punto, admite un aislado. Por lo tanto, si T_c no tiene aislado, no tiene punto, y el mundo cuyo trascendental es T_c es átono. Y tal es el resultado anunciado.

5. Un ejemplo de mundo tenso

Un mundo tenso es un mundo tal que hay en él tantos puntos como grados hay en el trascendental de ese mundo. Es, de algún modo, el opuesto de los mundos átonos. Dado que hemos visto la correlación entre la existencia de los puntos y la de los aislados, podemos imaginar que un mundo tenso tiene muchos aislados. De hecho, formalmente, podemos dar diversos ejemplos de estructuras trascendentales tensas, en las que cada grado del conjunto de base T prescribe un aislado que corresponde, él mismo, a un punto.

Lo más simple es, sin duda, considerar un conjunto E y el conjunto $P(E)$ de sus partes, como ya lo hemos hecho para definir las topologías. $P(E)$ es el trascendental T , los grados son las partes de E , o elementos de $P(E)$. La relación de orden es la inclusión: $A \leq B$ significa que $A \subseteq B$. El minimum es el conjunto vacío. Se sabe, en efecto, que $\emptyset \subseteq A$, sea cual fuere la parte A de E . El maximum es el mismo E , puesto que si A es una parte, se tiene, evidentemente, $A \subseteq E$. La conjunción es la intersección $A \cap B$. La envoltura de una colección de I partes es la unión de todas esas partes, o sea, $\bigcup_{i \in I} A_i$.

Que todos los axiomas de un trascendental sean válidos para esta estructura sencillísima es algo que el lector verificará, si lo quiere, sin problemas. ¿Qué es, entonces, un aislado? Es una parte tal que no tiene ninguna subparte estricta que no sea el vacío. Todos los *singletons*, o partes que se componen de un solo elemento de E , convienen es esto. En efecto, $\{e\}$, con $e \in E$, es indudablemente una parte de E , y esa parte no tiene ninguna parte propia que no sea \emptyset . Se ve ya que hay tantos aislados como elementos de E . Nada se opone, entonces, a la existencia de un gran número de puntos: a cada aislado $\{e\}$ le corresponde un punto φ muy sencillo (un punto, recordémoslo, es una función de $P(E)$ sobre $\{0, 1\}$):

$$\begin{aligned} \varphi(A) = 1 & \quad \text{si } e \in A \\ \varphi(A) = 0 & \quad \text{si } \neg(e \in A) \end{aligned}$$

Que φ sea un punto compete a una verificación de rutina. Por ejemplo, que $\varphi(A \cap B) = \varphi(A) \cap \varphi(B)$ es claro, puesto que $\varphi(A \cap B) = 1$ supone, siendo $\{e\}$ el aislado elegido, que $e \in (A \cap B)$, por lo tanto, que $e \in A$ y $e \in B$, o sea que $\varphi(A) = \varphi(B) = 1$. Y si $\varphi(A \cap B) = 0$, es porque e no pertenece a $A \cap B$. Por ende, no pertenece a uno de los dos. Supongamos que sea A . Tenemos entonces $\varphi(A) = 0$, lo cual acarrea, mecánicamente:

$$\varphi(A) \cap \varphi(B) = 0 = \varphi(A \cap B)$$

Por lo tanto hay, en todo caso, tantos puntos como elementos de E . Un mundo cuyo trascendental es tal es un mundo “en tensión”: convoca a todo proceso de verdad a las emboscadas de cualquier existencia, emboscadas cuya intensidad, por más débil que sea, esconde un punto. Se evocará el mundo de la Resistencia: toda circunstancia es peligrosa, todo encuentro, difícil. Con respecto a todo lo que aparece hay que estar alerta y decidir. René Char, gran resistente: “Húndete en lo desconocido que socava. Oblígate a dar vueltas”.

Notas de traducción

1. *L'Alternative* y *Ou bien... ou bien* son, sucesivamente, los dos títulos con los que se tradujo al francés, directamente del danés, la primera gran obra pseudónima de Søren Kierkegaard, firmada por Víctor Eremita, *Enten-Eller* (disyunción exclusiva, equivalente al *aut-aut* latino). La obra fue traducida al español en 2007, por primera vez en su versión completa y directamente del danés (hasta entonces sólo había traducciones parciales a partir de las traducciones del francés o del inglés), por Darío González (editorial Trotta), con el título *O lo uno o lo otro*. En esta versión de *Logiques des mondes*, optamos por conservar literalmente la forma “o bien... o bien” (*ou bien... ou bien* en el original francés) por su plasticidad, ya que es la única que permite introducir directamente los dos términos que están en juego en la alternativa. Es, además, una de las traducciones posibles de *Enten-Eller*, título que también circuló en los medios de habla hispana, hasta 2007, como *O bien... o bien*, *O una cosa o la otra*, o *La Alternativa*.

2. En el original, “*isolat*”. No hay, en español, un sustantivo que englo-

be todas las acepciones de este término, incluido recientemente en la lengua francesa (1947), que puede traducirse según el contexto y la disciplina de referencia. Un *isolat* puede designar, en sociología, un grupo étnico aislado o un grupo social aislado (por hábitos y prácticas religiosas particulares, por ejemplo) en un contexto dado; en lingüística, una lengua cuya filiación no puede demostrarse, como es el caso del euskera o vascuence; en biología, el material que se extrae de los organismos vivos con el fin de examinarlo (una “muestra” para cultivo, por ejemplo); en química, una suerte de concentración de un elemento, como el “aislado de proteínas”, que se obtiene a partir de organismos vegetales o animales. Aun cuando existe, en lengua francesa, el participio pasivo del verbo *isoler* (“aislar”), que es *isolé* (“aislado”), decidimos sustantivar el participio (“un aislado”, “el aislado”) para verter el término genérico *isolat*, tanto porque puede englobar las acepciones antedichas (de manera abstracta) como por razones contextuales que se tornarán claras en la lectura del texto.

3. En el original, “*faire le point*”, expresión muy frecuente en lengua francesa, que significa, justamente, precisar el punto en el que se encuentra una situación, o una discusión, y en otros contextos puede traducirse por “hacer un balance”. Aquí el autor juega con esa expresión figurada para precisar la noción de “punto”.

LIBRO VII

¿Qué es un cuerpo?

Introducción

Esta hora marítima

En su total de crímenes, terror, barcos, gente, mar, cielo, nubes
Brisa, latitud, longitud, vociferaciones,
Querría que fuera en su Todo mi cuerpo en su Todo.

Álvaro de Campos / Fernando Pessoa

Dejando detrás de nosotros la larga construcción de las leyes del aparecer y del cambio, henos aquí convocados a lo que, para nosotros, es su concentrado “útil”: poder responder a la pregunta “¿Qué es un cuerpo?”, en tanto un cuerpo es ese singularísimo tipo de objeto apto para servir de soporte al formalismo subjetivo, y por ende para constituir, en un mundo, el agente de una verdad posible. Por lo cual obtenemos la física adecuada a nuestra dialéctica materialista: física de los cuerpos subjetivables.

Recordemos las etapas de la estrategia conceptual que nos autoriza a concluir con esta física.

Suponiendo adquirida la existencia de los cuerpos, hemos exhibido primero los formalismos subjetivos susceptibles de ser “portados” por tales cuerpos. Esa es la metafísica (formal) del sujeto, establecida bajo reserva de una física aún impensada. Se manifiesta ya, en ese estadio preanalítico, que un cuerpo subjetivable es eficaz en la medida en que es capaz de tratar *puntos* del mundo, esas ocurrencias de lo real en las que se es convocado a lo abrupto de una decisión.

Luego, dado que un cuerpo es lo que porta la aparición subjetiva de una verdad, hemos explorado la legislación general del aparecer, las leyes trascendentales que dan sentido al ser-ahí de un múltiple cualquiera, y hemos admirado su esencial simplicidad. Tres operaciones bastan, efectivamente, para exponer todos los tipos de aparecer, o

todas las posibilidades de diferenciación (y de identidad) en un mundo determinado: la minimalidad, la conjunción y la envoltura. O sea: el inapareciente, la coaparición y la síntesis infinita.

Una vez construida la legislación trascendental de los mundos, hemos podido explorar aquello que, bajo la suposición de tal legalidad, hacía que un múltiple apareciera en un mundo como un objeto. La clave de la doctrina de la objetividad es el postulado del materialismo: todo objeto que aparece en un mundo está compuesto por átomos reales. A partir de lo cual se puede establecer una suerte de reciprocidad estructural entre el ser y el aparecer: si los elementos de un múltiple dados en un mundo como objetos son compatibles según su aparecer, existe una síntesis ontológica (según su ser) de esos elementos.

Para finalizar, se aborda la cuestión de las relaciones entre objetos. Una definición restrictiva, pero clara, subordina el pensamiento de la relación a la de la composición atómica de los objetos que ella vincula. Es entonces posible determinar qué es, en un mundo dado, el carácter universal de una relación. De allí se sigue una notable propiedad, materialista porque subordina la universalidad de una relación al ser global del mundo en que esa relación es definida: de la infinidad (inaccesible) de un mundo se infiere que toda relación está en él universalmente expuesta.

Trascendental, objeto, relación: tal es el contenido de la Gran Lógica.

Estamos entonces en condiciones de tratar acerca del cambio real, a partir de la noción de sitio. Un sitio es un objeto de un mundo que cae globalmente bajo las leyes de diferenciación y de identidad que ese mundo asigna localmente a sus elementos. Un sitio *se hace* aparecer. De allí se infiere, si se examinan las consecuencias posibles de la existencia de un sitio, una distinción crucial entre un hecho y un acontecimiento. A grandes rasgos, un acontecimiento es un sitio que tiene la capacidad de hacer existir en un mundo al inexistente propio del objeto subyacente al sitio. Este vuelco del inapareciente al aparecer singulariza, en la retroacción de sus implicaciones lógicas, el sitio acontecimiental.

Para completar, del lado de los mundos, a qué expone el surgimiento de un sujeto la fragilidad en devenir de una verdad, hemos desarrollado, en el libro VI, la teoría de los puntos. Esa parte de la analítica trascendental está muy cerca de la topología. En ella se demuestra, además, que los puntos de un trascendental constituyen un espacio topológico. Además, la teoría de los puntos nos hace entrar en la dife-

rencia cualitativa de los mundos, puesto que podemos establecer que, según las formas trascendentales puestas en juego, la cuestión de los puntos varía considerablemente (mundos sin puntos o átonos, mundos con “bastantes puntos” o tensos, mundos intermedios...).

Sólo nos queda preguntarnos qué es un cuerpo.

Para hacerlo, operamos bajo la suposición de que existe un sitio acontecimental. Recapitulamos, por ende, la totalidad de la analítica desde el libro II hasta el V. Se está siempre en un mundo (hay un trascendental); en ese mundo aparecen objetos, estructurados atómicamente; entre esos objetos existen (o no) relaciones. Un objeto puede “devenir” un sitio. Por cierto, se desvanece de inmediato en tanto tal, pero la amplitud de sus consecuencias lo califica a veces como acontecimiento. Y es bajo la condición de un acontecimiento —vamos a verlo— como se constituye un cuerpo.

Simplificando mucho (recapitulamos, esta vez, el libro I): el sistema del estado de las consecuencias de un acontecimiento es una verdad (genérica). El agente inmanente de la producción de las consecuencias (de una verdad), o los agentes posibles de su negación, o lo que vuelve posible su ocultación (o sea, lo que apunta a tachar una verdad): todos serán llamados sujetos. El objeto singular que constituye el aparecer de un sujeto es un cuerpo. Sea cual fuere el tipo de sujeto concernido, un cuerpo es lo que puede portar un formalismo subjetivo, es decir:

— Las cinco operaciones que ordenan su campo: la subordinación, la tachadura, la implicación, la negación y la extinción, o sea —, /, →, ¬, y =.

— La huella del acontecimiento desvanecido, que es (cf. el fin del libro V) la existencia de un antiguo inexistente, y que anotamos ϵ .

— El presente, anotado π , predicado atribuible a las consecuencias: ($\pi = \epsilon \rightarrow ()$)

— La tipología de las figuras subjetivas: fiel, reactiva, oscura.

— Las composiciones operatorias derivadas: producción, negación, ocultación y resurrección.

Un ser-múltiple que porta ese formalismo subjetivo y lo hace aparecer así en un mundo recibe —fuera de toda asignación orgánica— el nombre de “cuerpo”.

En el libro I, hemos visto qué significa que un cuerpo “porte” el formalismo subjetivo. En las operaciones fundamentales en las que el presente está en juego, el cuerpo, siempre tachado, puesto que es “marcado” por el formalismo subjetivo, puede estar en posición de

soporte material de la huella acontecimiental y darle fuerza, así, a la producción del presente (sujeto fiel). Puede estar reprimido bajo dos barras de subordinación que la negación de la huella acontecimiental domina, y asegurar así, de lejos, la materialidad de una extinción del presente (sujeto reactivo). Puede, en fin, a título de cuerpo fantasmático que se supone sin tachadura, producir su propia negación como efecto de la negación de la huella acontecimiental y obtener la subordinación u ocultación del presente (sujeto oscuro).

La eficacia del devenir subjetivo de un cuerpo es tributaria, por otra parte, de los puntos del mundo que él encuentra.

Tenemos que responder primero, entonces, a la pregunta: en un mundo en que se da un sitio acontecimiental, ¿qué es un cuerpo? ¿Qué es el aparecer de un cuerpo? O, más precisamente: ¿qué es lo que señala a un cuerpo entre los objetos que constituyen el aparecer de un mundo? Pasaremos luego a la determinación, inmanente a un cuerpo, de sus capacidades, punto por punto. Entonces, podremos mostrar que un cuerpo subjetivable sólo puede existir bajo condiciones, trascendentales y acontecimientales, bastante rigurosas. Transitaremos luego por Lacan, cuya teoría del cuerpo marcado por el significante da una primera versión estructural de nuestras conclusiones. La exposición formal ofrece, en fin, un esquema límpido de la composición interna de un cuerpo y de los motivos y condiciones de su eficiencia subjetiva.

SECCIÓN 1

Nacimiento, forma y destino de los cuerpos subjetivables

1. Nacimiento de un cuerpo: primera descripción

Sea, considerado como un mundo, el famoso poema de Valéry: *El cementerio marino*.¹ Ese poema es, en nuestros términos, la historia de un acontecimiento. A partir de un lugar real (el cementerio de la ciudad meridional de Sète, suspendido por encima del Mediterráneo), las estrofas construyen un aparecer simplificado, reducido a tres objetos cuyo grado de existencia es positivo, tal vez máximo –el mar, el sol (o el mediodía), los muertos–, y a un objeto cuyo grado de existencia linda con la nulidad: la conciencia del poeta.

Indiquemos la forma poética que toman esos valores trascendentales. Del mar se dice –antes de las estrofas acontecimientales, las tres últimas– que está “siempre recomenzado”, o que guarda en él “tanto sueño bajo un velo de llamas”, o que es “la calma de los dioses”. Digamos que el mar es la superficie del mundo, que refleja su perennidad, su fascinante Eterno Retorno. Es, en efecto, “obra pura de una eterna causa”. El sol es aquello que la superficie-mar recibe del mundo como su punto fijo, su unidad indivisa. El lugar (el cementerio) es aquello desde donde se vuelve visible la relación entre la superficie-mar y lo Uno-sol. En nuestros términos (libro IV), el cementerio marino es el exponente de la relación mar-sol. Eso es lo que recapitula admirablemente la estrofa 10:

Cerrado, sacro, pleno de un fuego sin materia,
Fragmento terrestre a la luz ofrecido,
Me place este lugar, reino de antorchas,
Compuesto de oro, piedra y árboles sombríos,
Donde tanto mármol sobre tanta sombra tiembra;
¡El mar fiel duerme aquí sobre mis tumbas!

Vemos cómo el tercer objeto (los muertos, las piedras, las tumbas) es aquello que llega para hacer legible la relación fundadora entre los dos primeros, la luz absoluta del Mediodía y el sueño fiel del mar.

En verdad, lo que el poema cuenta en primer lugar es lo siguiente: la complicidad entre el sol, el mar y los muertos organiza un mundo inmóvil y sin transformación, un mundo en que el aparecer valida la ontología de Parménides. Las imágenes proclaman que lo que es no podría devenir. El término inexistente de tal mundo es la conciencia, a la vez como vida y como pensamiento. Por un lado, está el lugar donde [E. 12]:

Todo está abrasado, deshecho, recibido en el aire
Por no sé qué severa esencia...

lugar en que los muertos disuelven su humanidad viva en la inmutabilidad del ser. Ese es el magnífico pasaje donde, después de haber observado que la conciencia sería, si su grado de existencia fuera elevado, el cambio de la soberanía del Mediodía, se debe concluir que no es más que la sombra vana de ese Mediodía y que los muertos, fundidos en la tierra, son el porvenir simbólico de ese “cambio” [E. 13]:

Mediodía en lo alto, Mediodía sin movimiento,
En sí se piensa y consigo conviene...
Testa completa y perfecta diadema,
Yo soy en ti el cambio secreto.

Y también [E. 14]:

¡Mis arrepentimientos, mis dudas, mis apremios
Son la impureza de tu gran diamante!...

No obstante [E. 14 y 15]:

Pero en su noche grávida de mármoles,
Un pueblo incierto con raíces de árboles
Por ti se ha decidido lentamente.

Ya se han disuelto en una espesa ausencia,
La arcilla roja bebió la blanca especie [...]

Lo cual funda, retroactivamente, las aserciones negativas sobre la potencia de cambio que la conciencia de la vida contiene. Primero, el poeta se ve obligado a confesar: “yo me abandono a este brillante espacio”, y, por lo tanto, a unirse a la complicidad de la tríada mar-sol-muertos, aquella que liga, como en un pacto, a la “[...] admirable justicia/ De la luz de armas impiadosas”. Luego, al apelar a la interioridad, sólo encuentra en ella la vacuidad del porvenir [E. 8]:

Aguardo el eco de mi grandeza interna,
¡Amarga, sombría y sonora cisterna
Que en el alma suena a hueco siempre futuro!

Parecen estabilizarse, de tal modo, los datos iniciales de un aparecer fijo donde la reflexión del sol por el mar incorpora toda vida y la anula.

El mundo donde “[la] presencia es porosa” y donde el poeta no tiene más deber que el de celebrar el estallido de la pureza, de la serenidad, del Mediodía del mar y de los muertos [E. 4]:

Templo del Tiempo, que un suspiro resume,
Subo a ese punto puro y me acostumbro,
Totalmente envuelto por mi mirar marino;
Y tal a los dioses mi suprema ofrenda,
Serenos el centelleo siembra
En la altura un desdén soberano.

Es lógico entonces, particularmente, que la última declaración del poema sea la confesión de una derrota frente a la filosofía eleática, frente a Parménides y Zenón, frente a aquellos que refutaron el movimiento, aquellos que mostraron sutilmente que el ser de lo que aparece como móvil es inmóvil, que Aquiles no alcanza jamás a la tortuga, que la flecha del arquero no deja nunca el arco [E. 21]:

¡Zenón! ¡Cruel Zenón! ¡Zenón de Elea!
¡Me has traspasado con tu flecha alada
Que vibra, vuela y no obstante no vuela!

Es en ese momento preciso en que uno de los cuatro componentes del mundo, el mar, se revela como un sitio acontecimental. En apariencia, tenemos una retórica del rechazo, de la cual procede lo que aquí buscamos: un cuerpo [E. 22].

¡No, no!... ¡De pie! ¡En la era sucesiva!
¡Quiebra, cuerpo mío, esta forma pensativa!

Pero la realidad poética no está en esta retórica. Porque lo que sucede, y aquello de lo cual el “no” del poeta –realizado en la acción de un cuerpo– es sólo el efecto, es una aparición del lugar marino bajo su propia norma diferenciante, de tal suerte que lo que era aceptación espejeante del reflejo del Mediodía se vuelve furor, proyección, movimiento puro. Se dirá también: sometido al sol, el mar estaba en su lugar elemental. Devuelto a sí mismo, es desborde de sí, audacia, creación de efectos incalculables. Era cómplice del Mediodía que convenía consigo mismo, helo aquí pasando del lado del viento [E. 22]:

¡Bebe, pecho mío, el nacimiento del viento!
Una frescura, desde el mar exhalada,
Me devuelve el alma... ¡Oh, potencia salada!
¡A revivir corramos en las ondas!

Todo es aquí puesta en escena del acontecimiento como insurrección del sitio marino. Si el poeta pudo decirle “no” –finalmente– a Parménides, si su alma –al principio, “sombria cisterna”– le es devuelta, si su abolición –bajo el signo de los muertos– es anulada por la nueva vida (“¡El viento se alza!... ¡Hay que intentar vivir!”), es porque del mar viene la frescura y no el estupor del Mediodía, es porque “la ola en polvo osa brotar de las rocas” y porque aquello frente a lo cual se encuentra la conciencia, simbolizado un instante antes por el sueño de las tumbas, ese “techo tranquilo, surcado de palomas”, es ahora nada menos que el “gran mar de delirios dotado”, al que se le puede pedir que rompa con la inmovilidad solar del lugar (“¡Romped, olas! ¡Romped con aguas gozosas/ Este techo tranquilo...”).

Es esencial observar aquí que el término “mar” es, ontológicamente, invariable. Lo que se modifica, o se invierte, es el valor trascendental de su aparecer. Metafóricamente, el mar, que estaba del lado del sol, pasa del lado del viento. De manera abstracta, el poema expone las dos significaciones opuestas de la presentación inaugural del sitio marino: “¡El mar, el mar, siempre recomenzado!”. Ese “siempre recomenzado” puede querer decir: “siempre idéntico”, pero, asimismo, “siempre diferente”. La insurrección final es el deslizamiento, a propósito del mismo término (el sitio marino), de una soberanía de lo mismo a una soberanía de la diferencia.

El conjunto del proceso se recapitula así:

— El mundo del poema se compone de cuatro objetos: el mar, el sol, los muertos y la conciencia.

— Los tres primeros objetos están vinculados por relaciones universalmente expuestas en el poema, y que verifican su inmóvil equivalencia, el Eterno Retorno en lo Mismo.

— El cuarto término es el inexistente propio del lugar.

— Se descubre brutalmente, en la pura imagen evanescente de su “ola en polvo”, que el mar es un sitio, que cae en el furor de su propia evaluación.

— Ese sitio es acontecimental, puesto que se encuentran, entre sus consecuencias, que el inexistente (la conciencia, la vida) se pone a existir máximamente, que el vencido ontológico deviene el vencedor viviente, que allí donde estaba el excluido vacío del lugar adviene un cuerpo capaz de romper la “forma pensativa” de su sumisión. Pero, justamente, ¿qué es ese cuerpo?

2. Nacimiento de un cuerpo: segunda descripción

El jueves 18 de enero de 1831, Évariste Galois da la primera lección de un “Curso público de álgebra superior”. Galois tiene diecinueve años. Eso no le impide anunciar que “el curso se compondrá de teorías, algunas de las cuales son nuevas y ninguna de las cuales fue expuesta en los cursos públicos”.

Valga esta referencia para introducirnos, esta vez, en el mundo “el álgebra entre Lagrange y Galois”. Los datos de ese mundo no son demasiado esotéricos. Manifestando la presión de su genio, Galois da como ejemplos de las teorías “nuevas” la teoría de las ecuaciones que son solubles por radicales y las funciones elípticas tratadas por el álgebra pura.

Concentrémonos en el primer ejemplo. La noción general de ecuación se fue imponiendo poco a poco desde que, en el siglo XVI y a principios del XVII —con Viète, los algebristas italianos y Descartes—, se supo fijar, en claras notaciones, la dependencia de una “cantidad desconocida” a parámetros (cantidades supuestamente conocidas), parámetros llamados los “coeficientes” de la ecuación. El paso decisivo fue considerar que esos coeficientes eran, ellos mismos, no cantidades fijas determinadas (números), sino letras que se pueden reemplazar por tales números. Fue así como se impuso la idea de una forma *gene-*

ral de las ecuaciones. Para tomar un ejemplo rudimentario, $3x + 6 = 0$ es una ecuación de primer grado que es particular (los coeficientes son los números 3 y 6) y admite una solución particular (a saber, $x = -2$). La ecuación $ax + b = 0$ es la forma general de la ecuación de primer grado. Admite una solución formal, o literal, a saber $x = -b/a$, salvo en el caso en que $a = 0$. Tal como vemos, en el caso general, una solución es un valor asignable a x que se expresa a partir de operaciones algebraicas sobre los coeficientes (en este caso, la división de b por a), valor que valida la igualdad inicial: para el valor $x = -b/a$, valor que existe como número, salvo si $a = 0$, es *verdadero* que $ax + b = 0$.

El problema de las ecuaciones “solubles por radicales” es el siguiente: ¿para qué tipo de ecuaciones, dadas bajo su forma general, somos capaces de fijar las operaciones algebraicas que, aplicadas a los coeficientes, determinan el valor de las soluciones? Por ejemplo, acabamos de ver que la ecuación de primer grado es “soluble por radicales” de manera totalmente elemental: la combinación literal de los dos coeficientes a y b , dada por la fórmula $-b/a$, expresa el valor de x que vale como solución (única) para la ecuación e indica, también, el caso de no validez ($a = 0$).

Los algebristas árabes ya sabían que las ecuaciones de segundo grado, cuya forma literal es $ax^2 + bx + c = 0$ son solubles por radicales. La fórmula general que da, en función de los coeficientes literales, los dos valores de x que validan la igualdad es:

$$\frac{-b \pm \sqrt{b^2 - 4ac}}{2a}$$

El algebrista italiano Cardan dio la fórmula de resolución por radicales de la ecuación general de tercer grado, luego se pudo encontrar la resolución de la del cuarto.

Así, el problema que se abría era el de saber si la ecuación de quinto grado (cuya fórmula es $ax^5 + bx^4 + cx^3 + dx^2 + ex + f = 0$) y las de grado superior a cinco eran solubles por radicales. A fines del siglo XVIII, Euler y Lagrange ya tenían buenas razones para pensar que no, y, en 1826, el noruego Abel, que tenía por entonces (como Galois al abrir su curso de álgebra) diecinueve años, demostró que, efectivamente, las ecuaciones literales de quinto grado no son solubles por radicales: no existe una fórmula literal algebraica (a grandes rasgos: una fórmula que utilice una sucesión finita de operaciones como la

adición, la división, la sustracción, la multiplicación y la extracción de raíces) que pueda dar, en función de las letras a , b , c , d , e y f , los valores por los cuales x valida la igualdad.

Galois aborda el mismo problema en su forma general. Pero es preciso comprender que, en definitiva, para él se trata de algo totalmente diferente: nada menos que de una definición nueva del álgebra, que sustituye la consideración central de los cálculos, cuyos términos son números, por la consideración de las estructuras, cuyos términos son operaciones. Razón por la cual Galois hace advenir un *cuerpo nuevo* en el campo de las matemáticas: el cuerpo que él llama “grupo”, y que es el primero de una serie de estructuras algebraicas, entre las cuales una de las más importantes –no se podría considerar esto como una nimiedad– fue denominada por los matemáticos franceses, precisamente, la estructura de *cuerpo* (en inglés, *field*: la diferencia es todo un programa...).

El acontecimiento en torno al cual se cristaliza la incorporación nueva es el cambio radical de estatuto de la combinatoria, o estudio de las permutaciones. Así como el mar “siempre recommenzado” en el poema de Valéry, visible primero como metáfora de lo inmóvil o espejo del Mediodía, deviene la pura y violenta diferencia que recrea la posibilidad de la vida, la teoría de las permutaciones, que para el grandioso Cauchy es todavía un ejercicio local, un virtuosismo de cálculo, se transforma con Galois en el emblema de una revolución formal. De tal modo que, bajo el signo de la teoría de las permutaciones, se reagrupa admirablemente, y forma un cuerpo doctrinal nuevo, todo un conjunto de conceptos del álgebra.

Sin duda, debemos asignar las premisas del mundo del que tratamos, en el que nace como cuerpo nuevo del álgebra por venir el concepto de grupo, a Lagrange. Fue él quien, en efecto, en lugar de deslomarse por encontrar directamente la fórmula que proporcionara las soluciones (o raíces) de una ecuación general, tuvo la idea de pasar por el estudio sistemático de las funciones que vinculan esas soluciones entre sí. En esa vía, encuentra de manera bastante natural el rol de las permutaciones: dada una función que vincula las soluciones de una ecuación entre sí, si se permutan las soluciones, ¿tiene la función siempre, o no, el mismo valor? Después de todo, dada una ecuación literal, que x y x' sean la solución de esa ecuación quiere decir que, para el valor x , usted obtiene justamente la igualdad de la expresión literal a cero, y que, si sustituye x por x' , tiene de nuevo cero... Con esta nueva idea técnica, Lagrange obtiene un resultado

limitado: explica de manera totalmente formal y general la razón por la cual las ecuaciones de grado inferior o igual a cuatro son solubles por radicales.

En la vía de las mejoras técnicas, la memoria de Cauchy sobre lo que él denomina “teoría de las combinaciones” (1812) es indudablemente fundamental. En efecto, Cauchy tiene la idea de estudiar, no sólo —como Lagrange— el efecto de una permutación de las cantidades supuestas sobre una función que vincula esas cantidades, sino también *las permutaciones mismas* (a las que él llama sustituciones), *consideradas como términos posibles de nuevas operaciones*. Es así como define el producto de dos sustituciones (la ejecución de una después de la otra, que es, efectivamente, una tercera sustitución), la sustitución “idéntica”, la *enésima potencia* de una sustitución, la sustitución que es la inversa de otra (si usted permuta x por y , luego y por x , vuelve a la situación “idéntica”). En resumen, introduce la posibilidad de definir un cálculo sobre algo que no es número.

¿Por qué esta posibilidad no tiene todavía, sin embargo, el estatuto de un sitio acontecimental? ¿Por qué no es ella lo que autoriza la formación de un cuerpo? Sencillamente, porque el valor trascendental de la invención de Cauchy no es tal que “maximice” sus consecuencias ni que releve, en particular, al inexistente del mundo (algebraico), que es el estatuto mismo de la noción de operación. Ese estatuto queda ligado, en efecto, a la particularidad de las donaciones numéricas, y no tematizado como tal. Por cierto, Cauchy, y Gauss antes que él en un dominio más aritmético, dan ejemplos de operaciones que no suponen un campo numérico (por ejemplo, los productos y potencias de sustituciones). Pero lo hacen en el marco teórico existente, y con fines particulares. No despejan el alcance universal, en el mundo algebraico de su tiempo, de esas innovaciones. De tal suerte que el concepto de operación queda inmovilizado en una suerte de segmentación de dominio y, en lo esencial, prisionero de cálculos a propósito de los cuales Galois observará, a justo título, que, “después de Euler, se volvieron cada vez más necesarios, pero cada vez más difíciles, a medida que se fueron aplicando a objetos de ciencia más avanzados”.

Una prueba totalmente interesante de esta restricción al cálculo es que, cuando Cauchy desarrolla en 1812, y luego en 1846 (después del estudio que hace Liouville de los manuscritos de Galois), la teoría de las sustituciones, no se interesa en ningún momento en la cuestión de las ecuaciones. Deja su trabajo cerrado sobre sí mismo, como si la teoría combinatoria fuera, en los márgenes del álgebra, un domi-

nio autónomo. En tal caso esa teoría hubiera sido, como lo hizo notar Poisson a propósito de la memoria de 1812, de un interés relativamente limitado.

En realidad, lo que hace Galois es de dos órdenes:

1) proyecta la teoría de las sustituciones en un dominio central del álgebra, ligando cada ecuación, por un método absolutamente general, con un conjunto de sustituciones que la caracteriza (el “grupo” de la ecuación).

2) Indica muy claramente que esa proyección transforma de manera decisiva el álgebra en su conjunto, porque le da a la noción genérica de operación, al liberarla de las sujeciones al cálculo numérico, un valor máximo.

El primer gesto (cuya técnica no podemos restituir aquí), que le permite clarificar por entero el problema de la resolución de las ecuaciones por radicales (esa resolución es imposible en el caso de las ecuaciones generales de grado igual o superior a cinco), le permite sobre todo mostrar, en una construcción tan densa como iluminadora, de qué modo ese problema tiene su esencia en los entrelazamientos estructurales que hay que hacer valer por sí mismos (en el léxico contemporáneo: cuerpo de base, extensión, grupo asociado, subgrupo distinguido, etc.). Con esa finalidad, Galois crea el concepto de “grupo” afectado a las sustituciones de las soluciones de una ecuación y se embarca profundamente en su análisis. La idea más genial es, sin duda, la de considerar las sustituciones (actualmente se las llama “permutaciones”) de las soluciones de una ecuación que dejan invariantes las relaciones racionales entre esas soluciones. Resulta que esas permutaciones forman un subgrupo del grupo entero de las permutaciones. La existencia y las propiedades de ese subgrupo rigen la solución del problema. Pero, más profundamente, ese es el primer ejemplo de una noción que esclarece con nuevas luces toda el álgebra, la noción de *subgrupo distinguido*. ¿Por qué lo es? Porque esa noción articula las ideas generales de operación y de invariancia por la operación, articulación que es como la matriz de toda la matemática moderna.

Justo antes de morir, en 1832, en un duelo estúpido (por, según dice, “una infame coqueta”), Galois le escribe a su amigo más cercano, Auguste Chevalier, que todo su trabajo consistía en determinar “por qué cantidades se podían sustituir las cantidades dadas sin que la relación dejara de tener lugar”. Como dirá mucho más tarde Sophus Lie:

El gran alcance de la obra de Galois consiste, de hecho, en que su teoría original de las ecuaciones algebraicas es una aplicación sistemática de las dos nociones fundamentales de grupo y de invariante, nociones que tienden a dominar la ciencia matemática.

Por el segundo gesto, Galois crea la huella del acontecimiento, el relevo del inexistente, al sustituir la ontología del cálculo (hay cantidades sobre las cuales se opera) por una ontología estructural (hay dificultades operatorias que uno puede disponer por sí mismas, sin hacer cálculos). Es totalmente asombrosa la conciencia que él tenía de este punto. Demos algunos ejemplos de lo que es, propiamente, el surgimiento mental de la posibilidad de un nuevo cuerpo matemático.

Galois sabe que el surgimiento de un nuevo cuerpo teórico, capaz de portar históricamente un nuevo sujeto matemático, exige rupturas tales que nada es deducible de ellas:

Se cree, generalmente, que las matemáticas son una serie de deducciones. [...] Si uno pudiera deducirla [una teoría nueva] regularmente de teorías conocidas, no sería nueva.

Sabe, igualmente, que lo que abre esta ruptura es un proceso, por el tiempo que dura una investigación, y no una expresión sintética dada:

Una teoría nueva es más bien la búsqueda que la expresión de la verdad.

Sabe, finalmente, que la huella de esa ruptura (de ese acontecimiento en el pensamiento) es muy generalmente visible en la lengua, en nuevas escrituras, y que no hay que dudar en imponerle al pensamiento la sorpresa de las simbolizaciones nuevas:

La novedad de esta materia exigió el empleo de nuevas denominaciones, de nuevos caracteres. No dudamos que ese inconveniente desalentará en sus primeros pasos al lector que apenas si les perdonó a los autores a los que le acuerda todo su crédito que le hablaran en un nuevo lenguaje.

Galois tiene de ello una conciencia aguda. El alcance de lo que adviene así a una escritura no es reductible a dominios limitados, a cálculos singulares. Ve que lo que comienza de hecho, con los operadores que él introduce, es un álgebra nueva, y que es exactamente

la verdad de la que la precedía, la verdad del mundo “álgebra entre Lagrange y Cauchy”:

Para este tipo de ecuaciones, existe cierto orden de consideraciones metafísicas que sobrevuelan todos los cálculos y que, a menudo, los vuelven inútiles.

Expondremos entonces, en algunos artículos, lo que hay de más general, de más filosófico en investigaciones que mil circunstancias impidieron que se publicaran antes.

Hacemos aquí análisis del análisis.

El análisis del análisis: fórmula notable que instituye al álgebra nueva como el proceso de verdad de la antigua, proceso iniciado por el vuelco del sentido de la combinatoria y el nuevo arrebató del pensamiento en el discernimiento de las formas. Punto desde el cual Galois percibe –y no es el menor aporte de su lucidez poética en lo concerniente al devenir de las matemáticas– el rol del inexistente de un mundo como huella de lo que le adviene, marca del sitio por un instante desplegado. Él se pregunta, efectivamente, dónde estaban las ideas absolutamente nuevas que lo visitaron pero que habían encontrado, asimismo, una forma mutilada en Cauchy, o una forma demasiado circunscripta en Abel. Responde de modo admirable: en el mundo antiguo, en nuestros predecesores, pero bajo la forma del no-saber, bajo la forma de la inexistencia, o de la intensidad nula:

A menudo parece que las mismas ideas pertenecen a muchos como una revelación. Si se busca la causa, es fácil encontrarla en las obras de los que nos han precedido, donde esas ideas se presentan como insabidas por sus autores.

Esa “presencia como insabida por sus autores” permite recapitular por entero lo que es el nacimiento del cuerpo del que va a apropiarse el nuevo sujeto del álgebra, cuerpo que depende de la huella de un sitio, en el mundo instituido por Lagrange.

1) Ese mundo (“nuestros predecesores”, dice Galois) está dominado por una práctica del simbolismo algebraico que invade poco a poco todas las dimensiones del análisis matemático. La disciplina de ese mundo es entonces, ante todo, la de los cálculos muy difíciles de los que sólo salen con elegancia “los más profundos geómetras”.

2) La cuestión de la resolución por radicales de las ecuaciones formales encuentra allí un tope y, por lo tanto, como un efecto real. Se

percibe que hay que pasar por las combinaciones funcionales de las soluciones, pero sin despejar las estructuras subyacentes a esa dimensión combinatoria. De tal manera que, incluso la demostración negativa particular (es imposible resolver por radicales la ecuación general de quinto grado) queda fuera del alcance de Lagrange, que comprendió, sin embargo, por qué se podían resolver así las ecuaciones de grado menor.

3) Si bien la teoría de las permutaciones progresa de un modo decisivo con Cauchy, ese progreso permanece disjunto de toda visión de conjunto del álgebra.

4) Así, lo que inexiste en ese mundo, pero está en él presente como socavado (con una intensidad nula), es que la “filosofía” del álgebra consiste en operar sobre las operaciones, en despejar las estructuras, y no en linealizar los cálculos. Y que, por ende, hay que pensar las ecuaciones en un marco formal más vasto, asociarlas a estructuras diferentes, aunque formalmente identificables.

5) La teoría de las ecuaciones, con Abel, y luego con Galois, constituye un sitio en ese mundo, por el hecho de que aparece en él como central y máximamente innovadora, en lugar de ser sólo un tope de los cálculos. Es con ella, por ella que va a pasar “el análisis del análisis”, o sea las premisas de un álgebra de las estructuras, de sus entrelazamientos, de sus extensiones, de sus isomorfias, etc.

6) Los conceptos fundamentales empleados en ese sitio, en particular los de grupos, invariantes y subgrupos distinguidos, relevan al inexistente, y ese relevo polariza la constitución de un cuerpo teórico nuevo. Efectivamente, esos conceptos ponen en el centro de la matemática por venir lo que sólo era insabido o marginal entre Lagrange y Cauchy.

Queda por examinar ese cuerpo por sí mismo, y de qué modo autoriza el tratamiento enteramente innovador de los problemas algebraicos que quedaron en suspenso. De qué modo, en suma, autoriza el tratamiento de numerosos *puntos* del mundo considerado.

3. El cuerpo del poema

Cuando el poeta, sobreponiéndose al estupor del Ser, escapando de la fascinación parmenídea del Mediodía, exclama: “¡Quiebra, cuerpo mío, esta forma pensativa!”, ¿de dónde proviene ese “cuerpo” apto para deshacer la forma de lo Uno que anulaba la conciencia y la

vida? Vemos bien que, en toda esta peroración afirmativa, el “cuerpo” reúne elementos dispares, todos tomados de la tempestad que se alza en el mar: el “nacimiento del viento”, la “potencia salada”, la “ola en polvo”, el “aire inmenso”, la “carne azul”, el “tumulto”... En realidad tenemos, concentrada en la figura del cuerpo, una parte del sitio marino, aquella que, a contrapelo del “techo tranquilo” y del “tesoro estable” del principio, es homogénea a la inversión de valor de la conciencia, que ha pasado de la inercia mortal a la vida afirmativa.

Podemos entonces definir el cuerpo: conjunto de los elementos del sitio, en este caso el mar, que mantienen con la resurrección del inexistente (conciencia y vida) una relación máxima de proximidad. La función de aparecer identifica lo más posible a esos elementos (aire inmenso, nacimiento del viento, ola en polvo...) con lo que es en adelante, en tanto medida de la fuerza del acontecimiento, la referencia central del sitio: el inexistente súbitamente elevado al grado máximo de existencia, la metamorfosis de aquel que se “abandona a ese brillante espacio” en aquel que dice: “¡No, no!... ¡De pie! ¡En la era sucesiva!”.

Este antiguo inexistente es, en adelante, la clave de toda existencia. Y, por lo tanto, la identidad máxima de los elementos que son suyos se obtiene por el completo despliegue de la existencia propia de esos elementos. Es porque la ola “osa brotar” que entra en relación con el imperativo “¡No, no!... ¡De pie!”. Es porque el viento “se alza” que forma parte del juego. Es porque el aire inmenso “abre y cierra” el libro que se lo admite en la composición del cuerpo. Podemos decir, entonces, lo siguiente: los elementos del cuerpo, tal como el poema lo crea en sí mismo, son aquellos cuya identidad con el devenir existente del inexistente se mide por la intensidad de su propia existencia.

Y, como el inexistente llevado a la incandescencia es exactamente la huella del acontecimiento, tenemos una límpida fórmula abstracta: un cuerpo postacontecimental está constituido por todos los elementos del sitio que involucran la totalidad de su existencia en su identidad con la huella del acontecimiento.

O, si se emplea una metáfora militante: el cuerpo es el conjunto de todo lo que la huella del acontecimiento moviliza. De modo tal que la espuma, la ola, el viento, la sal o la roca misma son requeridos por la metamorfosis del mar, el acontecimiento-tempestad, cuya huella es la elevación vital del poeta y del poema.

Está claro que la huella del poema abre a un nuevo presente. Valéry lo dice con exactitud: “¡Volad, páginas todas deslumbradas!” quie-

re decir que la inscripción antigua está muerta. “¡Hay que intentar vivir!” es el imperativo del presente, tal como ha sido fundado por la autoaparición del sitio. Y olas, viento, espuma y carne azul son como absorbidos en ese imperativo corporal. Diremos que esos elementos se incorporan al presente acontecimental.

Un cuerpo no es otra cosa que el conjunto de los elementos que tienen esta propiedad.

Entre ellos juega un rol central, desde luego, la conciencia metamorfoseada, la fascinación del Mediodía que se torna en potencia de ruptura. La enunciación poética (“¡Quiebra, cuerpo mío [...]!”, “¡A revivir corramos en las ondas!”) domina, por su intensidad máxima, a todos los otros componentes del cuerpo. El movimiento subjetivo es el punto de existencia que nombra a todos los otros.

Por sí mismos distribuidos de manera separada en el poema, esos elementos dispares se revelan corporalmente compatibles. Reunidos en el aparecer bajo la dominación existencial de la conminación (“De pie”, “Corramos”, “Hay que”, “Romped”...), son finalmente reunidos en el ser (aquí, el ser de la lengua) por una compatibilidad poética que hace que se mantengan juntos, que autoriza la cohesión de un cuerpo. Experimentamos que la “frescura, desde el mar exhalada”, la “potencia salada”, los “miles y miles de ídolos solares”, la “carne azul”, el “aire inmenso”, la “hidra absoluta”, que todo eso es el cuerpo suscitado por el sitio, que la súbita soberanía de lo que no existía lo unifica hasta en la intensidad de lo múltiple.

4. Órganos: primera descripción

Suponemos la existencia final del cuerpo del poema: conjunto de los elementos del sitio marino incorporados al presente acontecimental, espuma, viento, olas, elementos tales que su necesidad de existencia mide su identidad con la conminación de la conciencia elevada. Sabemos que esta conminación, ella misma componente del cuerpo, domina a todos los elementos, que es su síntesis real, su envoltura ontológica.

Generalizamos el ejemplo: un cuerpo es la totalidad de los elementos del sitio incorporados al presente acontecimental, o elementos “contemporáneos” del acontecimiento, lo cual quiere decir tan idénticos como es posible, en el aparecer, a la huella del acontecimiento: el inexistente proyectado en la existencia, el inapareciente que brilla en

el aparecer. Otra formulación: un cuerpo se compone de todos los elementos del sitio (aquí, de todos los motivos marítimos) que se subordinan, con la intensidad máxima, a lo que no era nada y deviene todo.

Nuestra meta es ahora vincular la capacidad de un cuerpo con aquello que, en el sitio, o hasta en el mundo, se presenta como soporte de una decisión. De lo que se trata es de examinar, con respecto a una elección determinada, la capacidad de un cuerpo para afirmar un punto y sostenerlo. Allí está, como sabemos (cf. libro I), la zona de articulación de un cuerpo con el formalismo subjetivo del que es soporte. Recordemos la analítica del concepto de “punto” desarrollada en el libro VI. A grandes rasgos, un punto es una “proyección” del trascendental de un mundo sobre el conjunto $\{0, 1\}$, él mismo estructurado como trascendental por la relación $0 \leq 1$. Conceptualmente, eso significa: hacer comparecer la estructura de un trascendental, eventualmente infinito, ante el tribunal de la decisión —o de la elección pura, o de la alternativa—, decisión que equivale a decir “sí” (ó 1) o “no” (ó 0). La metáfora subjetiva del punto se enuncia: Decidir es siempre filtrar infinito por Dos.

El poema de Valéry concluye explícitamente con esta dualidad del “sí” y del “no” [E. 22 y 23]:

¡No, no!... ¡De pie! ¡En la era sucesiva!

¡Sí! Gran mar de delirios dotado [...].

Pero hay toda una disposición anterior de los puntos del poema, o sea, las dualidades puras que el lugar instruye y que serán, para el cuerpo que engendra el acontecimiento, otras tantas puestas a prueba. Así: ese cuerpo nuevo, ¿será capaz de inducir al sujeto-poeta del que es soporte a decidir del lado del deseo? [E. 16]

Los ojos, los dientes, los párpados mojados,
El seno encantador que juega con el fuego,
La sangre que brilla en los labios que se rinden,
Los últimos dones, los dedos que los defienden [...].

O bien, ¿permanecerá del lado de la muerte? [E. 11 y 13]

Largamente apaciento, corderos misteriosos,
El blanco rebaño de mis quietas tumbas [...]

Los muertos ocultos están bien en esta tierra
Que los abriga y seca sus misterios [...]

¿Encontrará la fuerza para escapar de la estupefaciente potencia
inmóvil del Mediodía, ese diamante incorruptible? [E. 2]

¡Qué pura labor de finos relámpagos consume
Tanto diamante de imperceptible espuma,
Y qué paz parece concebirse!

¿O sabrá sostener la virtualidad compleja de la interioridad y del
cambio, ser la secreta corrupción de la joya? [E. 14]

¡Mis arrepentimientos, mis dudas, mis apremios,
Son la impureza de tu gran diamante!...

¿Estará del lado de Zenón (“inmóvil Aquiles a paso largo”) o del
lado de Bergson, melodía de la vida creadora (“el son me engendra”)?

Toda una gama de instancias del Dos constituye así en la lengua los puntos del poema, aquello ante lo cual la sutileza del mundo comparece. Y el cuerpo final, cuando “quiebra la forma”, debe ante todo revelarse capaz, en sí mismo y por órganos apropiados, de responder efectivamente “sí” al viento contra el Mediodía, a la sexualidad contra la muerte, a la espuma que brota contra el espejear quieto, a la ola singular contra la inmensidad vacía, a la presencia contra el pensamiento “ebrio de ausencia”, a Bergson contra Parménides. Habrá entonces regiones del cuerpo, aquellas cuya eficacia se ordena con tal o cual punto. Estarán la región del movimiento (“corramos en las ondas”), la región de la sensación pura (“bebe, pecho mío”), la región de la orden (“romped, olas”)... Todas eficaces con respecto a un punto determinado, previamente puesto en evidencia por el poema.

A esta especialización regional del cuerpo, que se divide o se reúne en la prueba de los puntos, en la prueba del “o bien... o bien” de Kierkegaard, no puede bastarle solamente la conciencia, solamente la conminación. Por cierto, aquello que, en el libro I, hemos marcado con la letra ε, la declaración primera, se enuncia, en la lógica de un sujeto de verdad: el acontecimiento tuvo lugar, le digo “sí”, me confundo con el inexistente súbitamente sublimado. Es cierto que es “mi libro” (el poema mismo) lo que “el aire inmenso abre y cierra”. Sin embar-

go, sin las regiones eficaces del cuerpo, sin los órganos que sintetizan localmente esas regiones, no habrá nada más que los principios. Debo correr en la ola realmente, exponerme al viento, romper con el Mediodía, brotar de la roca, etc., y eso supone una organización local del cuerpo surgiente, una ubicuidad de sus síntesis regionales, en resumen, que el cuerpo (se) organice.

Un cuerpo, en su totalidad, es lo que reúne los términos del sitio máximamente comprometidos en una suerte de juramento de fidelidad ontológico a la nueva aparición de un inexistente, aparición que constituye una huella del acontecimiento. Lo que es absorbido, movilizad por la sublimación postacontecimienta del inexistente, eso es un cuerpo. Su coherencia es la de la compatibilidad interna de los elementos, garantizada por su común subordinación ideal a la huella primordial. Pero la eficacia de un cuerpo, vuelto hacia sus consecuencias (por ende, hacia el formalismo subjetivo, que es el arte de las consecuencias, como constitución de un nuevo presente), se juega localmente, punto por punto. La prueba de un cuerpo es siempre la de una alternativa. Un punto es lo que remite los componentes del cuerpo a la intimación del Dos. Para que así sea, debe haber regiones eficaces de los cuerpos que validen el “sí” a las nuevas consecuencias contra la inercia del viejo mundo, y debe haber, además del brillo de la huella, órganos apropiados para tal validación. Órganos que son la síntesis inmanente de la eficacia regional de un cuerpo.

Es sólo poniendo en práctica una organización del cuerpo subjetivable como se puede esperar “vivir”, y no solamente intentarlo.

5. Cuerpos y órganos del matema

En una carta famosa, escrita el 29 de mayo de 1832 a su amigo Auguste Chevalier, Galois declara:

Mis principales meditaciones, desde hace algún tiempo, se dirigen a la aplicación al análisis trascendental de la teoría de la ambigüedad.

Esta promoción de lo ambiguo, de lo indiscernible, es verdaderamente el signo manifiesto de que acaba de nacer, en el mundo matemático heredado, un cuerpo nuevo, cuya organización interna va a ocupar más de un siglo.

Ese cuerpo se reúne en torno a aquello que ha constituido una hue-

lla del cambio de sentido de la teoría de las permutaciones, al localizar en ella las nociones conexas de grupo de operaciones y de invariante. Una entidad matemática es “ambigua” respecto de un campo operatorio desde el momento en que una operación de ese campo la deja invariante. Si, en efecto, otra entidad es igualmente invariante, no se la podrá distinguir —en el campo operatorio— de la primera, puesto que ni una ni otra serán identificables por el resultado de la operación, que las deja tal cual son. Frente a la acción operatoria, y por no experimentar su efecto, ambas son “las mismas”.

Más allá de Cauchy, el cuerpo que nace con Abel y, sobre todo, con Galois (se lo llamará más tarde “álgebra moderna”) es aquel que sustituye la linealidad de los cálculos por una teoría general de las operaciones y de las invariantes. Galois es explícito en cuanto a esta mutación:

En vano los analistas querrían disimularse[lo]: no deducen, combinan, componen.

Galois opone a la lógica de la deducción simple, que apunta a un resultado singular, una lógica de la composición (lo cual acerca, consecuentemente, la matemática a la música). El cuerpo algebraico nuevo, soporte de las subjetividades matemáticas por venir, es, de algún modo, más espacial que lineal: busca vincular formas distintas y busca, como “entre” esas formas, las invariantes nuevas. Por eso se puede definir muy sencillamente lo que es, respecto de un punto del mundo matemático, la parte eficaz del cuerpo “álgebra nueva”: es una zona de correlación entre formas, estructuras, campos operatorios que están, en apariencia, totalmente separados. Los grandes conceptos que rigen esa zona y localizan sus invariantes son exactamente los órganos del nuevo cuerpo.

El monumental tratado de Bourbaki, que se proponía disponer íntegramente los aparatos estructurales (álgebra, topología...), sus zonas de interferencia (grupos y álgebras de Lie, geometría algebraica, teoría analítica de los números, etc.) y sus órganos (grandes teoremas de representación, de invariancia, de isomorfía natural, etc.) se asemeja más, por eso mismo, a una anatomía del cuerpo matemático que a una dinámica de su creación. Lo real de los puntos cuyo tratamiento efectivo en el mundo regía el devenir del cuerpo estaba como borrado por una formidable cartografía de las partes eficaces. El ejemplo de Galois es mucho más transparente. El punto que inicia la organización

del cuerpo es identificable y exhibe como es debido su lógica binaria: ¿estamos en condiciones, sí o no, de decidir si las ecuaciones de grado superior a cuatro son solubles por radicales? Después de Abel, Galois responde: “Sí, podemos decidir. Esas ecuaciones no son solubles por radicales, el problema está resuelto”. El punto es sostenido.

Así y todo es preciso, para llegar a esta decisión, estratificar el cuerpo definiendo en él una vinculación totalmente nueva entre estructuras algebraicas anteriormente separadas, incluso mal definidas: la teoría de los grupos de permutación por un lado, la de las extensiones de dominios operatorios por el otro. Esa vinculación es la que circunscribe una parte eficaz, y admite una síntesis orgánica.

Merece la pena, filosóficamente, considerar las cosas un poco más de cerca. Desde los griegos, se sabe que el dominio operatorio de los números racionales admite ecuaciones cuyos coeficientes son racionales pero que permanecen, no obstante, sin solución en el dominio. Mucho más tarde, se dirá que tales ecuaciones son “irreducibles”. Históricamente, la más famosa –porque se vincula con el problema de la medida de la diagonal del cuadrado– es la ecuación $x^2 - 2 = 0$. Es irreducible porque $\sqrt{2}$ es un número irracional.

Desde el nacimiento del álgebra literal propiamente dicha, en el siglo XVI, pero mucho más claramente desde Gauss, se sabe también que, si se “agrega” a un dominio operatorio una solución de una ecuación irreducible, autorizando todas las combinaciones calculables con los otros elementos del dominio, se obtiene un nuevo dominio operatorio. La más famosa de estas adjunciones es la que inyecta en el dominio de los números reales el símbolo “imaginario” i , considerado como solución de la ecuación irreducible (en los números reales) $x^2 + 1 = 0$. Ese es el origen del dominio llamado de los números complejos, de inmenso interés científico.

En verdad, el procedimiento es general. Así, si usted agrega $\sqrt{2}$ a los números racionales, admitiendo todas las combinaciones como $3\sqrt{2} - 17$, etc., obtiene un nuevo dominio operatorio. Se lo llama una extensión algebraica de los racionales. Si usted introduce otra solución de ecuación irreducible, tendrá una extensión de la extensión, y así sucesivamente. La idea genial de Galois es considerar, como enfrentada a las extensiones sucesivas del dominio operatorio por soluciones de ecuaciones irreducibles, la sucesión de los grupos de permutaciones definidos sobre esas soluciones por la técnica de los subgrupos distinguidos. De hecho, la parte eficaz del cuerpo, apta para tratar de manera decisiva el punto “ecuaciones solubles por radicales”, se com-

pone así: a cada extensión del dominio operatorio por adunción de las soluciones de una ecuación irreductible se le hace corresponder un subgrupo del grupo de las permutaciones de esas soluciones, a saber, el subgrupo que reúne las soluciones “indiscernibles” o “ambiguas”, o sea, aquellas que las operaciones del dominio considerado no pueden distinguir. Finalmente, a una serie ascendente de extensiones de dominios le corresponde una serie descendente de grupos operatorios. Como dice Galois, es la “composición” de esas figuras la que define, respecto del punto “teoría de las ecuaciones”, la parte eficaz del nuevo cuerpo. ¿Por qué? Porque una serie descendente debe detenerse, forzosamente, en un grupo indescomponible, o simple. Lo cual le da sentido a una detención –indefinible por sí misma– de la serie ascendente de las extensiones. Esta cláusula de detención da razón de la forma general del problema y autoriza, en lo que concierne al punto (las ecuaciones, ¿son solubles por radicales?), su sostenimiento definitivo.

En cuanto al órgano que sintetiza la parte eficaz, se compone del vínculo entre los conceptos algebraicos nuevos que llevan al pensamiento toda la construcción. A saber, los dos operadores por los cuales se edifica el enfrentamiento de la serie ascendente y de la serie descendente: la extensión algebraica, que amplía los dominios a partir de la inyección de nuevos símbolos literales (como i o $\sqrt{2}$); la noción de subgrupo, que analiza la estructura de las permutaciones y distingue en ellas, a partir del juego de las invariantes y en una construcción que contrae el campo de examen, aquello que es simple de aquello que es aún compuesto.

Pensando en estos conceptos y en su uso, uso que compete a la anticipación formal y a la composición más que al cálculo, Galois llega a escribir:

Sólo hablo aquí de un análisis puro.

Saltar a pie juntillas sobre los cálculos, agrupar las operaciones, clasificarlas según sus dificultades y no según sus formas: tal es, a mi entender, la misión de los géómetras futuros; tal es la vía en la que he entrado en esta obra.

“Análisis puro”, “agrupamiento de operaciones” y definición de una “misión” nueva de las matemáticas: he aquí lo que es la conciencia, en Galois, de estar capturado en la forma-sujeto de un nuevo cuerpo teórico. Podemos identificar de modo muy claro cinco condiciones exigibles para la existencia efectiva de un cuerpo y, por lo tanto, para la de un sujeto creador:

1) El mundo matemático heredado por Galois es un mundo activo, denso, lleno de problemas nuevos. Es todo lo contrario de un mundo átono. Galois viene después de Euler, Lagrange, Gauss, Abel. En el trascendental de tal mundo, hay puntos. Y, en particular, el punto que concierne a la cuestión de saber si las ecuaciones son, sí o no, solubles por radicales.

2) Hubo un sitio, que concierne al lugar del estudio abstracto, o formal, de las operaciones, en los cálculos y los conceptos. La huella ε de ese sitio es el cambio de estatuto del estudio de las permutaciones, que se convierte, de simple divertimento combinatorio sin alcance general, en lo que encarna en el mundo matemático el paradigma del concepto de grupo.

3) Existen elementos incorporados a la huella, y por lo tanto un cuerpo real (un nuevo pensamiento algebraico) no reducido a esa huella. Especialmente, la súbita visión de Galois por la cual el análisis de los grupos de permutaciones hace posible una suerte de diagrama descendente de las extensiones de dominios numéricos.

4) Existe una parte eficaz de ese cuerpo, hecha de elementos que deciden el punto. A saber, la forma de los grupos de permutaciones de las soluciones asociados a los diferentes tipos de ecuaciones. Es esta forma lo que se asocia a las extensiones y legisla sobre la figura general de la parte eficaz del cuerpo (las correspondencias entre estructuras distintas). Sumariamente: del hecho de que esos grupos, por ecuaciones de grado superior a cuatro, son grupos simples, o indescomponibles, resulta la decisión sobre el punto: esas ecuaciones no pueden ser solubles por radicales.

5) Existen nuevos conceptos que envuelven la parte eficaz, y definen así un órgano nuevo del cuerpo “álgebra moderna”. Por ejemplo, los conceptos de grupo y de subgrupo, de extensión algebraica, de invariante, de simplicidad...

Estas cinco condiciones para la existencia de un cuerpo subjetivable pueden ser recapituladas así: el mundo no debe ser átono; hay un objeto-sitio y su huella, o sea, el devenir-existente máximo de un inexistente; hay elementos de objeto que están en correlación máxima con la huella y se reagrupan de manera compatible; hay en el cuerpo constituido de todos sus elementos subconjuntos que son, con respecto a los puntos, sus órganos. Estas condiciones encontrarán más adelante una expresión formalizada muy clara y muy asombrosa.

La subjetivación del cuerpo nuevo tomará la forma creadora de una ampliación constante de las correlaciones estructurales, de la “visibi-

lidad” de una estructura en otra. En particular, “leer” estructuras algebraicas en estructuras topológicas se transformará en la clave de la matemática contemporánea. Con el concepto de haz, que sintetiza este tipo de correlación, que es su órgano general, comienza sin duda la historia de un nuevo cuerpo, para el cual tal vez Grothendieck haya jugado hacia 1950 el rol de Galois hacia 1830.

Sea como fuere, retengamos, puesto que lo hemos experimentado tanto en la matemática como en la poesía, que el encadenamiento: mundo, puntos, sitio, cuerpo, parte eficaz, órgano es, indudablemente, la forma genérica de aquello sobre lo que se sostiene que pueda haber allí algo como verdades. Lo cual autoriza a la dialéctica materialista a sostener que, más allá de los cuerpos y los lenguajes, está la vida real de algunos sujetos.

La noche que el materialismo democrático, bajo la forma de una promesa violenta, le anuncia a la humanidad histórica, esa noche no es inevitable.

SECCIÓN 2

Lacan

Le ocurre a veces a Lacan, al ver el fisiologismo atrasado de tantos psicólogos, argüir el significante contra el cuerpo, decir que “su presencia [la del sujeto] se constituye más por el significante que por el cuerpo”; o establecer que el cuerpo es lo que resiste al sujeto, de tal suerte que –reminiscencia de Platón–, más que ser portado por su cuerpo, el sujeto está negativamente consagrado a él: “No es a su conciencia a lo que el sujeto está condenado, sino a su cuerpo que se resiste de más de un modo a realizar la división del sujeto”.

Lacan observa también que la verdad científica sólo se obtiene a costa del abandono completo de las informaciones perceptivas y, por lo tanto, de todo lo que ligaría al mundo a los órganos del cuerpo: “La ciencia se inició claramente por el hecho de abandonar la suposición, que en este caso es apropiado llamar natural, de que ella implica que las conexiones del cuerpo con la ‘naturaleza’ lo son”.

Lacan repite que el cuerpo, muy lejos de ser aquello a partir de lo cual se identifica el sujeto, su intimidad, lo que le es propio, o de ser la “mismidad” natural de sí, es sólo el receptáculo para el sello del Otro, el lugar en que el sujeto se constituye como exterioridad a sí mismo. “Ese lugar del Otro no ha de tomarse en otra parte que no sea el cuerpo, [es] cicatrices sobre los cuerpos tegumentarios.” O, fórmula decisiva: “El cuerpo prepara la llegada del Otro por la operación del significante”. De donde resulta que el cuerpo no es nunca un dato de origen: el cuerpo “es segundo, esté muerto o vivo”.

Lacan piensa a menudo el cuerpo como exposición a la estructura del lenguaje o mediación inerte de la eficacia de esa estructura. En cuanto al sujeto, no hay –para el psicoanalista– causalidad que remita a la vida como tal tan absolutamente como para que el cuerpo esté allí comprometido: “Que el sustrato biológico del sujeto esté involu-

crado en el análisis hasta en su fondo no implica en modo alguno que la causalidad que este descubre sea allí reductible a lo biológico". Si se piensa según la relación causal, el cuerpo es aquello a lo cual se impone ese efecto, y no su cifrado viviente: "el efecto de lenguaje se impone al cuerpo". No hay afección del cuerpo que pueda ser solamente corporal. Más radicalmente, lo que hay es "ese cuerpo que digo no es afectado sino por la estructura".

La palabra "afectado" está cuidadosamente elegida. Porque, para Lacan, el afecto es el cuerpo tal que en él opera la estructura. Si se define al hombre (genérico), en los términos de Lacan, como ese animal que habita el lenguaje, el afecto nombra el efecto sobre el cuerpo de esa habitación: "El afecto llega a un cuerpo cuya particularidad sería habitar el lenguaje". Hay un lugar de la palabra, y es "en carne y hueso, es decir, con toda nuestra complejidad carnal y simpatizante, como habitamos ese lugar".

En suma, el cuerpo está subordinado al significante. A tal título es, para el sujeto, exposición al Otro; no hay acción del cuerpo, sino sólo inversión del cuerpo por la estructura, y el signo de esa inversión es el afecto. Aparentemente, estamos lo más lejos posible de la teoría aquí defendida, que hace del cuerpo una composición activa, soporte del aparecer de una forma-sujeto, y cuyos órganos tratan el mundo punto por punto.

En verdad, no tan lejos.

Una parte de la rigidez con la cual Lacan descarta todo poder constituyente del cuerpo, o incluso toda dinámica inmanente, apunta en realidad a la fenomenología, singularmente a Merleau-Ponty y a Sartre, que describen el cuerpo como presencia de la conciencia en el mundo: "La fenomenología de la percepción, por querer resolverse en la presencia-por-el-cuerpo [...], se condena a la vez a desbordar de su campo y a hacerse inaccesible una presencia que le es ajena". Si hay que recordar incesantemente que es sólo por la estructura que el cuerpo mantiene la apariencia sintomal de sus efectos, si hay que volver a decir en toda ocasión que "el saber afecta al cuerpo del ser que no se constituye en ser sino por hablar", es en la medida en que la vulgata fenomenológica, al separar el cuerpo de las letras que a él apuntan, instala la presencia-en-el-mundo del cuerpo como ontología de la experiencia originaria.

La repetición de la primacía del significante sobre los datos fisiológicos es, ante todo, una tesis polémica que no excluye en modo alguno que el cuerpo sea *también* el nombre del sujeto. Solamente,

hay que entender que lo es en los parámetros de la dialéctica materialista, dialéctica que constriñe al cuerpo a avenirse a la excepción ideal de lo Verdadero.

Por otra parte, podemos acordarle a Lacan que el cuerpo es lugar del Otro, puesto que, para nosotros, es sólo el devenir-Otro acontecimental del sitio el que comanda la posibilidad de un cuerpo de verdad.

Observemos, de paso, que Lacan va bastante lejos en esta dirección, desde el momento en que admite que el cuerpo piensa y que es ese pensamiento-cuerpo, precisamente, el que se ha desconocido al separarlo bajo el nombre de alma. Cuando escribe que “el sujeto del inconsciente no toca al alma sino por el cuerpo, por introducir en él el pensamiento”, reconocemos sin ambages una suerte de formulación primitiva de nuestra convicción según la cual el cuerpo, reunido bajo la huella del acontecimiento desvanecido, dispone punto por punto, y orgánicamente, al sujeto-pensamiento de una verdad eterna aún desconocida.

Y tanto más cuanto que la idea de que el cuerpo (se) afecta agujoneado por una huella no es modo alguno ajena al Maestro. No es poca cosa definir el deseo como “efecto de significante sobre el animal al que marca”, si se comprende que esos efectos *sobre* el animal son también los efectos en el mundo *del* animal, cuerpo marcado cuyo destino está entonces del lado de lo Verdadero. Admiraremos también que ese efecto de marcado se describa como “el efecto de cizalla”, imagen fuerte que he interpretado, por cuenta propia, de la manera siguiente: el devenir de un cuerpo subjetivado instala el presente en el perpetuo peligro de que su ineluctable división –su “cizallaje”, no se lo podría decir mejor– devenga la de su negación reactiva, o incluso la de su oscura ocultación. Equilibrio precario del cuerpo tachado que resiste al cuerpo obliterado y al cuerpo desvanecido, cuya consecuencia es que estemos siempre tentados de decir, del cuerpo-sujeto al que incorporamos nuestra animalidad fugitiva, ya sea que sólo él existe (dogmatismo, tentación del sujeto fiel), ya que no existe (escepticismo, tentación del sujeto reactivo). Oscilación que Lacan indexaba a la primacía del acto sexual, esa forma psicoanalítica del proceso latente de lo Verdadero psíquico, cuando escribía que “el momento del acto sexual [...] se articula por la distancia de dos fórmulas. La primera: no hay acto sexual [...]. La segunda: no hay más que el acto sexual”.

Es que somos lacanianos, indefectiblemente, en cuanto al motivo de la subsunción de los cuerpos y de los lenguajes por la excepción

de las verdades –aun cuando Lacan limitaría su alcance en el umbral de su potencia eterna–. Este motivo exige, primero, que se reconozca la absolutidad potencial de una huella, la de un acontecimiento, huella que absorbe la desaparición en una aparición desfasada y máxima. En eso se reconoce el único comienzo que valga, incluyendo el comienzo del cuerpo. Lacan lo dice también. “Lo primario, por su estructura, sólo funciona por un todo o nada de huella”. Luego, es preciso que sea en el régimen del corte, del surgimiento de un nuevo presente, y no en el de una continuidad productiva, que se revele la captura de verdad de un sujeto sobre el mundo: “Sólo por ese juego del corte, el mundo se presta al ser hablante”. Finalmente, hay que persuadirse de que sólo hay efecto de verdad por la incorporación. ¿A qué? A ese cuerpo nuevo que la impresión de la huella electriza. Si, tal como sostenemos al final del libro I, es por su afecto que el animal humano reconoce que participa, cuerpo incorporado, en algún sujeto de verdad, diremos, como Lacan, que “es incorporada como la estructura constituye el afecto”. Si, más profundamente, admitimos que el cuerpo de verdad adviene por incorporación de algunas multiplicidades disponibles, entre las cuales, a veces, “cuerpos” en el sentido ordinario, penetraremos el sentido de la enigmática fórmula, casi presocrática, que se encuentra en *Radiofonía*: “El primer cuerpo constituye al segundo por incorporarse a él”. Por la cual me conecto sin vacilar con la construcción de Lacan, que incorpora el cuerpo natural al cuerpo como estigma del Otro.

Entonces, ¿dónde subsiste un punto en litigio? En el punto mismo del acuerdo, en la interpretación de la ambigüedad de la teoría de los “dos cuerpos” que todo proceso de incorporación supone. Porque, en ese pasaje de su enseñanza, sin ninguna duda, Lacan hace estructura de lo que yo creo secuencia, o devenir contingente. Para él, efectivamente, el marcado del cuerpo resulta –observen el estilo heideggeriano– del hecho de que el animal humano es “un ‘ser’ vivo [que] se distingue de los otros por habitar el lenguaje”. Bajo este axioma, el sujeto se cliva, en efecto, en dos cuerpos: el que “tiene” y que, cuerpo objetivo u objeto viviente, barra el acceso a aquel del que hace uso, ese cuerpo-lugar-del-Otro en el que su palabra lo constituye. Si el hombre tiene un cuerpo, “no tiene ninguno a pesar de que, por el hecho de su hablanteser, dispone de algún otro, sin llegar a hacerlo suyo”. Ese segundo cuerpo es generalmente síntoma para el Otro y no posesión o asiento de un nuevo sujeto. Lo prueba el ejemplo femenino canónico: una mujer “es síntoma de otro cuerpo”.

De todo ello resulta que las operaciones formales de incorporación en el lugar del Otro y de clivaje del sujeto constituyen, bajo el nombre de Inconsciente, la subestructura del animal humano, y no la ocurrencia –por más infrecuente que sea– del proceso-presente de una verdad que trata punto por punto un cuerpo subjetivado. Digamos que la anticipación lacaniana restringe su aparato a las verdades del psicoanálisis, que son de estructura. El acto en que la cura se desenlaza a veces es allí, por cierto, aplicación a lo real, pero en el escepticismo del que hace alarde toda desabsolutización de aquello que es creado por azar.

Cuando Lacan dice que “el objeto del psicoanálisis no es el hombre, sino lo que le falta”, diremos que no ha separado todavía a este famoso psicoanálisis de la filosofía, puesto que entendemos también por “verdades eternas”, en efecto, aquello que le falta al hombre del materialismo democrático y a lo cual no se abre acceso sino incorporándose vivo al Otro cuerpo –del que Lacan también, como acabamos de ver, da testimonio.

Pero cuando agrega “no falta absoluta, sino falta de un objeto”, da el paso de más en dirección de la finitud, el paso que lo desfilosofiza. Para su gran satisfacción, puesto que él ve precisamente en lo absoluto lo que no vacila en llamar “un error inicial de la filosofía”, que se habría aplicado desde siempre, a su entender, a “suturar la hiancia del sujeto” y, por ello mismo, a “acerrojar la verdad”. Nuestra defensa consiste en situar un paso más adelante que él la singularidad del animal humano. Habitar la palabra no basta para fundarla, y la hiancia que resulta del marcado del lenguaje en los cuerpos no es en modo alguno la última palabra. Tales hiancias, situables en el comportamiento en que se devela que el cuerpo es divisible (en “mi” cuerpo y el cuerpo sintomal, o cuerpo-lugar-del-Otro), se observan, sin esfuerzo alguno, entre los animales de cerebro estrecho. Tal es el caso de esa tortuga acuática que, desde que me ve, nada hacia el cristal del acuario, agita frenéticamente sus patas, me mira, no sin que brillen sus reptíleos ojos verde amarillento, hasta que, intimidado o culpable, le doy su ración de camarones secos.

Es sólo en tanto cuerpo transhumano como un sujeto se apodera del cuerpo divisible del animal humano. La hiancia, entonces, está del lado de la creación, no del lado del síntoma, y no creo que el “caso” de Joyce –“Joyce-el-sinthome”, dice Lacan– baste para disipar una en el otro. Observamos, más bien, la distancia entre las leyes trascendentales del aparecer y el presente que un cuerpo subjetivable engendra, presente en el que se inicia una verdad eterna. La distancia, también,

entre el cuerpo-múltiple del animal humano y su incorporación subjetiva.

No obstante, queda la enseñanza capital que Lacan nos lega: que es en vano que, después de la comedia del alma, se nos quiera persuadir –materialismo democrático obliga– de que nuestro cuerpo es el lugar experimentado de lo Uno. Contra esta reducción animal, repitamos la sentencia del Maestro: “[...] la presuposición de que haya en alguna parte un lugar de la unidad está bien construida para suspender nuestro asentimiento”.

SECCIÓN 3

Teoría formal del cuerpo. O: sabemos por qué existe un cuerpo, lo que puede y lo que no puede

El interés de la exposición formal es mostrar con elegancia que el concepto de cuerpo es una síntesis creadora de la lógica del aparecer. La materialidad de un sujeto de verdad –un cuerpo– es lo que polariza los objetos de un mundo según el destino genérico de una verdad. Por lo cual un cuerpo hace aparecer el destino de ser del aparecer mismo. Algo que sólo puede hacerse –todo nos prepara a ello– “tratando” puntos del mundo. El resultado es que las condiciones drásticas de la existencia de un cuerpo subjetivable se esclarecen y la evidencia de lo excepcional de las verdades deviene racional.

1. Primer esbozo formal: definición y existencia de un cuerpo

El punto de partida es evidentemente un mundo \mathbf{m} , con su trascendental T , y un objeto, supongamos (A, \mathbf{Id}) , que prescribe a los elementos de A distribuciones de diferencias y de identidades. El mundo puede ser, por ejemplo, el poema de Valéry *El cementerio marino*, o el estado del álgebra entre Lagrange y Galois. El objeto puede ser, en el primer caso, un lugar figural, el cementerio marino de Sète, tal como se recompone en el poema a partir de sus cuatro elementos (el mar, el sol, los muertos, la conciencia), o, en el segundo caso, la cuestión singular de las ecuaciones “genéricas” que pueden ser resueltas por radicales.

Asumimos, evidentemente, los resultados fundamentales de la Gran Lógica y de la teoría del cambio. En particular, todo objeto posee, a título de elemento, un inexistente propio (un $x \in A$ tal que $\mathbf{E}x = \mu$). Tal es el caso de la conciencia agobiada por el inmutable Mediodía en el poema, o bien el de la interpretación puramente

combinatoria (por Cauchy) del grupo de las permutaciones de las raíces de las ecuaciones en el momento en que Galois va a producir su matema. Suponemos ahora que (A, \mathbf{Id}) es un sitio y, más particularmente, un acontecimiento. Por las definiciones del libro V sabemos, entonces:

— que $\mathbf{Id}(A, A)$, o \mathbf{EA} , fulguración de la exposición de A bajo su propia función de aparecer, tiene el valor máximo. En el tiempo de su aparición / desaparición, el sitio A es tal que $\mathbf{EA} = M$. Por ejemplo, el rol súbitamente manifiesto —al mismo tiempo que la cuestión que porta, resuelta por entero, pierde todo interés— de la resolución por radicales de las ecuaciones en las memorias de Galois, o el del lugar figural del poema, de súbito llevado de la ontología mortífera de lo Uno hacia la afirmación multiforme de los “delirios” de lo real;

— que, entre las consecuencias de la maximalidad evanescente del sitio, está el pasaje del valor trascendental de aparición del inexistente de μ hacia M , o sea, la integral existencia en el objeto de lo que era su inapareciente propio. Como la conciencia del poeta, “¡Amarga, sombría y sonora cisterna/ Que en alma suena a hueco siempre futuro!”, deviene, bajo el efecto del mar liberado, espuma que brota, una carrera a la vida.

Convengamos en llamar ε al inexistente propio de los objetos-sitios. La imposición del acontecimiento se manifiesta por el esquema de maximización:

$$[\mathbf{E}\varepsilon = \mu] \rightarrow [\mathbf{E}\varepsilon = M]$$

Ahora, vamos a dejar los ejemplos y proceder de manera puramente formal. Consideremos un elemento cualquiera, supongamos x , del objeto-sitio (A, \mathbf{Id}) . En el aparecer, este elemento tiene cierto grado de identidad con ε , el inexistente propio de (A, \mathbf{Id}) . Antes que (A, \mathbf{Id}) advenga como sitio, por ende, “antes” del acontecimiento, tenemos $\mathbf{E}\varepsilon = \mu$, y, consecuentemente, $\mathbf{Id}(x, \varepsilon) = \mu$, visto que (P.2) $\mathbf{Id}(x, \varepsilon) \leq (\mathbf{E}\varepsilon)$ y, por lo tanto, $\mathbf{Id}(x, \varepsilon) \leq \mu$, o sea, $\mathbf{Id}(x, \varepsilon) = \mu$.

¿Qué sucede cuando, bajo el efecto del sitio, $\mathbf{E}\varepsilon = M$?

Sabemos que $\mathbf{Id}(x, \varepsilon) \leq \mathbf{E}x \cap \mathbf{E}\varepsilon$, lo cual quiere decir que, si $\mathbf{E}\varepsilon = M$, $\mathbf{Id}(x, \varepsilon) \leq \mathbf{E}x$.

Vemos, entonces, que el grado de identidad de un elemento del sitio con el antiguo inexistente, en adelante evaluado en el aparecer de manera máxima, es, a lo sumo, igual al grado de existencia de ese elemento.

Diremos entonces que un x se incorpora al presente acontecimienta-
*tal si y sólo si $\mathbf{Id}(x, \varepsilon) = \mathbf{Ex}$. Lo cual significa que $\mathbf{Id}(x, \varepsilon)$ es tan
 grande como es posible. O que x es tan idéntico como es posible a las
 consecuencias del acontecimiento.*

La teoría de la relación de orden ontológica \triangleleft , tal como la encontra-
 mos en el libro III, nos señala que $\mathbf{Ex} = \mathbf{Id}(x, \varepsilon)$ no es otra cosa que la
 aserción que se refiere directamente a los elementos de A: $x \triangleleft \varepsilon$. Pode-
 mos decir entonces que, si x se incorpora al presente acontecimienta-
 l, está ontológicamente vinculado, según el orden, al inexistente llegado a
 la existencia. Inversamente, si un elemento x es tal que $x \triangleleft \varepsilon$, se incorpo-
 ra al presente acontecimienta-
 l (puesto que tenemos $\mathbf{Ex} = \mathbf{Id}(x, \varepsilon)$). Dicho
 en otros términos, la relación $x \triangleleft \varepsilon$ caracteriza la incorporación al pre-
 sente acontecimienta-
 l. Podría servir de definición para esta incorpora-
 ción. Es solamente menos legible que aquella (en su fondo, idéntica) que
 explicita el rol de la intensidad existencial en esta cuestión.

Una observación fundamental es, pues, la siguiente: todos los ele-
 mentos que se incorporan al presente acontecimienta-
 l son compatibles
 entre ellos. La compatibilidad –recordemos– es una relación en el ser,
 entre elementos del múltiple A, relación establecida por la mediación
 de los átomos reales que son determinados en el aparecer por los ele-
 mentos (en el sentido ontológico) de A.

Para establecerla, nos servimos primero de la proposición
 P.3: una expresión algebraica de la compatibilidad entre a y b es
 $\mathbf{Ea} \cap \mathbf{Eb} \leq \mathbf{Id}(a, b)$. Sean, entonces, dos elementos de un sitio, x e y ,
 que se incorporan al presente acontecimienta-
 l. Por la definición de la
 incorporación, tenemos:

$$\mathbf{Id}(x, \varepsilon) = \mathbf{Ex} \text{ e } \mathbf{Id}(y, \varepsilon) = \mathbf{Ey}$$

Pero (axiomas 1 y 2 de las funciones de aparecer, II,2.3):

$$\mathbf{Id}(x, \varepsilon) \cap \mathbf{Id}(y, \varepsilon) \leq \mathbf{Id}(x, y)$$

Entonces:

$$\mathbf{Ex} \cap \mathbf{Ey} \leq \mathbf{Id}(x, y)$$

Lo cual demuestra que x e y son compatibles.

Se puede proceder más rápidamente, utilizando la definición sinté-
 tica de la incorporación, o sea $x \triangleleft \varepsilon$, y pasando por la proposición P.5:

si, en el caso de la relación de orden “real”, dos elementos son dominados, uno y otro, por un mismo tercero, son compatibles. Ahora bien, si x e y son incorporados al presente acontecimental, es porque se tiene $x < \varepsilon$ e $y < \varepsilon$. Se sigue de ello que $x \ddot{\neq} y$.

Se plantea entonces la definición fundamental de un cuerpo: *un cuerpo C_ε , relativo al inexistente propio ε de un sitio (A, \mathbf{Id}) , es el conjunto de los elementos de A que se incorporan al presente acontecimental.*

Podemos, a partir de esta definición, establecer el principio de *coherencia de los cuerpos*. Acabamos de ver que los elementos de un cuerpo son compatibles dos a dos. Resulta de ello, por la importantísima proposición P.7, que un cuerpo admite una síntesis real, es decir, una envoltura para la relación de orden $<$, que opera, no sobre los fenómenos, sino sobre la composición múltiple que los sostiene en el ser. Llamaremos S_c (por “síntesis corporal”) al elemento que constituye una envoltura para un cuerpo C_ε . El elemento S_c dota al cuerpo C_ε , evidentemente, de una coherencia particular. Es la garantía de cierta unidad en el ser, más allá del surgimiento en el aparecer (en el mundo). Recordemos que, por definición, S_c es el elemento que prescribe el átomo (real) $a(x)$ así definido:

$$a(x) = \sum \{ \mathbf{Id}(c, x) / c \in C_\varepsilon \}$$

Dicho en otros términos, S_c envuelve los grados de identidad de todos los elementos de un cuerpo con todos los elementos del sitio. Opera, de tal modo, la síntesis corporal de lo que adviene a las diferencias en el sitio. Esas diferencias son “filtradas” por los elementos de los cuerpos, elementos que tienen una relación eminente con las consecuencias del acontecimiento. En efecto, un elemento del cuerpo, máximamente idéntico al efecto supremo del acontecimiento (producir la existencia de un inexistente), es, de alguna manera, uno de los guardianes de la potencia acontecimental.

En realidad, la síntesis corporal S_c , garantía de la unidad de un cuerpo postacontecimental, no es otra cosa que el inexistente ε llevado postacontecimentalmente a la existencia máxima por el sitio.

Sabemos que, en el mundo postacontecimental, $\mathbf{E}\varepsilon = \mathbf{M}$ (cf., más arriba, la fórmula de la consecuencia para ε). Pero, por otra parte, el mismo ε se incorpora al presente acontecimental, puesto que $\mathbf{Id}(\varepsilon, \varepsilon) = \mathbf{E}\varepsilon$, directamente por la definición de \mathbf{E} . Por consiguiente, ε es elemento del cuerpo C_ε , cuerpo que reúne todos los elementos

del objeto-sitio que, después de la conmoción acontecimental, se incorporan al presente. Tenemos $\varepsilon \in C_\varepsilon$.

Hemos visto que, para todo $x \in C_\varepsilon$, se tiene $x < \varepsilon$. Lo cual quiere decir, sencillamente, que el superexistente ε , interno al cuerpo y más grande que todos los otros elementos del cuerpo, es la envoltura (interna) de ese cuerpo: domina de manera inmanente todos sus elementos. De hecho, como hemos visto anteriormente, $x < \varepsilon$ caracteriza a los elementos x del cuerpo. Se puede definir el cuerpo, entonces, por su envoltura: todo lo que es dominado por ε , eso es el cuerpo.

Podemos, también, hacer la observación siguiente: salvo la huella ε , ningún elemento del cuerpo tiene un valor trascendental de existencia igual al máximo.

Sea, en efecto, un elemento x del cuerpo, y supongamos que $\mathbf{E}x = M$. Sabemos que se tiene $x < \varepsilon$. Lo cual quiere decir que $\mathbf{I}d(x, \varepsilon) = \mathbf{E}x$, o sea que $\mathbf{I}d(x, \varepsilon) = M$. Pero sabemos también que $\mathbf{E}\varepsilon = M$. Resulta entonces, finalmente, $\mathbf{I}d(x, \varepsilon) = \mathbf{E}\varepsilon$, que equivale a $\varepsilon < x$. Confrontando este resultado con el precedente $x < \varepsilon$, esta relación, por antisimetría, nos autoriza a concluir que $x = \varepsilon$.

Tal es la existencia formal del enunciado descriptivo: “Salvo el inexistente devenido superexistente, los elementos de un cuerpo postacontecimental no existen máximamente en el sitio. Tienen que devenir”.

Como en la peroración del poema de Valéry: “Hay que intentar vivir...”, por el hecho de que, fuera de la convicción absoluta de la conciencia que lo dice —y que, un instante antes, era nula—, la vida no le está asegurada todavía a ningún componente del cuerpo que el poema engendra. “¡A revivir corramos en las ondas!”, sí, pero es un imperativo, no una donación.

Del mismo modo que en la declaración de Galois:

Llegará el momento en que las transformaciones algebraicas previstas por las especulaciones de los analistas ya no encontrarán el tiempo ni el lugar para reproducirse; hasta tal punto que habrá que contentarse con haberlas previsto.

Esa “previsión”, arte estructural del álgebra nueva, indica que los componentes del nuevo cuerpo teórico matemático están aún por devenir.

Finalmente, en lo que concierne a la aparición de un cuerpo, tenemos las ocho fórmulas siguientes (A es el conjunto subyacente al sitio, ε su inexistente), todas postacontecimentales:

- 1) $(E\varepsilon) = M$ (consecuencia acontecimental)
- 2) “x incorporado al presente acontecimental” $\leftrightarrow Ex = Id(x, \varepsilon)$
- 3) “x incorporado al presente acontecimental” $\leftrightarrow x \triangleleft \varepsilon$
- 4) $C_\varepsilon = \{x / x \in A \text{ y } x \text{ está incorporado al presente acontecimental}\}$
- 5) $C_\varepsilon = \{x / x \in A \text{ y } x \triangleleft \varepsilon\}$ (por 3 y 4)
- 6) $\varepsilon \in C_\varepsilon$
- 7) ε es síntesis real o envoltura, para \triangleleft , de C_ε
- 8) De “x es elemento del cuerpo y x difiere de la huella ε ” se infiere que el grado de existencia de x es estrictamente inferior al máximum M.

2. Segundo esbozo formal: tratamiento corporal de los puntos

De lo que se trata es de formalizar lo que quiere decir, para un cuerpo, *tratar un punto*. Lo cual equivale a formalizar, en suma, la eficacia de una “decisión” para un sujeto determinado.

Partamos de los formalismos del libro VI.

Siendo un punto un filtrado de lo múltiple por el Dos, está representado por una función φ que proyecta al trascendental de un mundo sobre el trascendental clásico mínimo, la pareja booleana $\{0,1\}$.

Se plantea entonces que *un elemento x de un cuerpo C_ε afirma un punto φ si $\varphi(Ex) = 1$* .

Observemos que ε , síntesis real del cuerpo C_ε , afirma todo punto. En efecto, $(E\varepsilon) = M$, y dado que todo punto conserva la maximalidad, para todo punto φ se tiene $\varphi(M) = 1$, por lo tanto $\varphi(E\varepsilon) = 1$, o sea que ε afirma φ .

Esta eficacia universal de ε no indica realmente la existencia de una parte eficaz coherente del cuerpo para un punto determinado φ . Es, de algún modo, una eficacia indiferente. En efecto, ε , huella del acontecimiento, es una condición *general* de la existencia de los cuerpos. A ese título, no tiene conexión singular con un punto determina-

do del mundo. Para formalizar tal conexión, se debe considerar lo que les ocurre a los elementos del cuerpo diferentes de ε cuando comparecen ante el punto. Lo que lleva a separar y reunir a aquellos elementos del cuerpo que afirman el punto. La definición de una parte eficaz del cuerpo (para un punto dado) se sigue naturalmente: *una parte eficaz de un cuerpo C_ε para un punto φ es el subconjunto de los elementos de C_ε diferentes de ε , que afirman φ .*

$$C_{\varepsilon\varphi} = \{x / x \in C_\varepsilon \text{ y } x \neq \varepsilon \text{ y } \varphi(x) = 1\}$$

Para un φ determinado, nada garantiza que $C_{\varepsilon\varphi}$ “exista”. Puede ser vacío, si en C_ε sólo ε afirma φ . Si $C_{\varepsilon\varphi}$ no es vacío, como está compuesto por elementos compatibles dos a dos (como lo son todos los elementos de un cuerpo), admite una síntesis real (una envoltura para la relación \prec). Se anotará ε_φ al elemento que sintetiza así $C_{\varepsilon\varphi}$.

Observemos que ε_φ puede no ser otro que ε . Nada prohíbe, en efecto, que la envoltura del subconjunto $C_{\varepsilon\varphi}$ sea exterior a ese subconjunto. Está claro que ε es siempre candidato a envolver a un subconjunto de elementos x de C , puesto que sabemos que, para todo x , se tiene, en todo caso, $x \prec \varepsilon$.

Ese caso (ε es envoltura de la parte eficaz $C_{\varepsilon\varphi}$) nos reconduce fuera de la inmanencia a un grado anónimo de la eficacia. Si, en efecto, la envoltura de la parte eficaz es ε , es porque esa parte eficaz no tiene en sí misma, en la singularidad de su conexión con el punto, con qué realizar su propia síntesis. Diremos entonces, si ε es la envoltura de una parte eficaz de un cuerpo, en lo relativo a un punto φ , que esa parte es dispersa o inorgánica.

Llamaremos, en cambio, órgano del cuerpo C_ε para el punto φ a la envoltura ε_φ de la parte eficaz $C_{\varepsilon\varphi}$, en la medida en que es distinta de ε . Y sólo si dispone de un órgano para φ diremos que un cuerpo C_ε trata el punto φ .

Podemos hacer aquí una observación formal que va más bien en el sentido de Deleuze (o de Bergson): si existe un órgano ε_φ , entonces ese órgano es interior a la parte eficaz correspondiente $C_{\varepsilon\varphi}$. Digamos que todo órgano es inmanente a su región de eficacia en el cuerpo.

Eso no es evidente. La envoltura de $C_{\varepsilon\varphi}$ podría perfectamente ser exterior a $C_{\varepsilon\varphi}$. Tal es el caso, como hemos visto, cuando esa envoltura no es otra que ε . Y lo que es más, sería incluso posible que la envoltura ε_φ no estuviera ni siquiera en el cuerpo C_ε . Efectivamente, la proposición P.7 nos garantiza la existencia, en el conjunto A subyacente

al sitio (A, \mathbf{Id}), de una envoltura ontológica de toda parte cuyos elementos son compatibles dos a dos. Pero no que esa envoltura esté en tal o cual subconjunto. Nada exige que ε_φ esté en el cuerpo C_ε . Sólo se considera que es un elemento de A .

Sin embargo, vamos a demostrar que ε_φ , si es distinto de ε , es indudablemente elemento de C_ε .

Dado que ε_φ es envoltura de $C_{\varepsilon\varphi}$, es el elemento más pequeño de A que domina, por la relación \triangleleft , a todos los elementos de $C_{\varepsilon\varphi}$. Es, en particular, más pequeño que ε , que también domina a todos los elementos de $C_{\varepsilon\varphi}$, puesto que domina a todos los de C_ε , del que $C_{\varepsilon\varphi}$ es una parte. Tenemos entonces $\varepsilon_\varphi \triangleleft \varepsilon$, lo cual es una propiedad *característica* de la pertenencia al cuerpo, como hemos visto precedentemente en el primer esbozo formal. Por lo tanto, $\varepsilon_\varphi \in C_\varepsilon$.

Vamos a mostrar ahora que, si ε_φ no es ε , entonces, necesariamente, es no sólo interior al cuerpo C_ε , sino también interior a la parte eficaz $C_{\varepsilon\varphi}$.

Supongamos, en efecto, que no lo sea. Eso quiere decir que no afirma el punto φ , puesto que $C_{\varepsilon\varphi}$ es el subconjunto de los elementos del cuerpo que afirman ese punto. Pero es imposible. Porque, para todo elemento x de $C_{\varepsilon\varphi}$, se tiene $\mathbf{E}x \leq \mathbf{E}\varepsilon_\varphi$, como hemos visto en la demostración de P.7. Ahora bien, todo punto φ conserva el orden trascendental, y por lo tanto se tiene $\varphi(\mathbf{E}x) \leq \varphi(\mathbf{E}\varepsilon_\varphi)$, lo cual, dado que $\varphi(\mathbf{E}x) = 1$ (x es interno a la parte eficaz), implica que $\varphi(\mathbf{E}\varepsilon_\varphi) = 1$.

Así, ε_φ afirma el punto, y debemos excluir que el órgano ε_φ sea exterior a la parte eficaz $C_{\varepsilon\varphi}$.

Como vemos, hay, dados un punto φ y un cuerpo C_ε , tres posibilidades:

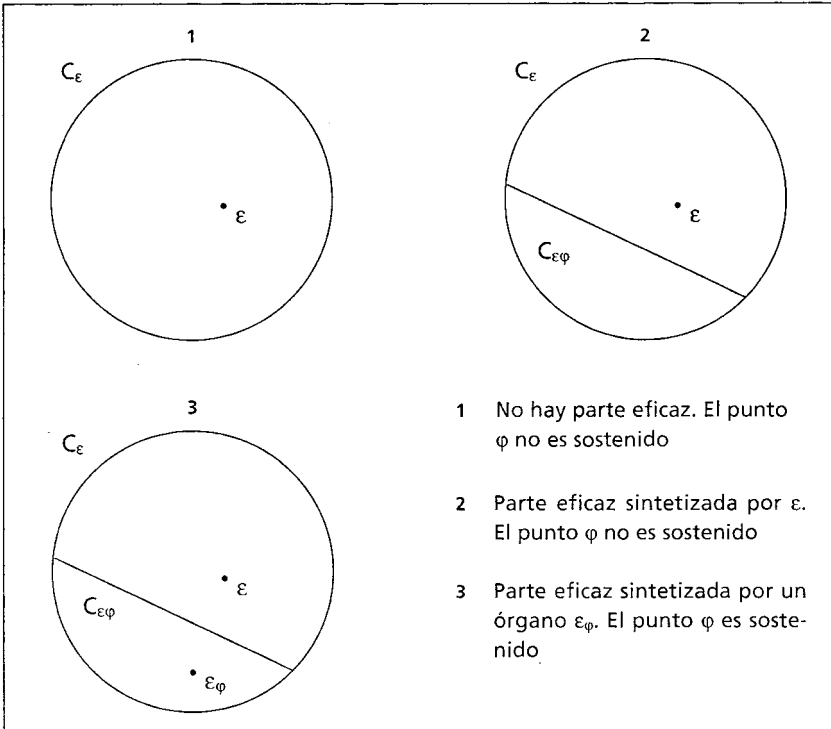
1) Sólo ε afirma el punto. La parte eficaz $C_{\varepsilon\varphi}$ es vacía; el punto φ no es tratado por el cuerpo.

2) La parte $C_{\varepsilon\varphi}$ no es vacía, pero su síntesis, que existe necesariamente (los elementos de $C_{\varepsilon\varphi}$ son compatibles dos a dos), es exterior, lo cual quiere decir que no es otra que ε . No hay órgano; el punto φ no es tratado por el cuerpo.

3) Existe un órgano $\varepsilon_\varphi \neq \varepsilon$: el punto φ es tratado por el cuerpo. Entonces, el órgano es inmanente a la parte eficaz del cuerpo, lo cual quiere decir que él también afirma el punto, sin tener por eso, como ε , el grado de existencia máximo.

Lo cual da, para un punto dado, los esquemas corporales presentados en la página siguiente.

Dicho esto, ¿qué chances hay, bajo la suposición de un aconteci-



miento, de que surja un cuerpo capaz de tratar un punto? Hemos visto que esta cuestión es de la mayor importancia, ya que de nada sirve que un cuerpo exista, apto para portar el formalismo subjetivo, si no es capaz de tratar ningún punto. Tendremos, en ese caso, formas subjetivas inertes, o sin consecuencia. Para que no sea así y para que algún punto sea tratado, es preciso, en el orden decreciente de generalidad, que se satisfagan las condiciones siguientes:

1) El trascendental del mundo es tal que existen puntos ϕ . Como hemos visto en el libro VI, hay mundos sin puntos (en el caso, por ejemplo, en que el trascendental es un álgebra de Boole desprovista de todo aislado): mundos *átonos*.

2) Debe haber un acontecimiento (o sea, un sitio evaluado máximamente y que tiene por consecuencia la llegada a la existencia máxima de un inexistente ϵ). Hay mundos en los que no se produce ningún acontecimiento, solamente hechos, o hasta simples modificaciones: mundos *estables*.

3) Deben existir bastantes elementos del sitio incorporados al presente acontecimiental (o sea x tales que $\text{Id}(x, \epsilon) = \text{Ex}$) para que

se constituya –además del mismo ε – un cuerpo coherente C_ε . Hay mundos en los que sólo ε porta la incorporación al presente, lo cual acarrea el languidecimiento casi instantáneo de las consecuencias del acontecimiento. Esos mundos son mundos sin cuerpos: mundos *inconsecuentes*.

4) Dado un punto ε , deben existir elementos x diferentes de ε que decidan φ (o sea: $\varphi(\mathbf{E}x) = 1$). Lo cual quiere decir que la parte eficaz $C_{\varepsilon\varphi}$ del cuerpo C_ε no es vacía. Hay mundos en que es vacía, y en ese caso la eficacia es anónima, o sin singularidad: mundos *inactivos*.

5) La envoltura de la parte eficaz $C_{\varepsilon\varphi}$ debe ser diferente de ε . Lo cual quiere decir que hay en el cuerpo C_ε un órgano para el punto φ , y que entonces ese cuerpo trata ese punto. Hay evidentemente, para un punto φ dado, o sea para un lugar de decisión, mundos en los cuales el punto no es tratado: mundos *inorgánicos*.

Este sistema de las cinco condiciones es muy restrictivo. Impone que el mundo no sea ni átono, ni estable, ni inconsecuente, ni inactivo, ni inorgánico. Se esclarece así que la creación de una verdad –que exige el tratamiento de al menos un punto– sea más bien infrecuente.

Observemos, no obstante, lo siguiente: todos diferentes de ε (al que hemos excluido expresamente de toda parte eficaz $C_{\varepsilon\varphi}$), los x que componen $C_{\varepsilon\varphi}$ no podrían tener el grado de existencia máximo. Su envoltura no está entonces *forzada* a valer el máximo M , lo cual impondría que fuera igual a ε . La posibilidad de que exista un órgano para el punto φ es, por ende, real. Por más infrecuente que pueda ser, el tratamiento efectivo de un punto por un cuerpo –la organicidad del cuerpo en cuanto a ese punto– no está en modo alguno determinado a no ser. Las verdades son entonces, en cuanto al cuerpo que porta su forma subjetiva, siempre posibles.

ESCOLIO

Una variante política de la física del sujeto-de-verdad

Una vez concluido el análisis de la constitución de un cuerpo-sujeto y producido el sistema de las condiciones de su existencia, podemos retomar todo, de manera sintética, partiendo directamente del examen del mundo visto bajo el ángulo de los puntos a tratar, y por ende de la posibilidad de un cuerpo –estando verificada la huella acontecimental–. Nos esforzamos entonces por responder, con respecto a un mundo determinado, a la pregunta: “¿Por qué puede existir un cuerpo en ese mundo?”. Exactamente como Mao, el 5 de octubre de 1928, preguntaba en un informe famoso: “¿Por qué puede existir el poder rojo en China?”. Desplegamos la cuestión de la composición del cuerpo, de sus partes eficaces y –finalmente– de sus órganos a través de la cuestión programática de su existencia.

Lo haremos en siete tiempos.

1. Dada la evidencia de un cuerpo-sujeto en un mundo, se puede remontar a sus condiciones de existencia. Llamemos a este proceder la inducción subjetiva.

¿Qué es lo que Mao denomina “poder rojo”? Es la existencia prolongada, en ciertas zonas rurales, de una fuerza armada revolucionaria encuadrada por un pequeño número de militantes comunistas. Se trata, claramente, del cuerpo por el cual el proceso revolucionario comienza a producir la verdad de la China contemporánea.

El proceder de Mao es inductivo. Parte de una constatación paradójica: hay pequeñas zonas liberadas en China. Ahora bien, dirá:

La existencia prolongada, en un país, de una o varias pequeñas regiones en las que triunfa el poder rojo, en medio del cercamiento del

poder blanco, constituye un hecho absolutamente nuevo en la historia del mundo.

Hay que esclarecer esta paradoja remontándose a sus condiciones históricas, al mundo “China”, a los sitios que en él aparecen. Tal es la naturaleza de la pregunta “¿Por qué?” aplicada a la existencia de un cuerpo.

2. La inducción subjetiva determina ante todo las características trascendentales del mundo como favorables o desfavorables para la aparición de un cuerpo nuevo.

Mao califica al mundo “China de los años veinte” en términos de singularidad trascendental. China no es ni un país imperialista estable, donde la existencia prolongada de un poder revolucionario local es evidentemente imposible, ni un país colonizado, sometido a la dictadura directa de los predadores instalados, sostenidos por una administración militar. China, dice Mao, está bajo la “dominación indirecta” del imperialismo, y por lo tanto se encuentra disputada, dividida, desmembrada en zonas de influencia de los imperialismos aliados a diversos “déspotas locales”. Digamos que el trascendental del mundo China-de-los-años-veinte propone una topología dispar de las intensidades imperiales y nacionales, una marquetaría casi infinita de territorios atravesados por fuerzas opuestas entre ellas. De allí la existencia, entonces, de zonas intermedias no controladas, de refugios para disidentes, como lo serán, para Mao y sus tropas en 1927-29, la región de las montañas de Ching kang.

Esta localización del aparecer político en la China de los años veinte es reforzada por el carácter descentralizado y anárquico de la producción agrícola. Hay, dice Mao, una “economía agrícola local, y no una economía capitalista única para todo el país”. Esta debilidad del mercado es una gran ventaja para los maquis, ya que permite que, en distritos política y militarmente mal controlados, se encuentre además, si se incorpora a los paisanos locales, con qué subsistir.

Un trascendental que localiza fuertemente las intensidades de manera discontinua; un mundo librado a una suerte de anarquía del aparecer político: he aquí lo que aumenta –bajo la condición de que un acontecimiento imponga su huella– las “chances” de constitución dialéctica de un cuerpo-sujeto.

3. La inducción subjetiva identifica la huella del acontecimiento y piensa el espacio –o lugar– del nuevo presente.

El sitio que Mao localiza en el trascendental según el cual China aparece históricamente en los años veinte es tributario, por supuesto, del gran acontecimiento de 1911: el desmoronamiento del poder imperial centralizado y el advenimiento de la República. Pero no se identifica con esa ruptura. Desde 1912, efectivamente, bajo el nombre de “República”, tenemos, en lo esencial, una larga secuencia de anarquía militar en la que, escribe Mao:

Las diferentes camarillas de viejos y nuevos señores de la guerra, sostenidas tanto por los imperialistas como por los burgueses compradores, los déspotas locales y malvados tagarotes están continuamente en guerra entre ellos.

Esa anarquía sobredetermina los factores positivos del mundo histórico ambiente: en tal descomposición de las autoridades reaccionarias, el camino de un ejército revolucionario está mejor trazado. Además, al estimular a todos aquellos que quieren reunificar China y protegerla del bandidaje posfeudal, está en el segundo plano de lo que Mao llama la “revolución democrática burguesa” de 1926-27, que es el verdadero referente acontecimiental para el cuerpo en vías de constitución cuyo nombre histórico será “Ejército Rojo”. El ciclo revolucionario que compone el sitio desde donde se plantea la cuestión de un cuerpo-sujeto nuevo (el “poder rojo”) se extiende desde 1924 hasta 1927. Incluye, también, tanto la insurrección de Cantón como los levantamientos campesinos en Junán. La huella de ese sitio es, sin duda alguna, el enunciado: “El pueblo chino puede y debe unificar y revolucionar enteramente su país”, enunciado que incluye que su suerte no podría someterse ni a las potencias extranjeras –incluyendo, desde luego, al invasor japonés– ni a las camarillas militares, ni a los politicastro corruptos ni, finalmente, a la dirección oficial del movimiento nacional, encarnada por Chiang Kai-shek.

Pero, ¿qué elementos del mundo tienen con esa huella una identidad máxima y son virtualmente incorporables al cuerpo nuevo? La respuesta de Mao no deja lugar a dudas: masivamente, son los campesinos pobres, cierto número de obreros de las provincias del Centro y del Sur, y algunos intelectuales adheridos al comunismo. Ellos probaron su identidad máxima con el trazado político nuevo con “potentes levantamientos”, con la creación “de una red extendida de orga-

nizaciones sindicales y de uniones campesinas”, de tal suerte que, en diversos distritos de esas provincias, “existió el poder político de los campesinos”. Si ϵ es el enunciado político concerniente a la liberación del pueblo chino, se puede decir, en esos distritos, que $\text{Id}(x, \epsilon) = \mathbf{E}(x)$, para el número de “x” campesinos, obreros o intelectuales.

Tenemos aquí una nueva localización, en el mundo particularmente no clásico de la China del siglo XX, de lo que va a darle una chance a un cuerpo político inédito. Mao observa que “no es en las regiones de China que escaparon a la influencia de la revolución democrática [de 1926-27] [...] donde el poder rojo aparece y puede mantenerse”. Allí el valor $\text{Id}(x, \epsilon)$ es, en general, demasiado bajo para la incorporación a un “poder rojo”. Por eso, desde octubre de 1927, Mao va a instalar a su embrión de ejército y a los cuadros comunistas que lo siguen en las montañas Ching kang, como balance inmediato de muchos episodios insurreccionales de la región (insurrección de Nanchang en agosto de 1927, insurrección de la Cosecha de Otoño...).

Por filtrados sucesivos, la inducción subjetiva permite pensar el lugar donde se constituye el nuevo presente, lo que podría denominarse el espacio del nuevo tiempo.

4. La inducción subjetiva considera la heterogeneidad inmanente del cuerpo.

Lo que Mao conduce en las montañas es una colección de restos, ya que todas las insurrecciones del año 1927, de Cantón a Nanchang, fracasaron frente a la sangrienta determinación de los generales blancos, incluso frente a Chiang Kai-shek. La enumeración que hace de los ingredientes de lo que es, a pesar de todo, el embrión del futuro Ejército Rojo, que tomará el poder en Pekín veintidós años más tarde, es asaz pintoresca:

“1) los viejos destacamentos de Ye Ting y de Je Lung, procedentes de Chauchou y de Shantou; 2) el antiguo regimiento de la Guardia del Gobierno nacional de Wuchang; 3) campesinos de los distritos de Pingchiang y de Liuyang; 4) campesinos de Junán del Sur y obreros de Shuikoushan; 5) soldados prisioneros que habían pertenecido a seis unidades diferentes; 6) campesinos provenientes de los diferentes distritos de la región fronteriza.

Al ver esta corte de los milagros, Mao se inquieta, y lo comprendemos. Sabe bien que se encuentran allí obreros y campesinos, pero

también desclasados, antiguos ladrones, gente turbia, todo lo que la tradición marxista llama “elementos del lumpemproletariado”. Le suplica al Comité del Partido que “le envíe obreros de las minas de carbón de Anyuan”.

No obstante, sabe también que, en última instancia, esos elementos dispares pueden incorporarse al Ejército Rojo en la medida en que sean compatibles. Y lo que asegura que lo son es el valor máximo de su relación con la huella acontecimental, o sea, los enunciados surgidos de todas las insurrecciones revolucionarias localizadas en la China de los años 1924-27.

5. La inducción subjetiva conoce los recursos de la compatibilidad de los elementos del cuerpo y, por lo tanto, de su cohesión práctica.

¿Cómo conocer el grado que evalúa la relación de un elemento con la huella acontecimental? ¿Y cómo, en consecuencia, evaluar la consistencia que se le supone al cuerpo? Mao responde: por la discusión permanente, las reuniones, “la instrucción política”. Lo que es decisivo es que “[los soldados, sea cual fuere su proveniencia,] sepan que luchan por ellos mismos, por la clase obrera y el campesinado”.

Pero, más sutilmente, la cohesión del cuerpo “Ejército Rojo”, de la cual depende que el nuevo presente sea subjetivado hasta su eternidad inmanente –una novísima idea de la política y de la revolución–, reposa en la capacidad de aquellos que componen ese cuerpo para exponer su singularidad a otros, y, por lo tanto, para trabajar por nuevas incorporaciones. La figura que surge aquí es la del soldado-militante, adecuado a la tesis de Mao según la cual el Ejército Rojo –y no sólo el Partido Comunista– tiene “a su cargo las tareas políticas de la revolución”.

Por eso, la organización no militar de los soldados, llamada “comité”, tiene una doble función: representar los intereses de quienes aceptaron, bajo el signo de una Idea del país, incorporarse al nuevo cuerpo, pero también esclarecer a todos aquellos que encuentran acerca del sujeto político del que ese cuerpo es el cuerpo:

Cada compañía, batallón o regimiento tiene su comité de soldados que representa los intereses de nuestros hombres de tropa y lleva a cabo el trabajo político y el trabajo entre las masas populares.

Así, toda compatibilidad de los elementos de un cuerpo está sometida a la prueba de una evaluación interna (¿cuáles son los vínculos de un elemento con los otros elementos del cuerpo?) y de una evaluación externa (¿cuál es la acción de un elemento incorporado en el mundo en el que surge el cuerpo?). La unidad de esas dos evaluaciones es la dinámica dialéctica de la cohesión de los cuerpos, que merece el nombre de “dialéctica del sujeto”.

6. La inducción subjetiva considera los puntos que el cuerpo-sujeto debe tratar.

Que las intensidades trascendentales políticas se distribuyan de tal o cual manera —en la China de los años veinte, según una topología dispersiva— concierne a la posibilidad local de un cuerpo. Que, en tal o cual lugar, tales o cuales puntos sean lo que un cuerpo constituido debe tratar concierne a lo real de ese cuerpo: el devenir subjetivo de una verdad eterna y, por ende, el aparecer de esa verdad en un mundo.

Mao, en 1927, localiza el cuerpo “Ejército Rojo” en ciertas regiones de China, especialmente en la región limítrofe entre Junán y Chiangsí, y, en el interior de ese pequeño espacio, propone una clasificación de los puntos. Están, en efecto, el “problema militar”, el “problema agrario”, la “cuestión del poder político”, la “cuestión de la organización del Partido”, la “caracterización de la revolución” y la “cuestión de la localización de la base revolucionaria”. No se tardó nada en percibir que esos seis encabezamientos de capítulos recubren seis puntos, y todos fueron objeto de ásperas discusiones. “Puntos” en el sentido estricto, o sea, aquello a propósito de lo cual hay dos orientaciones tales que elegir una de ellas compromete la totalidad del mundo en el que procede el cuerpo-sujeto “Ejército Rojo”.

Por ejemplo, la “cuestión de la organización del Partido” hace pasar toda la situación local —el mundo “montañas de Chinkang”— en el desfile de la oposición entre, por un lado, la hipótesis de un sólido mantenimiento del poder rojo, enraizado en la población y practicando la defensa estratégica, y, por el otro, la alternancia, cuando el enemigo ataca, entre proposiciones del tipo “lucha a muerte” y proposiciones (subjetivamente idénticas, observa Mao) del tipo “darse a la fuga”.

La “caracterización de la revolución” nombra el clásico debate de los años veinte a propósito de la revolución china: ¿revolución proletaria, como en Rusia, o revolución democrática burguesa?

La “localización de la base revolucionaria” toca a la topología tras-

cidental de todo el proceso subjetivo. Los principales órganos del poder rojo, y singularmente su ejército, ¿deben mantenerse en el centro de la región montañosa o ir hacia el sur, donde el relieve es más favorable? Tal es el punto en torno al cual va a articularse la primera rebelión abierta de Mao contra el Partido. El Comité del Partido por la provincia de Junán se decide por la segunda hipótesis. Convencido de que los datos subjetivos –el apoyo de los campesinos– prevalecen sobre las facilidades objetivas –la naturaleza del terreno–, sometidos al dilema “transgredir las instrucciones o ir ciertamente a la derrota”, Mao elige la desobediencia.

Desarrollemos más en detalle la estructura de los tres primeros puntos.

Bajo el vocablo “cuestión militar”, hay que entender el punto siguiente: en los períodos de estabilización temporaria del campo adverso –de tregua en las guerras civiles entre generales–, ¿hay que perseverar en una línea de división de las fuerzas rojas y de “avance aventurado”? ¿O hay que mantenerse resueltamente en la defensiva estratégica? Influidos por el insurreccionalismo de los enviados estalinistas de la Internacional, algunos puján por la ofensiva a toda costa. Mao, a lo largo de los veintidós años de su vida de partisano, o de jefe de maquis, privilegiará en los hechos la organización de la defensiva. O, más exactamente, habiendo afirmado que “las reglas de la acción militar se derivan todas de un solo principio fundamental: esforzarse por conservar sus fuerzas y aniquilar las del enemigo”, no dejó nunca de hacer notar que, si bien la ofensiva decide el desenlace de la guerra, la capacidad defensiva determina su consistencia política. La famosa “Larga Marcha” no es, en sí misma, sino una consecuencia épica de esta visión de las cosas. Es una inmensa retirada estratégica que, a costa de terribles sacrificios, apunta a conservar lo esencial: la existencia de un cuerpo subjetivado, de un Ejército Rojo político. Y también ella debió su existencia solamente al tratamiento muy conflictivo del “problema militar”, ya que Mao y sus partisanos se oponían a todos aquellos que rechazaban el repliegue. Mao tiene al respecto una fórmula sorprendente: “Cuando se abandona un territorio, es para conservar ese territorio”.

Por “problema agrario”, hay que comprender el dilema político bien conocido de los revolucionarios en medio rural. O bien –tal era la línea del Comité Central del Partido Comunista en 1927– se practica “la confiscación total y la redistribución [igualitaria] integral de las tierras”, y se echa entonces a los pequeños propietarios y a los

campesinos medios en los brazos de la contrarrevolución organizada por los feudales; o bien, para consolidar la base revolucionaria cercada, se hacen concesiones a los campesinos propietarios, pero arriesgándose a desalentar la energía insurgente de los campesinos pobres.

En el territorio donde existe el cuerpo-sujeto, el “poder político” plantea, aunque más no fuere a pequeña escala, la cuestión –decisiva en toda la historia de la URSS y de la China popular– de los vínculos entre el Estado y el Partido Comunista. En las zonas liberadas, se instalan por todas partes comités ejecutivos, “elegidos en una suerte de mítines de masas”. Ahora bien, no sólo esos comités se componen frecuentemente de hombres de labia sin verdadera convicción (Mao dice, y sé por experiencia cuánta razón tiene, que, “en esos mítines, los intelectuales y los arrivistas llevan fácilmente la delantera”), sino que, además, “los órganos del Partido, al querer simplificar el trabajo, reglan ellos mismos un gran número de cuestiones por encima de la cabeza de los comités”. La forma “Dos” del punto es aquí particularmente clara: o bien se concentra la totalidad de la capacidad de decisión en las manos de los dirigentes del Partido, o bien se dota al poder popular de una realidad militante, bajo la forma –preconiza Mao– de “consejos de delegados de los obreros, de los campesinos y de los soldados”. Durante cuarenta años, desde las montañas Ching kang hasta la Revolución Cultural, desde los consejos de los campesinos de la montaña (1927) hasta la Comuna obrera de Shangai (1967), Mao, obsesionado por su desconfianza para con la burocracia del Partido, no dejará de tratar el punto –sin éxito decisivo, hay que decirlo– de una manera que difiere de la elección más fácil, que sería la concentración partidaria del poder, la soberanía de los cuadros, la máxima estalinista “Cuando la línea está fijada, los cuadros deciden todo”. De allí el apoyo buscado del lado del movimiento campesino, de los obreros rebeldes, de la juventud, también del ejército. No olvidemos que, desde 1927, Mao escribe que “el régimen democrático en el ejército constituye un arma importante para destruir al ejército mercenario feudal” y preconiza el igualitarismo militar:

Oficiales y soldados gozan de iguales condiciones de tratamiento; los soldados pueden expresarse libremente en el curso de las reuniones, se suprimen las formalidades y ceremonias inútiles; la administración financiera se hace a la vista y en conocimiento de todo el mundo.

En el punto que en el curso de las circunstancias históricas constituye, en el mundo “China del siglo XX”, la contradicción entre Partido-Estado y movimiento popular, Mao estuvo tentado de contradecir, la mayoría de las veces, la fatalidad estalinista.

7. La inducción subjetiva examina los órganos del cuerpo apropiados para los puntos.

A cada punto corresponde un examen minucioso, por parte de Mao, de los recursos disponibles para su tratamiento, en el cuerpo-sujeto al que él mismo está incorporado: el Ejército Popular, el Partido, los campesinos como componentes de la supervivencia paradójica del “poder rojo”. Veamos cómo se clarifica punto por punto, en cuatro ejemplos, esta teoría de las partes eficaces y de los órganos.

1) En lo que concierne al punto militar, la parte eficaz del cuerpo está compuesta, de un lado, por el ejército regular, del otro, por las fuerzas llamadas locales: “destacamentos de la Guardia Roja y destacamentos insurreccionales obreros y campesinos”. No tiene entonces unidad inmediata. El órgano propiamente dicho es la capacidad estratégica de articulación de los dos componentes, puesto que la singularidad de ese cuerpo (un ejército que no es el de un Estado, sino el de una política) reside en no ser reductible al simple aparecer de una potencia ejecutiva unificada. El órgano es, por lo tanto, un principio, cuya fórmula general proporciona Mao en estos términos: “El principio del Ejército Rojo es la concentración de las fuerzas, y el de la Guardia Roja, la dispersión de las fuerzas”.

2) En el caso del problema agrario, la parte eficaz del cuerpo está compuesta por los campesinos pobres. Los tagarotes están excluidos, la incorporación subjetiva de los pequeños propietarios y de los campesinos ricos es siempre dudosa. Sin embargo, nunca se puede dar por adquirida una cohesión orgánica de los campesinos pobres, apta para forzar el pasaje de la reforma agraria en una línea redistributiva igualitaria. Esa cohesión depende, en realidad, de su convicción de que es posible la victoria:

Los campesinos pobres sólo comienzan a actuar enérgicamente contra la argumentación de los estratos intermedios cuando la revolución progresa, cuando nos hemos apropiado del poder en uno o incluso en varios distritos, cuando las tropas de la reacción han sufrido varias

derrotas sucesivas y el Ejército Rojo ha probado más de una vez su potencia.

La parte eficaz no adquiere su órgano de tratamiento del punto sino en la medida en que la potencia de las consecuencias excede la sola localización de esa parte. Hace falta que, en el mundo, el cuerpo-sujeto sea visible para todos como presente continuado.

3) Hemos visto que el establecimiento de un poder popular de tipo nuevo constituía un punto porque se contraponía a la fácil autoridad del Partido. La eficacia para el tratamiento de este punto está evidentemente del lado de los actores populares, contra los cuadros del Partido si es preciso. Pero está generalmente inactiva, por una razón que Mao despeja con gran perspicacia y que en nada ha perdido su fuerza. A saber, que la gente del pueblo se encomienda de buen grado a las autoridades, que tiene muy poca inclinación por un compromiso político que devoraría su tiempo ya sobrecargado:

La gente quiere resolver los problemas sin desasosiego, el sistema democrático [de los consejos de delegados] le agrada muy poco con todas sus complicaciones.

Actualmente, incluso, la pregunta “¿Por qué iría yo a esa reunión, a esa asamblea? ¿Por qué sería un militante, yo que tengo una vida objetiva ya tan sobrecargada?” continúa siendo el principal obstáculo para el despliegue obrero y popular de una política democrática extirpada del profesionalismo electoral y de los partidos del Capital.

La solución de Mao es clásica: la parte eficaz sólo se realiza orgánicamente si el vínculo entre las reuniones y la acción es manifiesto. Hay órgano del poder popular en las condiciones del movimiento:

[Habrá un poder popular] cuando ese poder haya dado pruebas de su eficacia en la lucha revolucionaria, cuando las masas hayan comprendido que él es capaz de movilizar lo mejor posible a las fuerzas del pueblo y darles la mayor ayuda posible en el combate.

En suma, el cuerpo-sujeto político, en la visión maoísta, sólo puede tratar orgánicamente el punto poder popular / poder del Partido en las circunstancias del movimiento de masa, de la lucha, de la batalla. Es incapaz de tratarlo positivamente —a falta de un órgano apropiado— en las condiciones de la inercia o de la paz.

Tal vez estemos todavía allí. Es, en todo caso, en ese punto que –en sus términos– quedaba irresuelto donde la política maoísta encontró el peligro de su propio sujeto reactivo, luego del devenir oscuro en que, en sus formas extremas –los Jemeres Rojos, Sendero Luminoso–, se hundió.

4) El Partido, como hemos dicho, se confronta con su escisión inmanente entre la tendencia oportunista (si anda mal, nos desbandamos; si anda bien, arremetemos sin reflexionar) y el difícil sostenimiento de una línea que articule las ofensivas locales en una defensiva estratégica. Tal es su punto. La parte eficaz respecto de ese punto es el núcleo de los revolucionarios experimentados. En efecto, cuando el cuerpo político deviene visible y hace compartir el presente subjetivo que él funda, el Partido, considerado como la expresión más refinada del sujeto, crece de modo exponencial. Es a él al que se incorporan en masa. Pero muchos de esos adherentes son arrivistas. Apenas cambia el viento, traicionan:

Llegó el terror blanco, los elementos arrivistas cambiaron de bando y entregaron nuestros camaradas a los reaccionarios, lo cual acarrió el desmoronamiento de gran parte de las organizaciones del Partido en las regiones blancas.

Es importante, entonces, que los revolucionarios experimentados controlen las adhesiones. Finalmente, el órgano de la parte eficaz, en cuanto al punto considerado, es la depuración, con su cortejo de clandestinidad, de puesta a prueba, de selección y de educación apremiante:

Hemos emprendido una depuración enérgica del Partido y la cualidad de miembro fue sometida a condiciones rigurosas. [En muchos distritos] fueron disueltas todas las organizaciones del Partido y se emprendió una reinscripción de los adherentes. [...] Hemos comenzado a crear organizaciones clandestinas capaces de actuar incluso después de la llegada de las fuerzas reaccionarias.

Así, el órgano es aquello que es apto para concentrar la parte eficaz en sí misma, para pasar el punto del lado de la duración del presente, aun cuando fuere en detrimento de la extensión numérica entusiasta. “El número de los miembros del Partido ha disminuido considerablemente, pero la capacidad combativa de sus organizaciones se acrecentó.”

Vemos en todos estos ejemplos que, en definitiva, en el caso de un cuerpo político que porta un sujeto nuevo (aquí, el Ejército Rojo chino) y crea, por las consecuencias de su acto, una verdad nueva (aquí, la política maoísta como paradigma de la guerra popular), el tratamiento de un punto exige constricciones corporales vinculadas con su organicidad inmanente: el principio concentración / dispersión, la duración de las victorias locales, la subjetividad “movimientista”, la depuración.

Punto por punto, un cuerpo se reorganiza y hace aparecer en el mundo consecuencias cada vez más singulares, que tejen, subjetivamente, una verdad de la que puede decirse que eternizará el presente del presente.

Nota de traducción

1. En las secciones 1 y 3 de este libro VII, Badiou cita total o parcialmente 19 de las 24 estrofas del poema (uno de los clásicos más conocidos y comentados en lengua francesa), ya sea centradas, ya desgajadas en el cuerpo del texto. Para no interrumpir la lectura del texto, optamos por traducir (lo más literalmente posible) las estrofas concernidas en esta nota, subrayando en bastardillas los fragmentos citados. Agregamos el número de estrofa citada, entre corchetes, antes de los dos puntos –por ejemplo, “[E. 4] :”–, sólo cuando aparece centrada. No lo hacemos cuando los fragmentos se insertan en el cuerpo del texto, para no entorpecer con marcas suplementarias la lectura del análisis.

Le Cimetière marin

1

*Ce toit tranquille, où marchent des colombes,
Entre les pins palpite, entre les tombes ;
Midi le juste y compose de feux
La mer, la mer, toujours recommencée !
Ô récompense après une pensée
Qu'un long regard sur le calme des dieux !*

2

*Quel pur travail de fins éclairs consume
Maint diamant d'imperceptible écume,
Et quelle paix semble se concevoir !
Quand sur l'abîme un soleil se repose,
Ouvrages purs d'une éternelle cause,
Le Temps scintille et le Songe est savoir.*

El cementerio marino

1

*Este techo tranquilo, surcado de palomas,
Entre los pinos palpita, entre las tumbas;
El puntual Mediodía en él combina fuegos
¡El mar, el mar, siempre comenzado!
¡Qué recompensa después de un pensamiento
Mirar ampliamente la calma de los dioses!*

2

*¡Qué pura labor de finos relámpagos consume
Tanto diamante de imperceptible espuma,
Y qué paz parece concebirse!
Cuando sobre el abismo un sol reposa,
Obras puras de una eterna causa,
Centellea el Tiempo y es saber el sueño.*

3

*Stable trésor, temple simple à Minerve,
Masse de calme, et visible réserve,
Eau sourcilleuse, Œil qui gardes en toi
Tant de sommeil sous un voile de flamme,
Ô mon silence !... Édifice dans l'âme,
Mais comble d'or aux mille tuiles, Toit !*

4

*Temple du Temps, qu'un seul soupir résume,
À ce point pur je monte et m'accoutume,
Tout entouré de mon regard marin ;
Et comme aux dieux mon offrande suprême,
La scintillation sereine sème
Sur l'altitude un dédain souverain.*

[...]

6

*Beau ciel, vrai ciel, regarde-moi qui change !
Après tant d'orgueil, après tant d'étrange
Oisiveté, mais pleine de pouvoir,
Je m'abandonne à ce brillant espace,
Sur les maisons des morts mon ombre passe
Qui m'appriivoise à son frère mouvoir.*

7

*L'âme exposée aux torches du solstice,
Je te soutiens, admirable justice
De la lumière aux armes sans pitié !
Je te tends pure à ta place première,
Regarde-toi !... Mais rendre la lumière
Suppose d'ombre une morne moitié.*

8

*Ô pour moi seul, à moi seul, en moi-même,
Auprès d'un cœur, aux sources du poème,
Entre le vide et l'événement pur,
J'attends l'écho de ma grandeur interne,
Amère, sombre, et sonore citerne,
Sonnant dans l'âme un creux toujours futur !*

[...]

10

*Fermé, sacré, plein d'un feu sans matière,
Fragment terrestre offert à la lumière,
Ce lieu me plaît, dominé de flambeaux,
Composé d'or, de pierre et d'arbres sombres,
Où tant de marbre est tremblant sur tant d'ombres ;
La mer fidèle y dort sur mes tombeaux !*

3

*Tesoro estable, sencillo templo a Minerva,
Masa de calma y visible reserva,
Agua arrogante, Ojo que en ti guardas
Tanto sueño bajo un velo de llamas,
¡Oh, mi silencio!... ¡Edificio en el alma,
Mas colmado de oro de mil tejas, Techo!*

4

*Templo del Tiempo, que un suspiro resume,
Subo a ese punto puro y me acostumbro,
Totalmente envuelto por mi mirar marino;
Y tal a los dioses mi suprema ofrenda,
Serenos el centelleo siembra
En la altura un desdén soberano.*

[...]

6

*Bello, verdadero cielo, ¡mírame que cambio!
Después de tanto orgullo, de tanta extraña
Ociosidad, pero plena de potencia,
Yo me abandono a este brillante espacio,
Sobre casas de muertos va mi sombra
Que a su frágil moverse me habitúa.*

7

*Expuesta el alma a las teas del solsticio
Yo te sostengo, ¡admirable justicia
De la luz de armas impiadosas!
Te torno pura a tu lugar primero,
¡Mírate!... Mas devolver la luz
Supone una lúgubre mitad de sombra.*

8

*Oh, para mí solo, a mí solo, en mí mismo
Junto a un corazón, en las fuentes del poema,
Entre el vacío y el acontecimiento puro,
Aguardo el eco de mi grandeza interna,
¡Amarga, sombría y sonora cisterna
Que en el alma suena a hueco siempre futuro!*

[...]

10

*Cerrado, sacro, pleno de un fuego sin materia,
Fragmento terrestre a la luz ofrecido,
Me place este lugar, reino de antorchas,
Compuesto de oro, piedra y árboles sombríos,
Donde tanto mármol sobre tanta sombra tiembla;
¡El mar fiel duerme aquí sobre mis tumbas!*

11

Chienne splendide, écarte l'idolâtre !
 Quand solitaire au sourire de pâte,
Je pais longtemps, moutons mystérieux,
Le blanc troupeau de mes tranquilles tombes,
 Éloignes-en les prudentes colombes,
 Les songes vains, les anges curieux !

12

Ici venu, l'avenir est paresse.
 L'insecte net gratte la sécheresse ;
Tout est brûlé, défait, reçu dans l'air
À je ne sais quelle sévère essence...
 La vie est vaste, étant ivre d'absence,
 Et l'amertume est douce, et l'esprit clair.

13

Les morts cachés sont bien dans cette terre
Qui les réchauffe et sèche leurs mystères.
Midi là-haut, Midi sans mouvement
En soi se pense et convient à soi-même...
Tête complète et parfait diadème,
Je suis en toi le secret changement.

14

Tu n'as que moi pour contenir tes craintes !
Mes repentirs, mes doutes, mes contraintes
Sont le défaut de ton grand diamant !...
Mais dans leur nuit toute lourde de marbres,
Un peuple vague aux racines des arbres
A pris déjà ton parti lentement.

15

Ils ont fondu dans une absence épaisse,
L'argile rouge a bu la blanche espèce,
 Le don de vivre a passé dans les fleurs !
 Où sont des morts les phrases familières,
 L'art personnel, les âmes singulières ?
 La larve file où se formaient les pleurs.

16

Les cris aigus des filles chatouillées,
Les yeux, les dents, les paupières mouillées,
Le sein charmant qui joue avec le feu,
Le sang qui brille aux lèvres qui se rendent,
Les derniers dons, les doigts qui les défendent,
 Tout va sous terre et rentre dans le jeu !

11

¡Al idólatra aparta, perra espléndida!
 Cuando con sonrisa de pastor, solitario,
Largamente apaciento, corderos misteriosos,
El blanco rebaño de mis quietas tumbas,
 ¡Aleja de él a las discretas palomas,
 A los sueños vanos, a los ángeles curiosos!

12

Llegado aquí, el porvenir es pereza.
 El nítido insecto la sequedad escarba;
Todo está abrasado, deshecho, recibido en el aire
Por no sé qué severa esencia...
 Vasta es la vida, que está ebria de ausencia,
 Y la amargura es dulce, y el espíritu claro.

13

Los muertos ocultos están bien en esta tierra
Que los abriga y seca sus misterios.
Mediodía en lo alto, Mediodía sin movimiento
En sí se piensa y consigo conviene...
Testa completa y perfecta diadema,
Yo soy en ti el cambio secreto.

14

¡Me tienes sólo a mí para contener tus temores!
 ¡*Mis arrepentimientos, mis dudas, mis apremios*
Son la impureza de tu gran diamante!...
Pero en su noche grávida de mármoles,
Un pueblo incierto con raíces de árboles
Por ti se ha decidido lentamente.

15

Ya se han disuelto en una espesa ausencia,
La arcilla roja bebió la blanca especie,
 ¡El don de vivir pasó a las flores!
 De los muertos, ¿dónde las frases familiares,
 El arte personal, las almas singulares?
 Las larvas hilan donde surgían llantos.

16

Los gritos agudos de exaltadas jóvenes,
Los ojos, los dientes, los párpados mojados,
El seno encantador que juega con el fuego,
La sangre que brilla en los labios que se rinden,
Los últimos dones, los dedos que los defienden,
 ¡Todo va bajo tierra y vuelve a entrar al juego!

17

Et vous, grande âme, espérez-vous un songe
Qui n'aura plus ces couleurs de mensonge
Qu'aux yeux de chair l'onde et l'or font ici ?
Chanterez-vous quand serez vaporeuse ?
Allez ! Tout fuit ! Ma *présence est poreuse*,
La sainte impatience meurt aussi !

[...]

21

Zénon ! Cruel Zénon ! Zénon d'Élée !
M'as-tu percé de cette flèche ailée
Qui vibre, vole, et qui ne vole pas !
Le son m'enfante et la flèche me tue !
Ah ! le soleil... Quelle ombre de tortue
Pour l'âme, *Achille immobile à grands pas !*

22

Non, non !... Debout ! Dans l'ère successive !
Brisez, mon corps, cette forme pensive !
Buvez, mon sein, la naissance du vent !
Une fraîcheur, de la mer exhalée,
Me rend mon âme... Ô puissance salée !
Courons à l'onde en rejaillir vivant !

23

Oui ! Grande mer de délires douée,
Peau de panthère et chlamyde trouée,
De mille et mille idoles du soleil,
Hydre absolue, ivre de ta chair bleue,
Qui te remords l'étincelante queue
Dans un *tumulte* au silence pareil.

24

Le vent se lève !... Il faut tenter de vivre !
L'air immense ouvre et referme mon livre,
La vague en poudre ose jaillir des rocs !
Envolez-vous, pages tout éblouies !
Rompez, vagues ! Rompez d'eaux réjouies
Ce toit tranquille où picoraient des focs !

17

Y tú, gran alma, ¿acaso esperas aún un sueño
Que ya no tenga estos colores engañosos
Que a los ojos carnales muestran aquí ondas y oro?
¿Cantarás aun cuando seas vaporosa?
¡Todo huye! ¡Vamos! Mi *presencia es porosa*,
¡La santa impaciencia también muere!

[...]

21

¡Zenón! ¡Cruel Zenón! ¡Zenón de Elea!
¡Me has traspasado con tu flecha alada
Que vibra, vuela y no obstante no vuela!
¡El son me engendra y me mata la flecha!
¡Ah!, el sol... ¡Qué sombra de tortuga
Para el alma, *inmóvil Aquiles a paso largo!*

22

¡No, no!... ¡De pie! ¡En la era sucesiva!
¡Quiebra, cuerpo mío, esta forma pensativa!
¡Bebe, pecho mío, el nacimiento del viento!
Una frescura, desde el mar exhalada,
Me devuelve el alma... ¡Oh, potencia salada!
¡A revivir corramos en las ondas!

23

¡Sí! Gran mar de delirios dotado,
Piel de pantera y clámide horadada
Por miles y miles de ídolos solares,
Hidra absoluta, ebria de tu carne azul
Que te muerdes la cola destellante
En un *tumulto* al silencio semejante.

24

¡El viento se alza!... ¡Hay que intentar vivir!
¡El aire inmenso abre y cierra mi libro,
La ola en polvo osa brotar de las rocas!
¡Volad, páginas todas deslumbradas!
¡Romped, olas! ¡Romped con aguas gozosas
Este techo tranquilo por foques picoteado!

Conclusión

¿Qué es vivir?

0. Hemos aquí en condiciones de proponer una respuesta a aquello que, desde siempre, es la pregunta “intimidante” –como dice un personaje de Julien Gracq– a la cual, por más grande que sea su rodeo, la filosofía está obligada finalmente a responder: ¿qué es vivir? “Vivir”, evidentemente, no en el sentido del materialismo democrático (perseverar en las libres virtualidades del cuerpo), sino más bien en el sentido de la fórmula enigmática de Aristóteles: vivir “en Inmortal”.

Podemos, ante todo, reformular el sistema que exige condiciones de una respuesta afirmativa del tipo: “¡Sí! La verdadera vida está presente”.

1. No es un mundo, dado en la lógica de su aparecer –lo infinito de sus objetos y de sus relaciones–, lo que induce la posibilidad de vivir. Si al menos la vida es otra cosa que la existencia. La inducción de tal posibilidad reposa sobre aquello que, en un mundo, constituye una huella de lo que le advino bajo la forma de una disposición fulminante. O sea, la huella de un acontecimiento desvanecido. Tal huella es siempre, en el aparecer mundano, una existencia de intensidad máxima. Por incorporación del pasado del mundo al presente que abre la huella se aprenderá que, con anterioridad a lo que advino y ya no es, el soporte de ser de esa existencia intensa era un inexistente del mundo. Constituye una huella en el mundo, y un signo para la vida, el nacimiento de un múltiple al resplandor del aparecer, al que no pertenecía sino bajo una forma extinguida.

La primera directiva filosófica para quien pregunta dónde está la verdadera vida es entonces la siguiente: “Cuida de aquello que nace. Interroga los resplandores, sondea su pasado sin gloria. No puedes tener esperanza sino en aquello que inaparecía”.

2. No basta con identificar una huella. Hay que incorporarse a lo que ella autoriza como consecuencias. Este punto es crucial. La vida es creación de un presente, pero esta creación es, como lo es para Descartes el mundo con respecto a Dios, creación continua. En torno a la huella, en torno al resplandor anónimo de un nacimiento al mundo del ser-ahí, se constituye la cohesión de un cuerpo anteriormente imposible. Aceptar ese cuerpo, declarar ese cuerpo no es suficiente para ser el contemporáneo del presente del que él es el soporte material. Hay que entrar en su composición, hay que devenir el elemento activo de ese cuerpo. La única relación real con el presente es el de una incorporación. Incorporación a esa cohesión inmanente al mundo que libera, nuevo nacimiento más allá de todos los hechos y balizas del tiempo, el devenir-existente de la huella acontecimiental.

3. El despliegue de las consecuencias ligadas a la huella acontecimiental, consecuencias que crean un presente, se hace por el tratamiento de puntos del mundo. Se hace, no por el trayecto continuo de la eficacia de un cuerpo, sino por secuencias, punto por punto. Todo presente es fibrado. Los puntos del mundo en los que el infinito comparece ante el Dos de la elección son efectivamente como las fibras del presente, su constitución íntima en su devenir mundano. Se requiere entonces, para que se abra un presente vivo, que el mundo no sea átomo, que haya puntos en los que se asegura, fibrando el tiempo creador, la eficacia del cuerpo.

4. La vida es una categoría subjetiva. Un cuerpo es la materialidad que ella exige, pero de la disposición de ese cuerpo en un formalismo subjetivo depende el devenir del presente: ya sea producido (el formalismo es fiel, el cuerpo está situado directamente “bajo” la huella acontecimiental), ya sea tachado (el formalismo es reactivo, el cuerpo se mantiene a una doble distancia de la negación de la huella), o ya sea ocultado (el cuerpo es negado). Ni la tachadura reactiva del presente, que niega el valor del acontecimiento, ni, *a fortiori*, su ocultación mortífera, que supone un “cuerpo” que trasciende al mundo, autorizan la afirmación de la vida, que es incorporación, punto por punto, al presente.

Vivir es entonces una incorporación al presente bajo la forma fiel de un sujeto. Si la incorporación está dominada por la forma reactiva, no se hablará de vida, sino de simple conservación. Se trata, en efecto, de protegerse de las consecuencias de un nacimiento, de no relanzar la

existencia más allá de ella misma. Si la incorporación está dominada por el formalismo oscuro, se hablará de mortificación.

La vida es, en definitiva, la apuesta que se hace, sobre un cuerpo advenido al aparecer, a que se le confiará fielmente una temporalidad nueva, manteniendo a distancia tanto la pulsión conservadora (el instinto mal llamado “de vida”) como la pulsión mortificante (el instinto de muerte). La vida es lo que triunfa sobre las pulsiones.

5. Porque triunfa sobre las pulsiones, la vida concuerda con la creación secuencial de un presente, creación que constituye y absorbe un pasado de tipo nuevo.

Para el materialismo democrático, el presente no se crea nunca. Afirma, de manera totalmente explícita, que es importante mantener el presente en el límite de una realidad átona. Es que, para él, toda otra visión pliega los cuerpos al despotismo de una ideología, en lugar de dejarlo libre de brincar en la diversidad de los lenguajes. El materialismo democrático propone llamar “pensamiento” al álgebra pura del aparecer. De esta concepción átona del presente resulta una fetichización del pasado como “cultura” separable. El materialismo democrático tiene pasión por la historia; él es, verdaderamente, el único materialismo histórico auténtico.

Contrariamente a lo que sucede en la versión estalinista del marxismo, versión de la que Althusser es heredero, pero contrariándola desde el interior, es capital disjuntar la dialéctica materialista, filosofía de la emancipación por las verdades, del materialismo histórico, filosofía de la alienación por los cuerpos-lenguajes. Romper con el culto de las genealogías y de los relatos equivale a restituir el pasado como amplitud del presente.

Hace más de veinte años, escribía ya en mi *Théorie du sujet*: la Historia no existe. No hay más que presentes dispares cuyo resplandor se mide por la potencia que tienen de desplegar un pasado que sea a medida de ellos.

En el materialismo democrático, la vida de los cuerpos-lenguajes es la sucesión conservadora de los instantes del mundo átono. De ello resulta que el pasado tiene a su cargo dotar a esos instantes de un horizonte ficticio –de un espesor cultural–. Es por eso, además, que el fetichismo de la historia está acompañado por un discurso que insiste en la novedad, en el cambio perpetuo, en la modernización imperativa. El pasado de las profundidades culturales concuerda con un presente dispersivo, una agitación precisamente desprovista, por su parte, de

toda profundidad. Están los monumentos que uno visita y los instantes devastados que uno habita. Todo cambia a cada instante, y esa es la razón por la cual se contempla el horizonte histórico majestuoso de lo que no cambiaba.

Para la dialéctica materialista, es casi lo inverso. La inmovilidad estancada del presente, su estéril agitación, la atonía violentamente impuesta del mundo es lo primero que llama la atención. Pocos, muy pocos cambios capitales en la naturaleza de los problemas del pensamiento desde Platón (por ejemplo). Pero, a partir de algunos procedimientos de verdad que ciertos cuerpos subjetivables despliegan, punto por punto, se reconstituye un pasado diferente, una historia de las conclusiones, de los hallazgos, de las aperturas, que no es en modo alguno una monumentalidad cultural, sino una sucesión legible de fragmentos de eternidad. Porque un sujeto fiel crea el presente como ser-ahí de la eternidad. De modo tal que incorporarse a ese presente equivale a percibir el pasado de la eternidad misma.

Vivir es entonces también, siempre, experimentar en pasado la amplitud eterna de un presente. Le reconocemos a Spinoza la célebre fórmula del escolio de la proposición XXIII del libro V de la *Ética*: “Sentimos y experimentamos que somos eternos”.

6. Es importante, sin embargo, darle un nombre a esta experimentación. No es del orden de la vivencia ni del orden de la expresión. No es el acuerdo finalmente hallado entre las capacidades de un cuerpo y los recursos de un lenguaje. Es incorporación a la excepción de una verdad. Si convenimos en llamar “Idea” a aquello que, a la vez, se manifiesta en el mundo –dispone el ser-ahí de un cuerpo– y constituye una excepción a su lógica trascendental, diremos, siguiendo la línea del platonismo, que experimentar en presente la eternidad que autoriza la creación de ese presente es experimentar una Idea. Hay que asumir entonces lo siguiente: para la dialéctica materialista, “vivir” y “vivir por una Idea” son una sola y misma cosa.

El materialismo democrático sólo ve, en lo que él llamaría más bien una concepción ideológica de la Vida, fanatismo e instinto de muerte. Y es cierto que, si no hay más que cuerpos y lenguajes, vivir por una Idea es necesariamente la absolutización arbitraria de un lenguaje con el cual deben concordarse los cuerpos. Sólo el reconocimiento material del “sino que” de las verdades autoriza que se declare, no –en absoluto– que los cuerpos están sometidos a la autoridad de un lenguaje, sino que un nuevo cuerpo es la organización en

presente de una vida subjetiva sin precedente; y yo sostengo que la experimentación real de tal vida, inteligencia de un teorema o fuerza de un encuentro, contemplación de un dibujo o impulso de un mitin, es irresistiblemente universal. De tal suerte que el advenimiento de la Idea es, por la forma de incorporación que le corresponde, todo lo contrario de una sumisión. Es, según el tipo de verdad del que se trate, alegría, felicidad, placer o entusiasmo.

7. El materialismo democrático presenta como un dato objetivo, un resultado de la experiencia histórica, lo que él llama “el fin de las ideologías”, pero se trata, en realidad, de una conminación subjetiva violenta cuyo contenido real es: “Vive sin Idea”. Por cierto, esta conminación es inconsistente.

Que acorrala al pensamiento en el relativismo escéptico es una evidencia desde ya asegurada. La tolerancia, el respeto por el Otro son, se nos dice, a tal precio. Pero se ve todos los días que esa tolerancia no es en sí misma sino un fanatismo, ya que no tolera más que su propia vacuidad. El escepticismo verdadero, el de los griegos, era, en realidad, una teoría absoluta de la excepción: ponía las verdades a una altura tal que las juzgaba inaccesibles al débil intelecto de la especie humana. Concordaba así con la corriente principal de la filosofía antigua, que plantea que acceder a lo Verdadero es propio de la parte inmortal de los hombres, de lo que hay de inhumano en el hombre por exceso. El escepticismo contemporáneo, el de las culturas, el de la historia, el de la expresión de sí, no está a esa altura. Es simple acomodamiento a la retórica de los instantes y a la política de las opiniones. Es así como disuelve primero lo inhumano en lo humano, luego lo humano en la vida ordinaria, luego la vida ordinaria (o animal) en la atonía del mundo. Y de esta disolución resulta la máxima negativa “Vive sin Idea”, inconsistente por el hecho de que ya no tiene la más mínima idea de lo que puede ser una Idea.

Tal es la razón por la cual el materialismo democrático se propone, de hecho, destruir lo que le es exterior. Como hemos observado, es una ideología violenta y guerrera. Esa violencia resulta, como todo síntoma mortífero, de una inconsistencia esencial. El materialismo democrático se quiere humanista (derechos del hombre, etc.). Pero es imposible disponer de un concepto de lo que es “humano” sin llegar a esa inhumanidad (eterna, ideal) que autoriza al hombre a incorporarse al presente bajo el signo de la huella de lo que cambia. A falta de reconocer los efectos de esas huellas, en la que lo inhumano ordena

que la humanidad esté en exceso respecto de su ser-ahí, será preciso, para mantener una noción pragmática puramente animal de la especie humana, aniquilar esas huellas y sus consecuencias infinitas.

El materialismo democrático es un enemigo temible e intolerante de toda vida humana —es decir, inhumana— digna de tal nombre.

8. La objeción trivial es que, si vivir depende del acontecimiento, la vida no le está prometida sino a aquellos que tienen la chance de recibirlo. El demócrata ve en esa “chance” el estigma de un aristocratismo, o de un arbitrario trascendente: aquél que desde siempre se vincula con las doctrinas de la Gracia. Y es cierto que muchas veces utilicé la metáfora de la gracia para indicar que vivir, lo que se llama vivir, supone siempre que se acepte trabajar en las consecuencias, generalmente sorprendentes, de lo que adviene.

Reparar la injusticia aparente de ese don, de ese suplemento incalculable del que procede el relevo de un inexistente, es algo de lo que se ocupan desde hace mucho tiempo los paladines, no de Dios, sino de lo divino. El más reciente, el más talentoso y el más ignorado de ellos, Quentin Meillassoux, elabora para hacerlo una teoría enteramente nueva del “todavía no” de la existencia divina, acompañada por una promesa racional que concierne a la resurrección de los cuerpos. Hasta tal punto es así que de lo que se trata en esa teoría, inevitablemente, es de los nuevos cuerpos y de su nacimiento.

9. Yo creo en las verdades eternas y en su creación fragmentada en el presente de los mundos. Mi posición es, en este punto, totalmente isomorfa a la de Descartes: las verdades son eternas porque fueron creadas, en modo alguno porque están ahí desde siempre. Las “verdades eternas” que Descartes planteaba —lo hemos recordado en el prefacio— como excepción a los cuerpos y a las ideas no podrían ser trascendentes a la voluntad divina. Incluso las más formales, matemáticas o lógicas, como el principio de no contradicción, dependen de un acto libre de Dios:

Dios no puede haber sido determinado a hacer que fuera verdadero que los contradictorios no pueden estar juntos y, en consecuencia, hubiera podido hacer lo contrario.

El proceso de creación de una verdad tal que su presente se constituya por las consecuencias de un cuerpo subjetivado es, desde luego,

muy diferente del acto creador de un Dios. Pero, en su fondo, la idea es la misma. Que sea propio de la esencia de una verdad ser eterna no la dispensa en modo alguno de aparecer en un mundo y de ser inexistente con anterioridad a esa aparición. Sobre este punto, Descartes enuncia una fórmula muy notable:

Aun cuando Dios haya querido que algunas verdades fueran necesarias, eso no quiere decir que las haya querido necesariamente.

La eterna necesidad concierne a una verdad en sí misma, a la infinidad de los números primos, a la belleza pictórica de los caballos de la gruta Chauvet, a los principios de la guerra popular o a la afirmación amorosa de Abelardo y Eloísa. Pero no a su proceso de creación, supeditado como está a la contingencia de los mundos, a lo aleatorio de un sitio, a la eficacia de los órganos de un cuerpo, a la constancia de un sujeto.

A Descartes lo indigna que se puedan suponer las verdades separadas de las otras criaturas y transformadas, de algún modo, en el destino de Dios:

Las verdades matemáticas, a las que usted llama eternas, fueron establecidas por Dios y de él dependen enteramente, del mismo modo que el resto de sus criaturas. Decir que esas verdades son independientes de Dios es, en efecto, hablar de él como de un Júpiter o un Saturno, y someterlo a Estigia y a los destinos.

Yo afirmo también que todas las verdades, sin excepción, son “establecidas” por un sujeto, forma de un cuerpo cuya eficacia crea punto por punto. Pero, como Descartes, planteo que su creación no es sino el aparecer de su eternidad.

10. Me indigna entonces, como a Descartes, que se rebaje a lo Verdadero al rango de Estigia y de los destinos. A decir verdad, en lo que me concierne, me indigno dos veces. Y el valor de la vida proviene también de esta doble querrela. Primero contra aquellos, culturalistas, relativistas, gente de cuerpos inmediatos y de lenguas disponibles, para quienes la historicidad de todas las cosas excluye que haya verdades eternas. Ellos no ven que una creación verdadera, una historicidad de excepción, no tiene otro criterio que el de establecer, entre los mundos dispares, la evidencia de una eternidad. Y que lo que aparece sólo está en el esplendor de su aparición en la medida en que se sus-

trae a las leyes locales del aparecer. Una creación es translógica, por el hecho de que el ser conmociona en ella el aparecer. Luego, contra aquellos para quienes la universalidad de lo verdadero toma la forma de una Ley trascendente ante la cual hay que arrodillarse, según la cual hay que conformar nuestros cuerpos y nuestras palabras. Ellos no ven que toda eternidad, toda universalidad, debe aparecer en un mundo y ser ahí, “paciente o impacientemente”, creada. Una creación es lógica desde el momento en que una verdad es una aparición de ser.

11. Sin embargo, no tengo necesidad de Dios ni de lo divino. Creo que es aquí y ahora donde nos suscitamos, donde nos (re)suscitamos como Inmortales.

El hombre es ese animal cuya particularidad es participar en numerosos mundos, aparecer en innumerables lugares. Esa suerte de ubicuidad objetal, que lo hace transitar casi constantemente de un mundo al otro, sobre el fondo de la infinidad de esos mundos y de su organización trascendental, es por sí misma, sin que sea necesario ningún milagro, una gracia: la gracia puramente lógica del innumerable aparecer. Todo animal humano puede decirse que está excluido que en todas partes y siempre encuentre sólo atonía, ineficiencia del cuerpo o falta de órganos aptos para tratar puntos. Incesantemente, en algún mundo accesible, algo adviene. A todo animal humano le es acordada, muchas veces en su breve existencia, la chance de incorporarse al presente subjetivo de una verdad. A todos, y para muchos tipos de procedimientos, se les distribuye la gracia de vivir por una Idea, o sea la gracia de vivir a secas.

El infinito de los mundos es lo que salva de toda des-gracia finita. La finitud, el constante machacar de nuestro ser mortal, para decirlo todo, el miedo a la muerte como única pasión: tales son los ingredientes amargos del materialismo democrático. Uno releva todo eso cuando se apropia de la variedad discontinua de los mundos y del entrelazado de los objetos bajo los regímenes constantemente variables de sus apariciones.

12. Estamos abiertos a la infinidad de los mundos. Vivir es posible. En consecuencia, (re)comenzar a vivir es lo único que importa.

13. Se me dice a veces que sólo veo en la filosofía un recurso para restablecer, contra la apología contemporánea de lo ordinario y de lo

fútil, los derechos del heroísmo. ¿Por qué no? Sin embargo, el heroísmo antiguo pretende justificar la vida con el sacrificio. Mi anhelo es hacerlo existir por el gozo afirmativo que procura universalmente el seguimiento de las consecuencias. Digamos que al heroísmo épico de quien da su vida sucede el heroísmo matemático de quien la crea punto por punto.

14. A propósito de uno de sus personajes, Malraux observa, en *La condición humana*: “El sentido heroico le había sido dado como una disciplina, no como una justificación de la vida”. Yo ubico efectivamente el heroísmo del lado de la disciplina, única arma tanto de lo Verdadero como de los pueblos contra la potencia y la riqueza, contra la insignificancia y la disipación del espíritu. Hace falta aún inventar esta disciplina, coherencia de un cuerpo subjetivable. Entonces, ya no se distingue de nuestro deseo de vivir.

15. Sólo estaremos librados a la forma del animal decepcionado cuya única referencia es la mercancía si consentimos en ello. Pero de tal consentimiento nos protege la Idea, arcano del presente puro.

Informaciones, comentarios y digresiones

*Las indicaciones numéricas remiten a la división canónica en libros, secciones y subsecciones. Escribimos P en el caso del prefacio y C en el de la conclusión.*¹

P. – *Epígrafe.* André Malraux, *Antimémoires* (París, Gallimard, ed. de 1972).

P.1. – Se encontrará la carta de Antonio Negri en el nº 1, primavera de 2004, de la revista *La Sœur de l'Ange*. La mejor crítica que conozco –la más concisa– de las concepciones histórico-políticas de Negri, y especialmente de su reciente *best seller Imperio* (escrito con M. Hardt), es la de mi amigo argentino Raúl Cerdeiras. Se encuentra (en español) en el nº 24-25 de la revista *Acontecimiento* (mayo de 2003) bajo el título: “Las desventuras de la ontología biopolítica de *Imperio*”.

P.1. – Althusser consideraba que el marxismo era un conjunto complejo porque contenía dos creaciones (la de una ciencia, el materialismo histórico, y la de una nueva filosofía, el materialismo dialéctico) envueltas en un solo corte, en una sola discontinuidad histórica. De tal modo comentaba y rectificaba la tradición (estalinista) de los partidos comunistas. Esa tradición postulaba, efectivamente, lo inverso. Dos rupturas, una filosófica (el materialismo dialéctico) y otra científica (el materialismo histórico), estaban contenidas en un dispositivo intelectual único que tenía la forma de una visión del mundo: la ideología proletaria, el marxismo-leninismo.

P.1. – La cuestión que conjunta al Mallarmé de *Un golpe de dados* y al Valéry de *El cementerio marino* es, precisamente, la del “acontecimiento puro”: ¿en qué condiciones puede el poema captar lo que está más allá de lo que es y que, puramente, adviene? ¿Y cuál es, entonces, el estatuto del pensamiento, si es verdadero que tal advenir fulmina el soporte corporal de ese pensamiento?

P.1. – No cabe la menor duda de que la fenomenología, en su versión alemana, está obsesionada por la religión. La razón de esto reside, probablemente, en el motivo de una autenticidad perdida, de un olvido de la verdadera Vida, de un origen tachado, motivo que circula, de manera evidente, en todos los escritos de Heidegger, pero que está perfectamente constituido en *Krisis*, de Husserl.

Desde este punto de vista, si bien el recordado Janicaud tiene razón al diagnosticar, en su brillante ensayo *Le Tournant théologique de la phénoménologie française* (París, Éd. de l'Éclat, 1991), cierto olor de sacristía o de taller parroquial en las disposiciones recientes de esta orientación filosófica, no la tiene al fingir ignorar que eso se deja prever en algunas de las proposiciones más importantes de los fundadores.

Agreguemos, para no ser unilaterales, que el humanismo democrático de la tendencia llamada analítica, que todavía domina, ampliamente, la clausura académica de la filosofía en Inglaterra o en los Estados Unidos, disimula mal, bajo su cientificismo declarado pero también severamente limitado, el mantenimiento del espíritu pío.

El mayor representante francés de la conexión entre fenomenología y religión es Paul Ricœur. A propósito de su último gran libro, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (París, Seuil, 2000), he mostrado de qué modo su estrategia de pensamiento supone, en lo más íntimo del texto, la latencia indestructible de un sujeto cristiano. Remitirse al artículo “Le sujet supposé chrétien de Paul Ricœur”, en *Élucidations* nº 6-7, marzo de 2003.

La religiosidad humanista de Ricœur es más clara, más demostrativa y, en suma, más *política* que lo que lo son sus fuentes alemanas. Su problema capital no es el de la autenticidad original, sino el de saber a quién le pertenece la dirección espiritual del legalismo democrático.

P.4. – En ese deslumbrante taller de artista que es la gruta Chauvet, elijo aquí, en lugar de las leonas o los rinocerontes, los caballos, no a causa de su superioridad intrínseca, sino a causa de la continuidad del motivo del caballo en el arte mimético desde hace millares de años.

Sin embargo, es cierto que la tentativa de poner en perspectiva toda una manada de rinocerontes escalonándolos según el tamaño de los cuernos, o lo que hay de melancolía atenta, de tensión inquieta, en la mirada de las leonas, todo ello testimonia, tanto como lo que digo sobre los caballos, la universalidad de la potencia del trazo entre esos artistas de hace aproximadamente 30.000 años.

En cuanto a las imágenes comentadas, cf. la iconografía (cuadernillo fuera del texto).

P.4. – Está claramente establecido que lo que Malraux, en *Le Miroir des limbes* (París, Gallimard, 1974), dispone bajo la forma de entrevistas con figuras capitales del siglo XX (Mao, Nehru, De Gaulle...) es ampliamente un monólogo efervescente y reconstituido. De modo tan radical como Deleuze, Malraux practicó muy tempranamente el estilo indirecto libre, y a todos los que –a sus ojos– contaban en el planeta les jugó la mala pasada de atribuirles lo que no habían dicho. Eso no impide que, a veces, el resultado sea tan intenso que su verdad sobrepasa la de la exactitud. En *La Tête d'obsidienne* (París, Gallimard, 1974), donde Malraux sueña –con una felicidad inigualable– diálogos decisivos con Picasso, pone el tema de una invariancia de las artes entre Lascaux y el mismo Picasso en boca del pintor, casi como una fábula: habría un “hombrecillo”, el mismo creador a lo largo de la historia, que, contra la producción de los artistas aplicados, de los “pintores”, haría surgir, por intervalos, la evidencia de la pintura, la evidencia del arte. Picasso-Malraux lo dice en estos términos:

¡Y los escultores prehistóricos! ¿Que no eran totalmente hombres? Sí que lo eran. Seguramente. Muy contentos con sus esculturas. ¡En modo alguno pintores! Pero todos querían esculpir o pintar a su manera. [...] Pienso que es siempre el mismo Hombrecillo. Desde la época de las cavernas. Él vuelve, como el Judío errante.

Me gusta esta comparación de las verdades eternas, tales que proceden y renacen en el devenir, con el Judío errante.

P.5. – En lo que concierne a este período de la vida política en China, remito a mi texto *La Révolution culturelle: la dernière révolution?*, publicado por las Conférences du Rouge-Gorge (París, 2002). Ese es otro ejemplo posible de los universales que se crean en política. Para todos los revolucionarios del mundo, la Revolución Cultural experi-

mentó, efectivamente, los límites del leninismo. Nos enseñó que la política de emancipación ya no puede estar bajo el paradigma de la revolución ni ser cautiva, tampoco, de la forma-partido. Simétricamente, no puede inscribirse en el dispositivo parlamentario y electoral. Todo comienza –y ese es el sombrío genio de la Revolución Cultural– cuando, habiendo saturado *en lo real* las hipótesis anteriores, entre 1966 y 1968, los jóvenes guardias rojos estudiantes, luego los obreros de Shanghai, prescribieron para los decenios por venir la *realización afirmativa* de ese comienzo, del que sólo exploraron –hasta tal punto su furor era aún prisionero de aquello contra lo cual se sublevaban– la faz de negación pura.

P.5. – En cuanto a los textos de Mao, remitirse al pequeño libro *Mao Tsé-toung et la construction du socialisme*, claramente subtítulo *Modèle soviétique ou voie chinoise*, traducción y presentación de Hu Chi-hsi (París, Seuil, 1975). En cuanto a la *Dispute sur le sel et le fer* (el “Yantie lun”), la edición francesa de referencia es la presentada por Georges Walter (París, Seghers, 1978). Los traductores son Delphine Baudry, Jean Levi y Pierre Baudry.

P.5. – Para comprender bien la relación entre mi empresa filosófica y mi compromiso político, más precisamente, para no ceder a la tentación de oponerlas y, finalmente, para no descubrir una contradicción mortal entre la filosofía que expone *Lógicas de los mundos* y las invenciones de pensamiento, políticas y antropológicas que Sylvain Lazarus –mi amigo y compañero político desde hace treinta y cinco años– articuló, en especial, en su *Anthropologie du nom*, es necesario partir, sin duda, de una concepción precisa y coherente de lo que son las relaciones entre la filosofía y su afuera. Sabido es que, para mí, ese afuera opera como sistema de condiciones-en-verdad de la filosofía. Ahora bien, ningún resultado de una condición –sea cual fuere– de la filosofía se reproduce nunca tal cual en el campo axiomático de esa filosofía. En tal sentido, la apropiación y la metamorfosis de sus condiciones que lleva a cabo la filosofía no se distingue del acto filosófico mismo, y es justamente por eso que nunca se le puede objetar a la filosofía nada que le sea puramente exterior. Lo que hay que considerar, más bien, es el grado de *compatibilidad* entre una operación filosófica y una operación no filosófica que, conceptualmente retomada, entró en el campo de esa operación filosófica. Es precisamente así como hay que comprender la tesis de Lazarus según la cual la filosofía es “rela-

ción del pensamiento". Lo que fue pensado y es convocado como una condición por una filosofía se encuentra en ella repensado de tal suerte que es otro pensamiento, aunque pueda ser el único otro pensamiento (filosófico) *compatible* con el pensamiento condicionante inicial.

En suma, la relación de una filosofía con otros pensamientos no puede evaluarse en términos de identidad o de contradicción, ni desde su propio punto de vista ni desde el punto de vista de esos otros pensamientos. De lo que se trata, más bien, es de saber lo que, por el efecto de sublimaciones conceptuales (o de formalizaciones especulativas), sigue siendo esencialmente compatible con la filosofía en cuestión, y lo que le es orgánicamente ajeno. Por ejemplo: no es en modo alguno contradictorio sino, por el contrario, perfectamente compatible que el Terror pueda ser, para Sylvain Lazarus, una política singular que depende del cuerpo que la porta (como dice él, a partir de 1793 el Estado es débil, no es sino una administración supeditada a lugares tales como la Convención, los clubes, el ejército...) y que sea filosóficamente, como inmediatamente lo pensó Hegel, una proyección de la máxima igualitaria. Ese es incluso, para la filosofía, un ejemplo perfecto de la dialéctica materialista entre la existencia y el ser, o entre el protocolo inmanente del devenir de una verdad en un mundo y, una vez que advino, su eternidad transmundana. Y es totalmente natural que, en el trabajo de esa compatibilidad, la antropología, estrechamente ligada al proceso de una política, y por lo tanto al presente de una verdad, se ocupe del primer aspecto, lo aísle, lo singularice, y la filosofía se ocupe del segundo, cuyo concepto renueva.

Se puede hacer la misma constatación en lo que concierne a la categoría de prescripción, introducida muy tempranamente, en los años ochenta, por Lazarus (contra los motivos de la expresión, de la representación o del programa), y que se volvió desde entonces fundamental para identificar la política de la Organización Política. La figura del revolucionario de Estado no es, por cierto (volveré sobre ello), *inmediatamente* homogénea a la separación entre política y Estado que la categoría de prescripción impone (una política prescribe al Estado, que le es exterior, identificando, sobre una cuestión, un nuevo posible, él mismo pensado y practicado en inmanencia a una situación). Sin embargo, esa figura (filosófica) está enteramente construida sobre enunciados prescriptivos. Es particularmente claro, además, que Mao opone la dimensión voluntaria de la prescripción a la objetividad estalinista, del mismo modo en que el consejero legista del emperador chino opone la voluntad inflexible depositada en la ley

a los devenires naturales con los cuales los confucianos quieren concordar la acción. En lo subsiguiente, en *Lógicas de los mundos*, se generalizan estos usos conceptuales de una categoría política central. En el libro I, se establece que la condición absoluta de un sujeto es un enunciado prescriptivo. En el libro VII, se despliegan ejemplos muy precisos de tales prescripciones como condiciones inmanentes de la consistencia de los cuerpos subjetivos. El abordaje de un punto (en el sentido que le doy a esta palabra en el libro VI) está enteramente balizado por el complejo del enunciado y del devenir de aquello que lo porta. Y así sucesivamente. Hay que hablar aquí de una esencial *fidelidad filosófica* a los temas centrales de una política.

Lo mismo sucede a propósito de la categoría de “modo histórico de la política”, que también introdujo muy tempranamente en el pensamiento Lazarus y que permitió ir más allá de la saturación de las representaciones “marxistas” anteriores. Dado que elucida su naturaleza discontinua y autopensada, esta categoría me parece totalmente necesaria, tanto hoy en día como en el pasado reciente, para que las políticas permanezcan inteligibles. No es en modo alguno oponible a la eternidad de las verdades. Porque, si se imaginara tal contradicción, se la podría señalar también, de manera puramente intrafilosófica, entre esa eternidad y la irreductible multiplicidad de los mundos donde las verdades proceden. Pero sería absurdo: lo que garantiza la eternidad de las verdades, en la dialéctica materialista, es *precisamente* que ellas resultan de un proceso singular, en un mundo disjunto de todo otro mundo.

De hecho, *Lógicas de los mundos* propone lo que podría llamarse una sublimación filosófica de la categoría de modo, sublimación que es, sin duda, la forma más acabada de la compatibilidad entre conceptos filosóficos y datos no filosóficos. La categoría de “modo histórico” es una condición evidente, en efecto, cuando se trata de la tipificación política, de lo que denomino esta vez de otra manera —porque la filosofía es *siempre* re(nominación)— trayecto de una verdad en un mundo, con constitución de una contemporaneidad propia (un nuevo presente). Se puede decir que, al inscribir todo procedimiento de verdad en la secuencia de un nuevo presente que *es* su aparición en la singularidad de un mundo, *Lógicas de los mundos* no sólo valida, sino que también presupone, bajo las formas de la heterogeneidad de los mundos y de la precariedad del presente, la doctrina de los modos de la política.

Por supuesto, esta sublimación (o proyección universal) introduce todo un aparato estrictamente filosófico perfectamente ajeno a las

formas de intelectualidad de la política o de la antropología: verdad, sujeto, cuerpo, y así sucesivamente. También es cierto que propone sus propias figuras, que son siempre transversales. Tal es el caso de la figura del revolucionario de Estado que, al subsumir a un emperador chino, a Robespierre, a Lenin y a Mao, parece recubrir muchos modos históricos irreductibles (revolucionario, bolchevique, dialéctico...). La idea de que existen invariantes subjetivas (constituidas aquí por el emparejamiento de cuatro predicados: igualdad, confianza, voluntad y terror) parece contradecir directamente la discontinuidad nominalista de los modos. Una lectura cuidadosa muestra que no hay nada de eso. La diferencia no es formulable en ningún lado como contradicción. Esta diferencia, integrativa o condicional, equivale estrictamente a la diferencia entre política, antropología y filosofía, o entre condicionante real y condicionado conceptual. Cuando se piensa así esta diferencia, se ve que las invariantes, en concordancia aquí con la dialéctica especulativa de las verdades (y por ende, con la polémica contra el materialismo democrático), se alzan inteligiblemente sobre el fondo de la teoría antropológica de los modos, asumida como condición contemporánea de la filosofía. En efecto, lo que constituye la subjetividad transmundana de la figura del revolucionario de Estado es justamente que él intenta hacer prevalecer la separación entre Estado y política revolucionaria, con la tensión particular de que *lo intenta desde el interior del poder de Estado*. La figura en cuestión no existe, por consiguiente, sino bajo la presuposición de esta separación. Por eso, además, sólo es filosóficamente constructible hoy en día, después de que un nuevo pensamiento de la política volvió pensable y practicable que uno pueda situarse, para pensar la acción, desde el interior de una política que no tiene ni como objetivo ni como norma el poder de Estado.

Dije lo suficiente, creo, como para que quede claro que, en la medida en que sólo depende de mí, las empresas que tengan por objetivo oponer mi filosofía a mi compromiso organizado o a la creación política y antropológica de Sylvain Lazarus no tienen hoy ninguna chance, no más chances que hasta hace poco tiempo, de llegar a buen término.

P.8. – Esta abrupta definición de las matemáticas se encuentra en “...ou pire, compte rendu du séminaire 1971-1972” (*Autres écrits*, París, Seuil, 2001). Está indexada a las invenciones de Frege y de Cantor.

Nada me liga más a la enseñanza de Lacan que su convicción de

que el ideal de todo pensamiento consiste en lo que de ese pensamiento puede transmitirse universalmente fuera del sentido. O sea, que lo insensato es el atributo primordial de lo Verdadero.

Que para acercarse a ese ideal haya que matematizar, se lo quiera o no, es lo que puede llamarse el “platonismo”, al cual se oponen los doctrinarios del sentido, sofistas o hermeneutas, todos –en el fondo– aristotélicos.

P.9. – Jean-Claude Milner, *Le Triple du plaisir* (Lagrasse, Verdier, 1997). Con este pequeño libro se inicia la singularísima trayectoria “poslingüística” de Jean-Claude Milner, que yo mismo no percibí en su época –aun cuando en el libro se me trata de sádico bajo la apariencia honorable, pero transparente, de Platón– y de la que no voy a hablar aquí.

I.1. – Publiqué en 1982 un libro titulado *Théorie du sujet* (París, Seuil). Esto equivale a decir que el motivo del sujeto unifica a lo largo de su travesía mi empresa de pensamiento, contra los que definen la (pos)modernidad por la deconstrucción de este concepto.

La categoría de “sujeto” fue criticada desde la derecha, por su incorporación heideggeriana al nihilismo metafísico. Pero también desde la izquierda, por su reducción a un simple operador ideológico. Althusser sostiene a la vez, efectivamente, que la Historia es “un proceso sin sujeto” y que lo propio de la ideología, opuesta a la ciencia, como lo es lo imaginario a lo simbólico, es “interpelar a los individuos como sujetos”.

Sólo habrían estado entonces los fenomenólogos píos o los sartreanos conservadores para defender al sujeto, si Lacan no hubiera reformulado enteramente este concepto asumiendo la crítica radical del sujeto del humanismo clásico. Por eso la travesía de la antifilosofía de Lacan sigue siendo hoy en día un ejercicio obligado para quien se aleja claramente de las convergencias reactivas de la religión y del cientificismo.

I.1. – Quiero nombrar aquí a Bruno Bosteels, que defiende desde hace años, a propósito de mi empresa, dos tesis originales:

a) La dialéctica sigue siendo para mí una cuestión crucial, incluso si *El ser y el acontecimiento* parece operar un giro al respecto.

b) *Théorie du sujet* es un libro que los desarrollos ulteriores no invalidan, muy por el contrario.

En espera de la publicación del libro *Badiou and the Political*,

que será sin ninguna duda decisivo, se leerá, en la recopilación *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, publicado en 2004 (New York, Continuum) bajo el impulso de Peter Hallward, el artículo de Bruno Bosteels titulado “On the Subject of the Dialectic”.

1.5. — La secuencia anticolonial de la Revolución Francesa es política e históricamente fundamental. Su omisión en la mayoría de los relatos históricos no hace sino verificar la represión [*refoulement*] racialisista y colonialista sobre la cual se fundó, hasta la guerra de Argelia incluida, ese espíritu de la Tercera República del que tantos bienintencionados declaran hoy tener nostalgia. Es muy notable que el mejor libro sobre Toussaint-Louverture, la revolución antiesclavista en Santo Domingo y la creación del primer Estado (Haití) gobernado por quienes habían sido esclavos negros haya sido escrito en 1938 por un americano (C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint-Louverture and the San Domingo Revolution*, reed. 1989, New York, Vintage Books). Tan asombroso como que haya sido necesario esperar los trabajos de Florence Gauthier para que se esclarecieran las maniobras del *lobby* colonial del Caribe y su rol crucial en la caída del gobierno revolucionario, el 9 Termidor de 1794. Ver al respecto, por ejemplo, la recopilación de estudios publicada bajo su dirección en la Société des études robespierristes: *Périssent les colonies plutôt qu'un prince* (la frase es de Robespierre).

Sin embargo, desde la insurrección salvaje de los esclavos de Santo Domingo hasta la devastadora guerra victoriosa dirigida por Dessalines y Christophe contra las tropas de Napoleón que fueron a reestablecer la esclavitud, tuvo lugar allí una de las más impresionantes epopeyas que puedan concebirse. No faltan en ella las grandes escenas a la manera de Homero, como la sesión de la Convención en la cual, en presencia del delegado negro, la abolición de la esclavitud se decreta sin debate, ya que toda “discusión” acerca de ese punto se considera vergonzosa; o la organización pacificada, en 1796, bajo la dictadura de Toussaint, de la primera sociedad igualitaria interracial que ha conocido la humanidad. Las amistades políticas entre hombres de estatura gigantesca recuerdan también el antiguo relato. Tal es el caso de la amistad de Toussaint con dos revolucionarios blancos, el gobernador Laveaux y el comisionado Sonthonax.

El tratamiento literario más vigoroso de esos episodios, exceptuando, naturalmente, el que le dio nuestro gran poeta negro nacional, Aimé Césaire (leer *Toussaint-Louverture*, Paris, Présence africaine, 2004,

y sobre todo *La Tragédie du roi Christophe*, París, Présence africaine, 1963), se encuentra en un libro, curiosamente, de proveniencia alemana. Pienso en *Histoire des Caraïbes*, de Anna Seghers (trad. Claude Prévost, París, L'Arche, 1972) y en la adaptación teatral que de él propuso Heiner Müller, *La Mission, souvenir d'une révolution* (trad. de Jean Jourdeuil y Heinz Schwarzinger, París, Minit, 1982). En cuanto a estas dos últimas referencias, será provechoso leer el artículo de Isabelle Vodoz titulado “Deux lettres de Jamaïque sur la Révolution. Anna Seghers, *La Lumière sur le gibet*, Heiner Müller, *La Mission*”. El artículo se encuentra en la revista *Germanica*, nº 6, 1989.

I.7. – El joven filósofo de procedencia postsituacionista Mehdi Belhaj Kacem, que aborda mi trabajo de manera a la vez sistemática y “salvaje”, fuera de toda conminación académica, se propuso darle más importancia al afecto en la constitución acontecimental de un sujeto. Intenta así una síntesis nueva, y hasta inaudita, entre mi ontología matematizada (que él denomina el “sustractivismo”) y una teoría original del afecto y del goce que él reorganiza a partir de Deleuze y de Lacan. Se puede decir también que intenta establecer una conexión entre la generación estructuralista (y maóísta) de fines de los años sesenta y su propia generación, educada –tal como afirma– en la pornografía, la errancia y la inacción. Su meta más elevada es, en el fondo, inventar, para esta generación, una nueva *disciplina*.

Dos libros publicados en el otoño de 2004 por su fiel editor (Éd. Tristram, Auch) dan testimonio de este *work in progress*: *Événement et répétition* (diagonal, paciente e impaciente a la vez, trazada a través de *El ser y el acontecimiento*) y *L'Effect*.

No dudo un segundo de que con Mehdi Belhaj Kacem en Francia, así como con otros, aquí mismo y en otros países, se esté construyendo actualmente un relevo de esa generación filosófica de los años sesenta y setenta de la que numerosos representantes ya han desaparecido.

I. Escolio. – En lo que respecta a la música contemporánea captada en pensamiento, remito una vez por todas a los numerosísimos textos de François Nicolas. Esos textos están organizados, a la vez, por fuertes disposiciones conceptuales (como la oposición escritura / percepción, la extimidad texto / música, la función del tema, etc.) y por una precisión analítica impecable. La bibliografía completa se encuentra en la *web* (ir a “François Nicolas”, en Google). Declaro, de paso, mi gusto

particular por el libro *La Singularité Schönberg* (París, L'Harmattan, 1998).

François Nicolas es, ante todo, compositor. Citaré aquí solamente una de sus obras, *Duelle* (2001), que combina el canto, los instrumentos y la máquina según un principio de inclusión-externalización tan sutil y tan extrañamente lírico que, en su primera presentación, dividió radicalmente a la sala. Creo que esta obra es profética, porque organiza una “salida del serialismo” (la expresión es de Nicolas) que evita tanto los dogmatismos reactivos (retorno al sonido, a la melodía) como el peligro principal en el contexto posmoderno: el eclecticismo.

Sobre el serialismo, François Nicolas escribió un texto muy completo y de una gran densidad: “Traversée du sérialisme”, *Conférences du Perroquet*, nº 16, 1988. Se verá en ese texto que él define y periodiza el serialismo de otro modo que como yo lo hago. Para él, el serialismo propiamente dicho se inicia inmediatamente después de la última guerra, y no con el “dodecafonismo” de Schönberg. El examen de las razones de esta diferencia de abordaje nos llevaría demasiado lejos.

I. Escolio. – Charles Rosen, *Le Style classique*, trad. Marc Vignal, París, Gallimard, 1978.

I. Escolio. – Es en el Seminario XVII, *L'Envers de la psychanalyse (1969-1970)* (París, Seuil, 1991), donde Lacan, abriendo el pensamiento a la de-relación [*dé-rapport*] verdad-goce, declara, por ejemplo: “El amor a la verdad es el amor a esa debilidad cuyo velo hemos levantado, es el amor de eso que la verdad esconde, y que se llama la castración”.

Prólogo de la Gran Lógica. – La preocupación por clarificar la posición exacta de la lógica en el pensamiento filosófico y su historia, y, por lo tanto, por precisar de manera genérica lo que es una “gran lógica”, es particularmente sensible en la obra considerable de Claude Imbert. Su libro de 1999, *Pour une histoire de la logique*, es magnífico. Admiro particularmente la manera en que Claude Imbert circula entre los dos comienzos de su historia, el platónico y el estoico. Hay allí una investigación trascendental ejemplar.

Debo agregar que numerosos estudios de Claude Imbert son ya, a mi entender, clásicos, desde su introducción a las obras de Frege hasta sus últimas intervenciones sobre Lévi-Strauss, pasando por sus análisis en el campo de la pintura.

II. Intro. – A principios de la guerra del 14, dando pruebas de su sangre fría, de ese extraordinario *cálculo de las distancias* que lo caracteriza, Lenin lee la *Ciencia de la Lógica*, de Hegel. Tenemos sus anotaciones, que fueron publicadas en sus obras completas. Dos puntos llaman la atención. Primero, la extrema importancia que Lenin le acuerda a esa lectura, que es para él una especie de revelación deslumbrante; llegará incluso a decir que, si no se domina esa *Lógica*, Marx será incomprensible. Luego, el veredicto repetido según el cual, comprendido en su orientación principal, Hegel es materialista. Algo que interpreto de este modo: en el materialismo dialéctico, es la dialéctica la que sostiene la novedad del materialismo revolucionario, y no a la inversa. Por eso lo que propongo, justamente, no es oponer a la suposición de un idealismo burgués algún materialismo emancipador, sino dividir el materialismo. Es entonces cuando encuentro, opuesta a la evidencia democrática, la virtud constituyente del predicado “dialéctica”: dialéctica materialista contra materialismo democrático.

Agrego que el entusiasmo de Lenin me colma. A mi entender, en efecto, no hay más que tres filósofos cruciales: Platón, Descartes, Hegel. Observen que son esos tres, justamente, los que no puede llegar a apreciar Deleuze.

II. Intro. 2. – Una posible vía polémica de la exposición de lo trascendental sería la de confrontar su concepto con la revisión de lo que Foucault llama el “doblete” de lo empírico y lo trascendental. ¿Hay que considerar los grandes dispositivos discursivos que Foucault construye bajo el nombre de *episteme* como lo que ocupa la posición del trascendental de un mundo, en el sentido en que yo lo entiendo aquí? Y la relación de la superficie de los textos con su organización epistémica, como asimismo la relación de los cuerpos o de las prácticas (de las cosas) con su captura por el poder trascendental (de las palabras), ¿tienen que ver con la dialéctica materialista del aparecer-en-un-mundo?

Cécile Winter llevó a cabo un examen particularmente original de los presupuestos de Foucault en su tesis (no publicada) sobre la clínica. Restituye en ella, segmento por segmento, lo que Foucault despeja como condiciones de los enunciados relativos a un cuerpo, que se supone desplegado en el espacio, en la gran época del “nacimiento de la clínica” —es el título del libro de Foucault, tal vez su mejor título— inmediatamente después de la Revolución Francesa. Se puede entonces juzgar pruebas en mano y concluir eventualmente, como yo

lo hago, que no hay, en Foucault, una teoría formal de lo trascendental. Y que, en tal sentido, el empirismo domina, un empirismo tan sutil como la materia de Descartes.

II.1.2. – Todo el comienzo de *El ser y el acontecimiento* es un comentario filosófico de los axiomas de la teoría de conjuntos tal como han sido liberados, poco a poco, de las ambivalencias en que los mantenía la creación cantoriana. Para activar la dialéctica de mis dos “grandes” libros, el anterior y el nuevo, y por ende la dialéctica de la *onto*-logía y la *onto*-logía, o la del ser y el aparecer, es útil, sin duda, (re)leer las dos primeras partes de *El ser y el acontecimiento*.

II.1.3. – Después de haber propuesto, en el escolio del libro I, a propósito de la música del siglo XX, la dura escuela de las identificaciones de Verdad, ¿se me permitirá aquí una concesión al puro gusto personal? Diría entonces que Olivier Messiaen es, de todos los músicos activos en la segunda mitad del siglo XX, después de la muerte de Webern, el que prefiero. Creo que es porque mantiene obstinadamente, sirviéndose para ello de artificios compuestos pero originales (digamos, menos neoclásicos en su espíritu que los de Dutilleux), una extraordinaria virtud afirmativa. Pierre Boulez, sin duda más riguroso y más sutil, conquista sólo un espacio restringido y deja a la música demasiado enclavijada en una suerte de ascetismo crítico. Sin duda, el cristianismo le ayuda a Messiaen a celebrar, en la música misma, la adecuación de la música al mundo, siendo un símbolo de esa adecuación la utilización “bruta” del canto de los pájaros. Pero, después de todo, ese no es más que un recurso subjetivo. En la combinación, propia de Messiaen, de ritmos entrelazados, de modos armónicos dispares y de un color violento, el afirmacionista que soy saluda una suerte de voluptuosidad conquistadora cuyo optimismo la encanta.

Paréntesis: En lo concerniente al afirmacionismo remito, en cuanto a la segunda versión de su “Manifiesto”, a la recopilación *Utopia 3*, editada en 2002 por el GERMS bajo la dirección de Ciro Bruni; en cuanto a la tercera versión, a *Circonstances 2*, libro publicado en abril de 2004.

Digamos que el mundo-Messiaen inventa una sacralización concertada de sus propios componentes. Como el cine de Rossellini, es un mundo habitado por la posibilidad moderna del milagro. No por nada la única ópera de Messiaen es un *Saint François d'Assise* y uno de los filmes más asombrosos de Rossellini lleva por título francés

Les Onze Fioretti de François d'Assise (el título italiano es menos irrelevante: *Francesco, giullare di Dio*, algo así como “Francisco, juglar de Dios”). La referencia a ese santo, defensor de un vínculo alabador y distendido con el mundo, indica que, tanto para Rossellini como para Messiaen, el milagro moderno no es ni dominador ni triunfal. Es un desajuste discreto de las relaciones entre existencia e inexistencia.

Algo que, no pudiendo adherirme a la figura católica del santo, llamo, por mi parte, “acción restringida”. Y que es la forma contemporánea ineluctable de lo poco de verdad política de que somos capaces.

II.1.5. – Valga esta ocasión para saludar una vez más el maravilloso libro de Étienne Gilson *L'École des muses* (París, Vrin, 1951), puesto que figura en él Georgette Leblanc, musa de Maeterlinck (con Laura, musa de Petrarca; Clotilde de Vaux, musa de Augusto Comte, o incluso Mathilde Wesendonk, musa de Wagner). En segundo plano, el enigma luminoso que es la figura de Beatriz es tratado en otro gran libro de Gilson (*Dante et la philosophie*, París, Vrin, 1939, reed. 1986). Se puede decir que Gilson busca medir la intensidad trascendental de esas apariciones femeninas en la génesis de ciertos mundos-de-pensamiento: *La Divina Comedia*, el *Canzoniere*, *Tristán e Isolda*, el *Discurso sobre el espíritu positivo*, *Ariadna y Barbazul...* Lo menos que puede decirse es que Beatriz, Laura, Mathilde, Clotilde y Georgette tienen algo que ver con esos mundos. Pero no es nada simple saber lo que eso significa. ¿Cuál es su lugar, a la vez máximo e (in)existente, en el esplendor final de los mundos creados de ese modo? Gilson le hace justicia, en suma, a la potencia trascendental de esas musas, ya sean discretas (Mathilde) o llamativas (Georgette), totalmente concretas (Clotilde) o de difícil identificación (Beatriz).

II.2.1. – La referencia es aquí la *Science de la logique*, en la traducción de P.-J. Labarrière y Gwendoline Jarczyk (París, Aubier, 1^{er} tomo en 1972, 3^o y último en 1981).

Nunca dejé de medirme con este libro magnífico, casi tan ilegible como el *Finnegans Wake* de Joyce. Ya en 1967, en un estudio consagrado al análisis no estándar, titulado “La subversion infinitésimale” y publicado en *Cahiers pour l'analyse* n° 9, me apoyaba en la gigantesca “Nota” (40 páginas) consagrada al cálculo diferencial que abre, en la dialéctica del ser, los desarrollos sobre el infinito cuantitativo.

Paréntesis. Esa “nota” de Hegel es estudiada en detalle por J.-T.

Desanti, de manera a la vez acerba y sutil, en su libro más duramente científicista, *La Philosophie silencieuse* (París, Seuil, 1975), cuyo subtítulo, muy explícito, es *Critique des philosophies de la science*. Hegel encarna allí una especie particular de mala relación entre las ciencias y la filosofía, la especie “incorporación [de las ciencias] al concepto”. Valga la ocasión para saludar, de paso, a quien habría sido, en cuanto a la ontología, mi predecesor inmediato, o incluso quien se me habría adelantado, si él hubiera querido transformar en proposición filosófica efectiva –en sistema– la asombrosa promesa que fue su único verdadero libro, *Les Idéalités mathématiques* (París, Seuil, 1968).

Entre 1970 y 1980, refiné casi continuamente los esquemas de la dialéctica, en una constante interrelación entre los textos canónicos de Mao (*Sobre la contradicción, Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo*) y Hegel. Hay huellas de esa labor en un pequeño libro colectivo de 1977, *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne* (París, La Découverte), donde prologo ciertos estudios chinos sobre Hegel, y asimismo en *Théorie du sujet* (1982), donde tanto la oposición (objetiva) entre el “espacio” (vínculo estructural) y el “fuerlugar” (advenimiento de la excepción) [ver Libro I, “Notas de traducción”, 1] como la oposición (metódica o subjetiva) entre el álgebra y la topología se arraigan en la exégesis del inicio del libro de Hegel.

Se leerá también, evidentemente, en *El ser y el acontecimiento* (1988), la meditación sobre Hegel, donde combato contra la oposición entre “límite” y “tope” para suprimir la oposición precantorianiana entre infinito verdadero y “mal infinito”.

II.2.3. – Dos referencias sobre este punto. “Qu’est-ce que l’amour?”, en *Conditions* (París, Seuil, 1992), y “La scène du Deux” (1999), en la recopilación colectiva *De l’amour*, editada por l’École de la Cause freudienne en 1999 [traducción al español en *Acontecimiento* n° 19/20, Buenos Aires, 2000, con el título “El amor como escena de la diferencia”]. También hablé mucho de este procedimiento de verdad a propósito de S. Beckett (cf., sobre todo, el texto “L’écriture du générique”, en *Conditions*).

Están, desde luego, las consideraciones de Lacan, sobre las cuales me apoyo –al mismo tiempo que contesto su complicidad con el pesimismo moralizante que supone que el amor no es sino un suplemento imaginario a la derelicción sexual–. Habría otra interlocución con Jean-Luc Nancy, que inscribe el amor en el borde común de una

meditación sobre el otro y de una meditación sobre la carne (remitirse, principalmente, a *Une pensée finie*, París, Galilée, 1990).

No profeso a Jean-Luc Nancy sino respeto y admiración. Lo declaro públicamente, aun cuando indico con discreción el abismo que nos separa en el texto “L’offrande réservée”, que se encuentra en la recopilación *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy* (París, Galilée, 2004).

Pero, finalmente, me mantengo, creo que bastante aislado, entre el pesimismo psicoanalítico y la recuperación neorreligiosa, sosteniendo a la vez (con los dos) que pensar el amor es una tarea mayor y difícil. Lo que me aísla del primero es que creo totalmente inexacto que el amor sea del orden del fracaso, y, de la segunda, que el abordaje del amor no es para mí en modo alguno espiritual, sino formal. Lo que hay que inventar es una suerte de matemática del amor, sin caer por ello en las infinitas clasificaciones de Fourier, que sólo tiene en vista un orden erótico universal.

II.3.3. – A partir de aquí comienza la construcción de los formalismos lógicos en los que va a probarse la consistencia de nuestro pensamiento del aparecer.

Tratándose del trascendental, cuyo paradigma es lo que los matemáticos llaman un álgebra de Heyting, el libro fundador es: Helena Rasiowa y Roman Sikorski, *The Mathematics of Metamathematics* (1963), que entra en la cuestión a partir de la relación de orden y apunta a los modelos topológicos.

En lo que concierne a las lecturas adaptadas al pensamiento del objeto (libro III) y de la relación (libro IV), que propongo más adelante (ver la referencia III.3.1), ellas recuerdan por supuesto, al iniciar el recorrido, los datos iniciales en cuanto a la estructura de orden, al *mínimum*, a la conjunción, etcétera.

Una observación significativa. En el gran tratado de Bourbaki, la disposición más general distingue –después de la lógica pura y la teoría de conjuntos– tres especies de estructuras: las estructuras algebraicas, las estructuras topológicas y las estructuras de orden. Se tiene allí la intuición de la irreductibilidad del pensamiento del orden tanto al álgebra como a la topología. Y, efectivamente, subyacente a la singularidad de todo mundo, en tanto trascendental de las diferencias que en él se manifiestan, la estructura de orden no depende ni de lo calculable ni de la localización.

II.3.8. – Esta estructura es, precisamente, no sólo un álgebra de Heyting, sino también un álgebra de Heyting completa. La “completitud” significa la existencia de la envoltura para toda parte de T , incluyendo –es el punto esencial– una parte que contiene una infinidad de grados. De hecho, la envoltura infinitiza las operaciones trascendentales. Por eso las álgebras de Heyting completas abren a la topología. En verdad, fueron construidas de tal suerte que admiten como modelo los abiertos de un espacio topológico. Es por eso, sin duda, que los matemáticos anglófonos las llaman *locale*: ellas formalizan la lógica de los lugares. Volveremos sobre este punto, especialmente en el libro VI. Ver, sobre todos estos puntos, la bibliografía de la referencia III.3.1.

II.5.1. – Las lógicas paraconsistentes son lógicas que admiten el tercero excluido pero no el principio de no contradicción en su forma general. Esas lógicas, estudiadas en particular por Da Costa y la escuela brasileña desde principios de los años sesenta, dan, evidentemente, una interpretación de la negación diferente de las que dan las lógicas clásicas e intuicionistas, que difieren, a su vez, entre sí. Se leerá, sobre este punto: Newton C. A. Da Costa, *Logiques classiques et non classiques*, traducido del portugués y completado por Jean-Yves Béziau (París, Masson, 1997). En particular el apéndice 1, que expone con claridad un formalismo paraconsistente: el sistema C1.

Resulta, finalmente, que los dos grandes principios aristotélicos (no contradicción y tercero excluido), tal como son propuestos en *Metafísica Γ*, condicionan tres tipos lógicos (y no dos, como se creyó durante mucho tiempo). En efecto, se pueden validar universalmente los dos principios (lógica clásica), o solamente el principio de no contradicción (lógica intuicionista), o solamente el tercero excluido (lógicas paraconsistentes).

En sustancia, el modelo canónico de la lógica clásica es la teoría de conjuntos; el de la lógica intuicionista, la teoría de los *topoi*; el de las lógicas paraconsistentes, la teoría de las categorías. Esos modelos son cada vez más generales y la negación es, en ellos, cada vez más evasiva.

II.5.1. – Estamos aquí en las proximidades de las famosas fórmulas de la sexuación propuestas por Lacan en los seminarios (*Encore*, ed. J.-A. Miller, París, Seuil, 1975) y en el texto *L'Étourdit*, retomado en *Autres écrits* (ed. J.-A. Miller, París, Seuil, 2001). Esas fórmulas inscriben en especial que *la* mujer (in)existe y que *una* mujer es no-toda.

Diríamos, por nuestra parte, que *una* mujer (semi-)existe [*(mi-)existe*], o “me’ existe” [*“m’ existe”*]. En cuanto a *la* mujer, sobre-existe [*sur-existe*].

III.1.2. – No puedo entrar en la fenomenología objetiva de un cuadro sin saludar la empresa totalmente singular –y conexas– de François Wahl en su libro *Introduction au discours du tableau* (París, Seuil, 1996). Así como yo empleo el cuadro de Hubert Robert para desplegar la lógica de la constitución trascendental de lo visible, François Wahl atraviesa cuadros y paisajes para construir una teoría totalmente nueva de lo visible como discurso. Aun cuando lo que entendemos por ello puede variar, o hasta oponernos, concordamos en la certeza de que el problema de la consistencia del mundo es un problema lógico.

Wahl permanece en el elemento genérico del “giro lingüístico” [*“tournant langagier”*], que impone que se remita la organización perceptiva a categorías discursivas. No puede admitir, por lo tanto, que la lógica del aparecer ordene intensidades cualitativas. Para él, las “unidades” lógicas, que reciben su efecto del orden del discurso, no tienen ninguna cualidad. Se dirá que Wahl está más cerca de la fenomenología –puesto que mantiene que una dimensión irreductiblemente “humana”, el lenguaje, sirve como entrada al pensamiento de lo visible–, pero también, a la vez, más cerca de Lacan, por el hecho de que es en torno a un objeto desaparecido, en definitiva, como se constituye la energía de lo que se nos expone.

La discusión continuará en ocasión del próximo gran libro de François Wahl, *Le Perçu*.

III.1.4. – No toda función f del múltiple subyacente A hacia el trascendental T puede pretender identificar un componente de objeto. Es necesario, en efecto, que se respete cierta homogeneidad con la organización del aparecer por la indexación trascendental. Técnicamente, habrá que precisar:

1) Que la función es “extensional”, lo cual quiere decir que, para dos elementos x e y de A , la conjunción entre $f(x)$ y $\mathbf{Id}(x,y)$ no puede ser superior a $f(y)$. La interpretación de este punto es que el grado en el que y pertenece al componente no puede ser menor que la conjunción entre el grado en el que x pertenece a ese mismo componente y el grado que mide la identidad de x con y . Lo cual es intuitivo: si x pertenece al componente en el grado p , e y es q -idéntico a x , la pertenencia de y al componente es ciertamente al menos igual al más

grande de los grados que es, simultáneamente, inferior a p y a q , o sea a $p \cap q$.

2) Que la función respeta las normas de la existencia. Es claro, efectivamente, que un elemento x no puede pertenecer “más” a un componente de A que lo que él existe en A todo entero. Es necesario, entonces, que $f(x)$, grado en el cual x pertenece al componente, quede limitado por la existencia de x en el conjunto todo entero, o sea $\mathbf{E}x$.

Se tienen entonces, finalmente, los dos axiomas siguientes, que codifican el hecho de que una función de A hacia T define sin duda un componente de objeto:

$$f(x) \cap \mathbf{Id}(x, y) \leq f(y)$$

$$f(x) \leq \mathbf{E}x$$

III.1.5. – Elegí aquí una formulación filosóficamente sorprendente del postulado del materialismo. Ella plantea, no obstante, algunas cuestiones matemáticas, que se deben al hecho de que la fórmula “existe un elemento que identifica al átomo” hace entrar en los enredos de la identidad (de la igualdad, de la isomorfía, de la equivalencia...), que son una trampa bien conocida de los formalismos.

Digámoslo categóricamente: el tratamiento formal de esta definición (subsección 5 de la sección 3 del presente libro), alineado en la evidencia conceptual, no es absolutamente riguroso. Françoise Badiou me advirtió muy tempranamente que había allí un verdadero flotamiento.

Otro sutil lector de uno de mis primeros manuscritos, Guillaume Destivère, diagnosticó esta debilidad deductiva y me escribió sobre este punto una carta que le agradezco vivamente. Él ubicaba allí la “falta” y daba una versión del postulado del materialismo menos sorprendente, más técnica y, sobre todo, conforme a las exigencias de la cohesión formal.

Pero, se me dirá, ¿por qué haber dejado subsistir en el texto esa aproximación que le habían advertido? Porque, por más importante que sea la prueba formal, sólo está aquí al servicio del concepto, y mi formulación del postulado del materialismo me convenía. La mantuve porque la incerteza matemática no tenía consecuencias en cuanto al movimiento del pensamiento. La distorsión formal –que, en sustancia, sustituye “en correspondencia biunívoca con” por “prescrito por”

e “isomorfo” por “idéntico”— no se transporta, en efecto, a la consecuencias. He aquí el momento decisivo de la intervención de Guillaume Destivère (recuerdo que esta intervención se refiere a una antigua versión, de tal suerte que el léxico no es siempre el mismo. La idea es, no obstante, perfectamente clara):

Usted dice justamente: “que todo átomo sea real quiere decir que es prescrito por un elemento a de A . No se sigue de ello que dos elementos ontológicamente diferentes prescriban dos átomos diferentes”.

Pero, más adelante, usted demuestra la antisimetría de la relación \prec afirmando lo contrario, a saber: “Si las funciones partitivas a y b son las mismas, en virtud del axioma materialista según el cual todo átomo es real, existe un *único* elemento de A que es su subestructura ontológica. Es decir que los elementos a y b son idénticos, o que $a = b$ ”.

Si esta antisimetría le es verdaderamente indispensable, habrá que fortificar entonces el axioma del materialismo con el fin de poner a A en *biyección* con los componentes atómicos de (A, \mathbf{Id}) , lo cual exige que se tenga $a = b$ (en el sentido ontológico) si y sólo si $\mathbf{E}a = \mathbf{E}b = \mathbf{Id}(a, b)$. Los “comentarios filosóficos” irían entonces a buen paso, ya que basta con que tres intensidades se igualen para que dos seres se confundan.

Por lo demás, este refuerzo del axioma del materialismo parece haber sido subrepticia pero definitivamente admitido cuando usted confundió, explícitamente, la función partitiva $\mathbf{Id}(a, x)$ con a .

El axioma del materialismo sería entonces: Para todo objeto (A, \mathbf{Id}) , la aplicación que hace corresponder a un elemento a de A la función $\mathbf{Id}(a, x)$ de A hacia T es una biyección del múltiple A sobre el conjunto de las funciones atómicas del objeto.

Volveremos a encontrar a Guillaume Destivère más adelante (a propósito del inexistente, en el libro IV), y las circunstancias serán mucho más dramáticas.

III.2. – Utilizo la traducción de la *Critique de la raison pure* de Alexandre J.-L. Delamarre y François Marty —a partir de la traducción de Jules Barni—, publicada en la edición de las *Œuvres philosophiques* de Kant, colección “Bibliothèque de la Pléiade” (París, Gallimard, t. 1, 1980).

Kant es ejemplarmente el autor con el que no logro familiarizarme. Todo en él me indisponde, y ante todo el legalismo —preguntar siempre *Quid juris?* o “¿No franqueó usted el límite?”— combinado, como hoy en día en los Estados Unidos, con una religiosidad tanto más penosa cuanto que es, a la vez, omnipresente y vaga. La maquinaria crítica

por él armada envenenó durablemente a la filosofía e hizo a la vez las delicias de las Academias, a las que nada les gusta más que cerrarle el pico a los ambiciosos, algo para lo cual la conminación “¡No tiene usted derecho!” es de constante ayuda. Kant es el inventor del motivo desastroso de nuestra “finitud”. La solemne y adulona declaración según la cual no podemos tener conocimiento de esto o de aquello prepara siempre para alguna oscura devoción por el Maestro de lo incognoscible, el Dios de las religiones o sus eventuales reemplazantes: el Ser, el Sentido, la Vida... Volver impracticables todas las luminosas promesas de Platón: de eso se ocupa el obsesivo de Königsberg, nuestro primer *profesor*.

Y sin embargo, desde que él toca una cuestión, si uno está preocupado por esa cuestión, se ve invenciblemente obligado a pasar por él. Su encarnamiento –como el de una araña de las categorías– es tal, su recorte de las nociones es tan consistente, su convicción –aunque mediocre– es tan violenta que, nada que hacer, uno pasará bajo su yugo.

Es así como comprendo la verdad de las consideraciones de Monique David-Ménard sobre los orígenes propiamente psicóticos del kantismo (*La Folie dans la raison pure*, París, Vrin, 1990). Que toda la empresa crítica esté armada para prevenirse contra el tentador síntoma del iluminado Swedenborg, o, como dice Kant, contra las “enfermedades de la cabeza”, sí, lo creo.

Kant es ese filósofo paradójico cuyas intenciones repelen, cuyo estilo desanima, cuyos efectos institucionales e ideológicos son calamitosos, todo eso a la vez, pero del que emana una suerte de grandeza tenebrosa, como la de un gran Vigilante a cuya mirada no podemos escapar y del que no podemos evitar temer que nos enrede en la “demostración” de nuestra culpabilidad especulativa, de nuestra locura metafísica. Tal es la razón por la cual apruebo que Lacan lo haya reunido con Sade (ver, en los *Escritos*, “Kant con Sade”). Sade es un escritor laborioso y compulsivo, capaz de transformar el erotismo sanguinario en bobería neoclásica y las posturas sexuales en acrobacias fallidas. Sin embargo, permanece, vela, vigila. Es el regente triste de las orgías, a propósito de las cuales señala, a cada instante, que son obligatorias y siniestras.

Pago aquí mi tributo al sadismo filosófico de Kant. Busco en vano obtener de ese Peón, que raciocina y castiga, la autorización para platonizar, es decir, con respecto al encierro crítico (¡ah, los eternos “límites” de la Razón!), el salvador *vale de salida*.

III.2. – En verdad, existe otro Kant, dramatizado, modernizado, lo, desplazado hacia la política contemporánea y hacia la enseñanza de Lacan. Un “Kant con Marx y Lacan”, que es una creación eslovena. Hay que saludar a la escuela eslovena de filosofía, totalmente original, y de la que soy interlocutor, con gran placer, desde hace muchos años. Como toda escuela verdadera, conoció escisiones y animosidades. Pero yo, lejos de Liubliana, puedo saludar al menos una vez, conjuntamente, a Rado Riha, a Jelica Sumic, a Slavoj Žižek, a Alenka Zupančič y a todos sus amigos. Es a esta escuela a la que le debemos una visión enteramente nueva del gran idealismo alemán, en sintonía con una teoría política posmarxista (todos estos pensadores eslovenos participaron, a su modo, en la Yugoslavia socialista, y todos fueron lectores de Althusser), teoría política que depende, a su vez, de una lectura de Lacan cuyo efecto se centra, no tanto en la fuerza del lenguaje como en el insostenible resplandor de lo real.

En cuanto a Rado Riha y a Jelica Sumic, podemos remitir a la recopilación (en alemán) *Politik der Wahrheit* (Viena, Turia + Kant Verlag, 1997).

El libro esencial de Alenka Zupančič (en inglés) es *Ethics of the Real* (New York, Verso, 2000).

Hablaré más adelante de Slavoj Žižek (referencias del libro VII).

III.3.1. – A partir de aquí comienzan las cuestiones (lógicas) serias. En una treintena de páginas, desplegamos lo esencial del formalismo de la maquinaria trascendental, maquinaria cuyas piezas hemos desmontado previamente, en la primera sección, a partir de ejemplos pasados por el tamiz de la fenomenología objetiva (la manifestación y el cuadro de Hubert Robert).

Lo que está en juego en este tipo de exposición formal es doble. En primer lugar, de lo que se trata es de esclarecer las operaciones constitutivas del aparecer, de modo tal que ya no se pueda poner en duda el rigor con el cual producen sus efectos. En segundo lugar, se trata de probar que la ecuación “aparecer = lógica” es indudable, desde el momento en que se pueden formalizar todas las condiciones del aparecer en el tratamiento más moderno de la lógica (o casi) con el que contamos. Ese tratamiento moderno ya no se lleva a cabo con los medios del lenguaje y la gramática. Uno se establece de entrada en construcciones mucho más generales –diría, de buen grado, ideales– que pertenecen a la teoría de las categorías y a una de sus especializaciones: la teoría de los *topoi*. Como mi meta es puramente filo-

sófica, no busqué en modo alguno restituir todo el contexto categorial. Fui directamente a aquello que me era necesario y que es, de hecho, una categoría especial: la que se obtiene al vincular los conjuntos a un álgebra de Heyting completa, o sea a lo que yo nombro, aquí, un trascendental. En suma, lo que es tratado aquí filosóficamente es un vasto edificio en movimiento: la reformulación categorial de la lógica. Ese fragmento tiene un nombre matemático: teoría de los Ω -conjuntos. Ω designa un álgebra de Heyting completa sobre la cual se mide el grado de igualdad de dos elementos de un conjunto. El nombre filosófico es: teoría general del aparecer. Transcribo Ω en T (por trascendental). En consecuencia de lo cual, la función que remite la pareja de elementos de un ente-múltiple (de un conjunto) a un trascendental T (a un álgebra Ω) es sencillamente la función de aparecer, o indexación trascendental. Todo lo demás se deduce de allí, bajo la condición del postulado del materialismo (todo átomo es real), que, en su forma matemática precisa, define lo que los matemáticos llaman un “ Ω -conjunto completo”, formalización de lo que yo llamo un objeto. Que los encadenamientos sean ceñidos no impide que, a la larga, sean de un gran claridad. Por lo demás, sostengo que la comprensión filosófica del alcance de ese fragmento matemático es de una gran ayuda para dominar su transparencia deductiva.

La bibliografía matemática puede centrarse en las exposiciones accesibles de la teoría de los Ω -conjuntos completos. Desgraciadamente, y contrariamente a la decisión que yo he tomado, la mayor parte de las exposiciones permanecen cautivas de una travesía que carga, a menudo, con todo el arsenal de la teoría de las categorías. En la bibliografía que concluye esta referencia, indico entonces, de manera breve, después de haber situado en los libros que menciono el fragmento teórico que me importa filosóficamente, el grado de autonomía de su presentación y, más generalmente, qué extensión del saber matemático supone su lectura.

En *Lógicas de los mundos*, el aparato lógico-matemático es autosuficiente: todo se define y se demuestra. Lo que queda es desear comprender, y ese es, en matemáticas, el único problema.

El libro por el que yo mismo comencé es: R. Goldblatt, *Topoi, the Categorical Analysis of Logic* (Nueva York, North-Holland, 2ª ed., 1984). La teoría de las álgebras de Heyting (de los trascendentales) está expuesta en el capítulo 8. Los rudimentos de la teoría de conjuntos “evaluados en un álgebra de Heyting” (de los objetos), en el final del capítulo 11. La teoría desarrollada (Ω -conjuntos completos

y sus relaciones), en la sección 7 del capítulo 14. A grandes rasgos, se puede seguir la pista de estos fragmentos sin preocuparse demasiado por los detalles de la teoría de los *topoi* (expuesta magistralmente, por lo demás, en el libro, sin duda porque en él se toma constantemente como guía conceptual y pedagógica el modelo de los conjuntos).

El libro en el que sigo estando sumergido hasta ahora es: F. Borceux, *Handbook of Categorical Algebra* (Cambridge, Cambridge University Press, 1994). Comporta tres volúmenes, cuyos subtítulos son: *Basic Category Theory*, *Categories and Structures*, *Categories of Sheaves*. El fragmento que nos interesa particularmente ocupa los dos primeros capítulos del volumen 3: “Locales” (álgebras de Heyting) y “Sheaves” (haces). La teoría de los Ω -conjuntos completos se presenta en las secciones 2.8 y 2.9 del capítulo 2. La independencia del fragmento es variable. Efectivamente, se hace allí un uso moderado, pero no desdeñable, del arsenal categorial tal como se presenta en el primer volumen (funtores, transformaciones naturales, etcétera). Pero es un manual didáctico que, si bien es de alto nivel (y de una temible complejidad en los capítulos especializados), tiene una perfecta claridad immanente.

El libro intermedio es de O. Wyler, *Lectures Notes on Topoi and Quasitopoi* (Singapur, World Scientific, 1991). El capítulo 0 concentra la presentación del léxico de las categorías. La álgebras de Heyting son introducidas en la primera sección del capítulo 2. La indexación de los conjuntos sobre tales álgebras, cuyo nombre es esta vez los H-conjuntos, se despliega enteramente en el capítulo 8, en una versión más “probabilista” (el concepto es el de *fuzzy sets*, en la literatura francófona, “ensembles flous” [“conjuntos difusos”]). Todo esto es bastante claro, pero propone a veces generalizaciones inútiles o forzadas.

Un libro interesante, pero a menudo más elíptico, es: J. L. Bell, *Toposes and Local Set Theories* (Oxford, Oxford University Press, 1988). Las álgebras de Heyting son presentadas (¡a toda marcha!) en el primer capítulo, bajo el rótulo de “Elements of Category Theory”, como ejemplo de una categoría cartesiana cerrada construida a partir de una estructura de orden parcial. El fragmento que nos interesa filosóficamente ocupa el capítulo 6 (“Locale-valued Sets”). El problema es que el tratamiento parte casi siempre de *topoi* (de categorías especiales) considerados a partir de su lógica interna, o incluso identificados con esa lógica, lo cual da un formalismo que hay que aprender a manejar previamente (en el capítulo 3).

El artículo fundador del fragmento matemático concernido, o sea el tratamiento de los haces en el registro de los Ω -conjuntos (filosóficamente, la construcción del funtor trascendental, u operador de la retroacción del ser-ahí sobre el ser puro), es de 1979: M. P. Fourman y D. S. Scott, *Sheaves and Logic* (Berlín, Springer Verlag).

III.3.7. – Existen, de hecho, relaciones muy estrechas entre estructuras trascendentales y espacios topológicos. Fue con el objetivo de generalizar las propiedades de los abiertos de una topología, intersecciones finitas (conjunción) y uniones infinitas (envoltura), que se forjó el concepto de álgebra de Heyting completa (de *locale*). Por lo demás, sería posible entrar en la cuestión del aparecer (que es la cuestión del ser-ahí) partiendo de conceptos más topológicos y siguiendo el movimiento de su generalización en dirección de los *locale* y de los Ω -conjuntos (o sea, de la lógica del aparecer).

Todo esto será retomado en el capítulo VI, intentando no ser devorados por el Minotauro del matema. El teorema más importante establece que el conjunto de los puntos de un trascendental puede ser considerado como un espacio topológico.

III. Escolio.2. – La batalla de Gaugamela, que utilizamos aquí como ejemplo central, fue estudiada en numerosas historias de la Antigüedad y en numerosos tratados de estrategia militar, a partir de esas fuentes abigarradas –y ciertamente aproximativas– que son los historiadores griegos de ese período. Puede encontrarse una síntesis clara en el libro de John Warry, *Histoire des guerres de l'Antiquité* (trad. de Gérard Colson, París, Bordas, 1981).

III. Escolio.3. – Grothendieck era un matemático de gran talla, digamos, tal vez tan profundo como Riemann. Digo “era” porque se retiró desde hace decenios –un poco como lo hizo el joven genio del ajedrez Bobby Fischer–. En todo caso, se retiró de las actividades matemáticas públicas. Loïc Débray, un amigo matemático (defensor desinteresado, por otra parte, de los revolucionarios prisioneros o muertos en los años setenta y ochenta, “Fraction armée rouge” o “Action directe”) cuenta, a propósito de esto, una historia fuerte. Grothendieck, en su impulso inicial, a principios de los años cincuenta, estaba persuadido de que se iba a inventar otra manera de hacer matemática, de hecho, una matemática diferente de la que se había desplegado desde los griegos. Y luego, en el curso de sus asombrosas creaciones (una ver-

sión de la geometría algebraica, en efecto, totalmente nueva), habría concluido que, decididamente, no: era la misma matemática la que continuaba. Entonces, habría preferido ocuparse de la vigilancia de los corderos y de la lucha contra lo nuclear.

¿Leyenda “a la manera de Rimbaud”? ¿El comercio y el desierto, porque “la ciencia es demasiado lenta”? No sé. Lo cierto es que la idea que recibió el nombre de “topos de Grothendieck” y la idea conexas de haz brillan en el cielo del pensamiento puro, cuando se capta su verdadero sentido, como Sirius o Aldebarán.

IV. Intro. – Wittgenstein y Lacan son los dos antifilósofos más grandes del siglo XX, como lo son, en el siglo XIX, Kierkegaard y Nietzsche. Pero en lo que concierne a Wittgenstein, a mi entender, eso se debe solamente al *Tractatus*. Su obra posterior –que, por otra parte, no es una obra, ya que Wittgenstein tuvo el buen gusto de no publicar ni terminar nada más– pasa de la antifilosofía a la sofística. Es un riesgo al que se expone todo antifilósofo: para sostener el privilegio exorbitante que le acuerda a su pura enunciación (es verdadero porque soy yo el que habla) y, finalmente, a su propia existencia (parto en dos la historia, si no del mundo, al menos de aquello de lo que trato), el antifilósofo tiene que recurrir, a menudo, a un forzamiento retórico que lo hace indiscernible de los sofistas de su época. Como sucede con la máxima perentoria o el pastiche de los Evangelios en el caso de Nietzsche, con la garrulería biográfica en el de Kierkegaard o con los calambures en el de Lacan. El “segundo Wittgenstein” tiene la manía de las preguntas apremiantes y descabelladas, como si persiguiera sin tregua un delirio atolondrado. A veces, esas ráfagas de puntos de interrogación son invenciones sorprendentes que desconciertan agradablemente el espíritu; frecuentemente, son cabriolas insípidas. El respeto mortífero que provocaron entre los filósofos habría, no divertido (él no parece haber sido muy propenso a la alegría), sino suscitado la ironía aristocrática del héroe así disecado.

El *Tractatus*, escrito en el estilo altanero y formulario que tanto les gusta también a los antifilósofos (ver Pascal), es, en cambio, una indudable obra maestra, aun cuando su finalidad religiosa –o mística– sea turbadora. Se podrá salir de esa turbación instruyendo la comparación que se impone: Wittgenstein y San Agustín. Esa comparación está más que esbozada en un largo artículo sobre Wittgenstein que publiqué, en 1994, en la revista *Barca!* (nº 3), bajo el título “Silence, solipsisme, sainteté. La antiphilosophie de Wittgenstein”.

IV. Intro. – Traté la sofística y su diferencia con la filosofía en *Condiciones*, la antifilosofía en un folleto sobre Nietzsche (“Casser en deux l’histoire du monde?”, *Conférences du Perroquet*, 1992) como también en el artículo sobre Wittgenstein citado en el punto anterior.

En lo concerniente a la sofística, es evidentemente necesario conocer la suerte que le depara Barbara Cassin, totalmente contraria a la que yo le reservo. Remitirse, para ello, a su gran libro *L’Effet sophistique* (París, Gallimard, 1995). Convencida de que el inicio filosófico está encorsetado en una retórica particular (la retórica predicativa transformada por Aristóteles en lógica general, u ontología, en el libro Γ de la *Metafísica*), B. Cassin hace de Gorgias y de sus sucesores los artesanos de otra vía de la filosofía, en la cual, como “ser” es equiparable a “ser dicho”, la función del no-ser (del silencio, finalmente) es constituyente, en el lugar mismo del ser. Hay sustitución de la ontología por la logología. Se puede decir que B. Cassin ensaya una síntesis entre Heidegger (hay sin duda un inicio griego que nos destina y nos transita) y el *linguistic turn* (todo es lenguaje, y la filosofía más cercana a lo real es una retórica general). Como héroe de esta síntesis, Gorgias llega para disputarle a Parménides su hegemonía. Sabido es que ese era también el punto de vista de Nietzsche, lo cual confirma, a mi ver, lo que sostengo en el punto precedente: todo antifilósofo es un cómplice virtual de la sofística. Complicidad que, como todo, ya había entrevisto Platón cuando declinaba en el *Teeteto* la complicidad “ontológica” entre los sofistas y Heráclito. Porque Heráclito es, ciertamente, el profundador de la antifilosofía, del mismo modo en que Parménides es el profundador de la filosofía. Es lo que el antifilósofo Lacan vio perfectamente en *Aun*: “[...] que se suponga que el ser piensa, es eso lo que funda la tradición filosófica a partir de Parménides. Parménides se equivocaba y Heráclito tenía razón. Es eso lo que se consigna en el hecho de que Heráclito enuncie, en el fragmento 93, [El Señor, cuyo oráculo está en Delfos] *no confiesa ni oculta, significa*” [Lacan cita el texto griego]. Allí se ve que el que tiene razón es el que reemplaza la alternativa mostrarse / esconderse o ser y no-ser –alternativa que Lacan dice considerar “tonta” antes de este pasaje– por las argucias de la significación. Lacan clarifica las razones que tiene Platón para tratar a Heráclito como adversario y a Parménides como “padre”. Yo encuentro esas razones excelentes y extraigo las mismas consecuencias que Platón.

IV.1.1. – Pasé una parte del otoño de 1968 –¡presten atención al momento!...– en Montreal, para asistir en sus funciones de delegado de la Liga de los derechos del hombre a mi amigo Roger Lallemand –maravilloso intelectual belga, por otra parte abogado de primer orden– en el proceso de dos independentistas quebequenses, Vallières y Gagnon. Vallières había escrito el gran libro, el gran grito de los francófonos canadienses: *Nègres blancs d'Amérique* (Montreal, Parti Pris, 1968). Me encantó Quebec, esa extraña América retirada en la que se habla un francés clásico. Había allí, embanderados en los izquierdismos de la época, cálidos amigos, militantes llenos de inteligencia y vivacidad. El proceso, con su juez con peluca, sus testigos de habla sensual y para mí misteriosa (¡al fin una lengua francesa acentuada, profunda!), era como una ficción melancólica. ¡Ficción temible! Las sentencias fueron sin piedad. Ese otoño indio luminoso, en el que se mezclaban las calles del mayo parisino con la lucha de la liberación quebequense, fue como un claro en el bosque del tiempo. Ese viaje encantado a Canadá anticipaba, tal vez, que mi intérprete y crítico más instruido y más ardiente sería hoy un canadiense, Peter Hallward, anglófono pero francófono, instruido en los Estados Unidos pero habitante de Londres, enamorado, como yo, de la causa quebequense. Le dedico estas páginas. Lo cual no dispensa de leer el libro que me consagró, que es –y será por largo tiempo, pienso– una suerte de clásico: *Badiou. a Subject to Truth* (Nueva York, Continuum, 2003).

IV.2. – ¡Leibniz! ¡Qué virtuosismo! ¡Qué atractivo constante! ¡Qué apetito de conocimientos y de gozos! Leibniz es tan simpático como poco lo es su agrio adversario, Voltaire. Además, y eso para mí cuenta mucho, es un gran matemático. Pero he aquí su talón de Aquiles: él quería, conciliando las doctrinas más opuestas, adquirir un conocimiento universal. Me hace pensar en Sosias, en el *Anfitrión* de Molière, quien, vuelto hacia las amenazas de la noche, grita: “¡Señores, amigo de todo el mundo!”. También, del mismo modo en que no se pueden tomar en serio, en materia de verdadera piedad, las iglesias barrocas de Alemania del Sur, que se asemejan a grandes salones de mujeres ligeras, yo no logro tomar a Leibniz totalmente en serio. No olvidemos tampoco que Deleuze subtítulo *El pliegue*, su brillante estudio de 1988: *Leibniz o lo barroco*. Allí reside todo el problema. Por lo demás, dije lo que pensaba del texto de Deleuze en un largo comentario, publicado en *l'Annuaire philosophique 1988-1989* (París, Seuil, 1989).

En realidad, Leibniz se parece a Aristóteles: curiosidad total;

voluntad de retomar, en una síntesis nueva, los puntos de vista unilaterales de sus predecesores; certeza de que existe una arquitectura del universo; superioridad de la finalidad sobre el mecanismo, conservadurismo moderado en política, y sobre todo, sobre todo, vitalismo esencial, organicismo. El ser –la sustancia, la mónada– está organizado como un animal. Todo vive, “todo está lleno de almas”, como dice Hugo. Esos pensadores tienen un maestro-enemigo, aquel al que se saluda con amargura, del que se proviene, al que se desea hacer caer de su pedestal. En el caso de Aristóteles, es Platón; en el de Leibniz, Descartes. Después del maestro clásico, el discípulo flexible, el barroco. Tiene que traicionar, es más fuerte que él. Sin embargo, releo siempre con cierta ternura a aquel que practica, como yo, una “matemática metafísica”. En cuanto a la bibliografía, propongo que se reedite la excelente recopilación de los textos esenciales organizada por Lucy Prenant, publicada hace un tiempo con el sobrio título de *Leibniz, œuvres* (París, Aubier-Montaigne, 1972).

IV.2. – Guy Lardreau es leibniziano en un punto capital: plantea que aplicar el pensamiento a objetos secundarios, fútiles, cualesquiera, es lo propio de la filosofía. Lo cual significa, forzosamente, que esos objetos microscópicos “expresan” el Sentido general. Sobre este parentesco, ver Guy Lardreau, *Fictions philosophiques et science-fiction* (Arles, Actes Sud, 1988).

IV.2. – La meditación contemporánea más fuerte sobre lo Uno es la de Christian Jambet. Apoyándose en una ciencia refinada de los aportes de la filosofía árabe y persa, en particular según sus trasfondos chiitas, Jambet despliega el concepto de lo Uno paradójico, cuyo ser se piensa esencialmente como no-ente. El movimiento más profundo de esta obra extraña es sobrepasar aquello que, en Henri Corbin, el maestro de Jambet, seguía dependiendo de Heidegger: la interpretación del no-ente de lo Uno como destino del ser. Jambet asume que –es un “revolucionarismo” ideológico–, por el contrario, hay que entender según lo Uno, o a partir de lo Uno, que el ser no es el ente que él es.

Para entrar más en detalles, ver el bellissimo libro *La Grande Résurrection d'Alamût* (Lagrasse, Verdier, 1990).

IV.3. – Utilizamos aquí, de manera simple e informal, las técnicas de la teoría de las categorías (diagramas, estudio de su carácter conmutativo, conos, posición universal...). Quien quiera, en esta ocasión, avan-

zar más en la práctica de estas técnicas, puede remitirse a los primeros capítulos de los libros citados en la referencia III.3.1.

IV.3.4. – El pensamiento del inexistente formaliza lo que considero el objetivo que guía el sinuoso camino de Jacques Derrida. Desde sus primeros textos, y bajo el nombre, progresivamente academizado (pero no por él), de “deconstrucción”, su deseo especulativo es mostrar que, sea cual fuere la forma de imposición discursiva con la que usted se confronte, existe un punto que escapa a las reglas de esa imposición, un *punto de fuga*. Todo el interminable trabajo consiste en localizarlo, lo cual también es imposible, puesto que es estar-fuera-de-lugar-en-el-lugar lo que lo caracteriza. Para restringir el espacio de fuga, hay que forzar los significantes de la imposición discursiva, diagonalizar las grandes oposiciones metafísicas (ser / ente, espíritu / materia, pero también democracia / totalitarismo, o Estado de derecho / barbarie, o judío / árabe...) e inventar una lengua del excentramiento, un dispositivo de escritura acéfalo. De allí la organización de un roce entre la prosa más explícitamente literaria y la conceptualidad filosófica más rugosa, roce cuyo emblema es la pareja Genet / Hegel, en *Glas*. De allí, también, la función del diálogo (con Hélène Cixous, Élisabeth Roudinesco, Habermas, Nancy...) que, como en el joven Platón, realza el valor de la aporía.

Ahora bien, todo gravita en torno a lo que debería concebirse bajo el inexistente. Digamos que, si A es una imposición discursiva cualesquiera, \emptyset_A es el objeto en fuga del deseo de Derrida. Porque su modo de pertenecer a A, medido por “nada” (por μ), es el de no estar en A, o el de inexistir en A. Mientras que, si sólo se dice de él que inexistente y se lo confunde así con la nada (por ende, con el ser), lo que se pierde, justamente, es que \emptyset_A indica la posibilidad de una existencia plenaria en otra parte. Esos deslizamientos alternados organizan el “tocar” [o el “tacto”: *le toucher*] de Derrida, su nueva proposición en cuanto a los vínculos entre lo sensible y el pensamiento, a saber, que lo que se escabulle lentamente es lo que nos hace pensar de otro modo que como lo hacemos aquí. Ver todo esto en detalle en el libro, consagrado a J.-L. Nancy, que tiene precisamente por título *Le toucher*; Jean-Luc Nancy (París, Galilée, 2000): El libro concluye con una fórmula que ejemplifica de modo totalmente transparente lo que quiero decir: “Un salve sin salvación” [o “Un saludo sin salvación”; en el original: “*Un salut sans salvation*”]. Es \emptyset , verdaderamente: el ente de nada, que no es nada de ente.

En homenaje a Derrida, escribo aquí “inexistenzia”, como él creó, hace mucho tiempo, la palabra “diferenzia” [ver Libro IV, “Notas de traducción”, 1]. ¿Diremos que $\emptyset_A = \text{inexistenzia} = \text{diferenzia}$? ¿Por qué no?

IV.3.4. – Después de la redacción de esta nota, Derrida falleció.

Desde hace dos o tres años, yo estaba reconciliándome con él, después de un larguísimo período de distancia semihostil y de incidentes diversos, el más violento de los cuales se produjo en ocasión del coloquio “Lacan con los filósofos”, en 1990. Los documentos de esta querrela se encuentran al final de las actas de ese coloquio, publicadas en 1991 por Albin Michel.

Jacques Derrida me había dicho, al inicio del nuevo trato entre nosotros: “En todo caso, tenemos los mismos enemigos”. Y se los vio, efectivamente, a algunos de esos enemigos, salir de su nido de ratas, sobre todo en los Estados Unidos, en ocasión de su muerte. La muerte, decididamente, llega siempre demasiado temprano. Es una de las formas de su terrible poder lógico: el poder de precipitar las conclusiones. A menudo tengo aún la intención de homenajear a Jacques Derrida, de releer su obra, de otro modo, bajo este emblema: la pasión de la Inexistenzia.

IV.3.4. – Es aquí donde Guillaume Destivère, de quien hablé anteriormente a propósito de la formulación del postulado del materialismo, reaparece en la escena de escritura de *Lógicas de los mundos* de una manera que creí, al principio, totalmente dramática. El 19 de enero de 2005, a la 1:50 de la mañana (lo cual no anuncia nada bueno: ¡hay urgencia!), me envía, en efecto, el mensaje siguiente, titulado “El mundo de la ontología, ¿es indudablemente materialista?”:

Perdón por no abordar aquí más que un punto, tal vez irrisorio, pero tal vez crucial también, que me plantea un problema, en lugar de extenderme sobre las perspectivas inmensas y magníficas que abre para mí su manuscrito.

Se formula en dos palabras. Se trata del Mundo de la ontología. Tiene un trascendental T con dos elementos 0 y 1. Si he leído bien, usted no detalla en ninguna parte, para un conjunto dado A, lo que sería su función de indexación trascendental como objeto de ese Mundo de la ontología, pero es difícil imaginar que se trate de otra cosa que del símbolo de Kronecker sobre A, anotémoslo k, definido sobre $A \cdot A$ por $k(x, y) = 1$ si $x = y$, y $k(x, y) = 0$ en el caso contrario.

Pero, en ese caso, se ve que en general tal objeto (A, k) del Mundo de la ontología *no tiene inexistente propio*. En efecto, se puede justamente considerar la función h de A en T constantemente igual a 0 , y constatar que es un componente atómico de (A, k) . Pero jamás se la podrá escribir como componente atómico real de la forma $h = k(a, x)$ para un elemento a de A , porque se tendría necesariamente $h(a) = 1$. Dicho de otro modo, en el Mundo de la ontología, el símbolo de Kronecker no verifica el axioma del materialismo.

¿Es grave, doctor? ¡Me pareció que era la única observación un poco urgente que tenía que hacerle hasta aquí!

Confieso haber pasado por algunos momentos muy difíciles después de la lectura de este mensaje. ¡Lo cuestionado no era solamente la generalidad del postulado del materialismo, sino también toda la teoría del acontecimiento! Porque se ve, en el libro V, que lo que define un acontecimiento es su capacidad de “relevar” al inexistente propio de un objeto. Me puse a pensar en el terrible caso de Frege, al que una pequeña demostración de Russell (hago alusión a esto en el libro II) le echó por tierra todo el edificio de reducción de la matemática a la lógica, construido pacientemente desde hacía muchos años. La noche del 19 al 20 me vio examinando mis notas y la literatura adyacente. En fin, el 20 de enero, a las 18:29, ya estaba en condiciones de enviarle a Guillaume la fulminante réplica siguiente:

Convengamos en llamar “exposición clásica canónica” de un conjunto A al conjunto siguiente: $A^* = [\emptyset, \{\{x\} / x \in A\}]$, o sea al conjunto constituido, por una parte, por el vacío, por otra, por *singletons* de los elementos de A .

Se llamará entonces “indexación trascendental canónica de A^* ” a la función de $A^* \cdot A^*$ sobre $T_0 = (0, 1)$ así definida: $\mathbf{Id}(x, y) = 1$ si y sólo si los múltiples x e y tienen un elemento común: $\exists z[(z \in x) \text{ y } (z \in y)]$.

Se constata sin dificultad que (A^*, \mathbf{Id}) es un objeto. Porque todo átomo no vacío es real, dado que está prescrito por el *singleton* adecuado, mientras que el átomo vacío está prescrito por \emptyset .

El inexistente propio de ese objeto es, por supuesto, \emptyset . Efectivamente, se tiene, por una parte, $\mathbf{Id}(\emptyset, x) = 0$ para todo x , y también, por lo tanto, $\mathbf{E}\emptyset = 0$.

Podemos entonces decir que, en la medida en que se quiere absolutamente representar una multiplicidad pura A como objeto, lo cual se puede llamar una “objetivación ontológica”, ese objeto es, en realidad, A^* .

O también: en la ontología *considerada como mundo* (algo a lo que

no obliga la matemática, puesto que en ella se trata del ser “sin aparecer”, o no localizado), una multiplicidad pura es objetivada bajo la forma de su exposición clásica canónica, ella misma afectada de su indexación canónica.

Los arcanos de esta cuestión conciernen a la existencia de un isomorfismo entre el universo (el topos, de hecho) de los conjuntos indexados sin consideración del postulado del materialismo y el universo (el topos) de los conjuntos indexados con postulado del materialismo. El artificio de este isomorfismo está contenido en la táctica que acabo de exponer.

El proyectil no pasó lejos.

V. – *Epígrafe*. Extraigo el epígrafe de la obra *Fin de partie* (París, Minuit, 1957). De todos los escritores del siglo XX, Samuel Beckett fue mi compañero filosófico más cercano. Quiero decir con ello que, pensar “bajo condición de Beckett” fue, en el orden de la prosa, lo simétrico de lo que ya era en poesía, desde hacía mucho tiempo, pensar “bajo condición de Mallarmé”. A Mallarmé le debía una comprensión intensificada de lo que es una ontología sustractiva, o sea, una ontología en la que el exceso acontecimental convoca la falta, de tal suerte que de ello resulta la Idea. A Beckett, le debí una intensificación semejante de lo que es una verdad genérica, o sea el despojo, en el devenir de lo Verdadero, de todos los predicados, de todas las instancias del saber. Mallarmé cuenta cómo el naufragio de un navío convoca, en el capitán hundido que inscribe la falta en la superficie de las aguas, la inminencia del abismo. Entonces, en el Cielo, llega la Constelación. Beckett cuenta cómo una larva que reptaba en la oscuridad con su bolso le arranca a otra, encontrada por azar, el relato anónimo de lo que es vivir. Entonces llega, compartido, lo que Beckett llama “el tiempo bendito del azul”. Tal vez mi filosofía no consista más que en comprender enteramente estas dos historias.

Publiqué en 1995 un pequeño libro, *Beckett, l'incroyable désir* (París, Hachette), en el que explico sobriamente mi deuda. Pero el mejor resumen de mi relación con su prosa es un libro en lengua inglesa, *On Beckett* (Manchester, Clinamen Press, 2004), organizado por Alberto Toscano y Nina Power. Se encuentran allí todos mis textos sobre Beckett, traducidos por los organizadores del libro, y muy bellos estudios, especialmente el de Andrew Gibson, sutil delimitación de las resonancias entre literatura y filosofía y del efecto ético de esas resonancias.

V. Intro.1. – Recordemos los datos del paradigma matemático más importante de *El ser y el acontecimiento*. En 1940, Gödel demuestra que es coherente con los axiomas de la teoría de conjuntos que, si un conjunto infinito tiene por cardinalidad κ (tiene κ elementos), el conjunto de sus partes tenga por cardinalidad $\kappa +$, el sucesor de κ . El exceso de las partes de un múltiple con respecto a ese múltiple puede ser entonces mínimo (de κ a la cantidad que viene inmediatamente después de κ). En 1963, Paul Cohen demuestra que es igualmente coherente con los axiomas que el conjunto de las partes de un conjunto infinito tenga una cardinalidad más o menos arbitraria, en todo caso, tan grande como se quiera. Finalmente, el exceso de las partes con respecto a los elementos es *sin medida*.

Sobre todo esto, hay actualmente en lengua francesa un libro claro y completo: J.-L. Krivine, *Théorie des ensembles* (París, Cassini, 1998).

V.1.1. – El ejemplo de la Comuna de París dio lugar a una conferencia en la que desplegué, mucho más exactamente que aquí, todo el dédalo de las interpretaciones de esa breve pero asombrosa secuencia política. Si se lo busca bien, se puede encontrar el texto de esa conferencia: *La Commune de Paris: une déclaration politique sur la politique* (París, Conférences du Rouge-Gorge, 2003).

V.1.2. – La “visita” a Rousseau es casi un ejercicio obligado para el filósofo francés contemporáneo. ¿Por qué? Al menos por cuatro razones diferentes, que vamos a ver, cuya convergencia nos daría, si la pensamos, una clave para nuestro presente.

1) Rousseau se comunica con nuestro tiempo (digamos, después de Nietzsche) por su antifilosofía inflexible. Fue perseguido por aquellos a quienes se denominaba, en el siglo XVIII, “los filósofos”, echó pestes contra ellos y privilegió, oponiéndose tanto a las arquitecturas conceptuales (Liebniz) como a las ironías abstractas (Voltaire), una evidencia sensible y una conciencia política que lo acercaban a la conciencia popular y a sus intelectuales orgánicos, como se constató manifiestamente entre 1792 y 1794.

2) Rousseau nos es muy cercano por la diagonal de lenguas que propone, la desespecialización completa de los saberes. Abrupto, abstracto y formulario en *El contrato social*, dramático y elegíaco en *La nueva Eloísa*, de una flexibilidad encantada en las *Ensoñaciones*, inventor de la elocuencia íntima en las *Confesiones*, didáctico y apre-

miante en el *Emilio*, él adapta su escritura a la variedad de los registros del pensamiento y exhibe de tal modo, en la frase misma, lo múltiple de las Ideas.

3) Rousseau, so capa de moral, inicia la crítica moderna de la representación. Hay que tomar totalmente en serio –como lo hace Philippe Lacoue-Labarthe en *Poétique de l'histoire* (París, Galilée, 2002)– su polémica contra el teatro, especialmente en la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*. Una de las fuerzas de ese texto, que Lacoue-Labarthe piensa en su propia lengua (la de una historia de la *mimesis*) reside en que propone un vínculo indisoluble –Debord no inventó nada al respecto– entre la corrupción política y el espectáculo. Pero Lacoue-Labarthe renueva en profundidad todo el alcance del examen que hace Rousseau del teatro. Descifra en él las razones verdaderas que llevaron a Heidegger a una escandalosa subestimación de la importancia de Rousseau. Muestra por qué la lectura corriente de este genio “se expone a desconocer, en diversos grados, lo que constituye la originalidad absoluta del pensamiento de Rousseau, y que es, precisamente, su pensamiento del *origen*”.

4) Rousseau anticipó la dialéctica moderna entre lo privado y lo público. Comprendió que era inevitable una exposición de sí, una declaración, desde el momento en que la política concernía a cualquiera, y no a una clase especializada (nobles o políticos). La genericidad de la voluntad general, su anonimato, supone el compromiso personal de todos aquellos que deciden su contenido. No hay entonces ninguna “contradicción” entre el Rousseau del *Contrato social*, armazón viva del pensamiento de la política, y el Rousseau un poco perdido que distribuía en las calles de París un pasquín para justificarse contra los “filósofos” persecutores.

Lacoue-Labarthe entretreje todos estos motivos. En calidad de heideggeriano sutil e innovador, los orientó hacia la función histórica de las sentencias de Rousseau tanto sobre la conexión entre política y representación como sobre su sueño de una teatralidad popular “espontánea” (la Fiesta cívica), que ya “casi” no sería teatro. Y Lacoue-Labarthe glosa sobre ese “casi”, y según su glosa él continúa, *via* Rousseau, su larga peregrinación en los arcanos del destino “teatral” de Occidente.

Si uno quiere dirigirse, ahora, hacia un teórico –y practicante– del teatro enteramente liberado de la sempiterna “crítica de la representación”, y por ende liberado, si se quiere, de Rousseau y de Heidegger –y de Lacoue-Labarthe...–, leerá los escritos más recientes de

François Regnault, que discutí en público con él en el contexto de uno de mis seminarios. Dos volúmenes variados en los que se combinan la experiencia del hombre de teatro (actor, director, dramaturgo, autor), la penetración del lacaniano, la extensión del saber y el esplendor oblicuo del estilo. Una suerte de historia discontinua, estelar, del teatro de los últimos decenios. Entonces: François Regnault, *Écrits sur le théâtre* (Arles, Actes Sud, 2002). Tomo 1: *Équinoxes*. Tomo 2: *Solstices*.

V.2. – Todas las citas de Deleuze provienen de *Logique du sens* (París, Minuit, 1967).

En lo que concierne al vínculo hecho de ausencia entre Gilles Deleuze y yo, me extendí sobre su naturaleza hostil, amistosa, agresiva y evasiva en el primer capítulo de mi libro *Deleuze, la clameur de l'être* (París, Hachette, 1997) [traducción al español, *Deleuze, el clamor del ser*, Buenos Aires, Manantial, 1997]. El resto del libro aclara punto por punto las proximidades y las brutales cesuras de nuestros dos aparatos metafísicos. Se completará esta lectura con el capítulo de *Court traité d'ontologie transitoire* (París, Seuil, 1999) titulado “La Vie comme nom de l'être”. Habrá, sin duda, otras transcripciones de conferencias –dictadas, especialmente, en Londres y en Buenos Aires– que consideran aparte la idea de una “política deleuzeana” o le rinden plena justicia al asombroso y muy paradójico trabajo filosófico que Deleuze realizó a partir del cine.

Le rendiremos homenaje, una vez más, a François Wahl, por haber construido por primera vez, en 1992, en su prefacio a *Conditions* (París, Seuil, 1992), un paralelo pertinente entre Deleuze y Badiou.

V.2. – Diez años después de la muerte de Deleuze, toda la juventud intelectual lo invoca. Y estoy mezclado con esa juventud de muchas maneras. Pienso aquí, singularmente, en todo tipo de amigos anglófonos. Pienso en los coordinadores de la excelente revista inglesa *Pli* –cuyo nombre expresa que, en la Universidad de Warwick, se extraían fuertes consecuencias de los axiomas deleuzeanos–: Alberto Toscano y Ray Brassier, que se transformaron después, entre mil cosas, en mis traductores y exégetas, sin fijarse nunca en ninguna postura de dependencia.

Les debo muy especialmente la edición de una recopilación de textos. Algunos de ellos inéditos, que escribí desde 1990 hasta ahora. Esa recopilación, bajo el título *Theoretical Writings* (Nueva York, Conti-

num, 2004), es la más eficaz introducción directa a mi trabajo en lengua inglesa.

Valga la oportunidad para decir, en inciso, que la mejor introducción indirecta (*via* estudios de autores diversos) en lengua francesa fue compilada en 2001 por Charles Ramond, a partir de un coloquio celebrado en Burdeos, bajo el título *Penser le multiple*. Hay en este libro todo tipo de textos notables, en particular de Balibar, Lazarus, Macherey, Meillassoux, Rancière, Salanskis y el mismo Ramond.

Pienso en Simon Critchley, que me recibió muchas veces en la universidad de Essex, luego en Nueva York, y que, en sutiles estudios, busca instituir una suerte de unión desacordada, o de tensión pacífica, entre Levinas y yo. Ejercicio que lo expone a duras luchas con otros intérpretes, especialmente con el dirigente de mis “conocedores” anglófonos, Peter Hallward, a quien ya me he referido.

Pienso en Sam Gillespie –que, desde los Estados Unidos, fue a Londres a reunirse con mis otros amigos–, analista particularmente agudo, de buen grado sarcástico (cf. “Beyond Being: Badiou’s Doctrine of Truth”, en *Communication et cognition*, Gand, 2003), cuya intensa obra fue interrumpida por la muerte.

Pienso en Justin Clemens y en Oliver Feltham, que organizaron e introdujeron con solidez la recopilación *Infinite Thought* (Londres, Continuum, 2003). Y en el primero de ellos, que me instruyó sobre mí mismo en su estudio: “Letters on the Condition of Conditions for Alain Badiou” (en *Communication et cognition*, op. cit.), y en el segundo, que se aplica a una tarea gigantesca: la traducción al inglés de *El ser y el acontecimiento*.

Pienso en muchos otros: Steve Mailloux, Ken Reinhard... Que sepan todos, hayan sido nombrados o no, que cambiaron en mí la imagen –durante mucho tiempo demasiado francesa por su distancia y su abstracción– que podía tener de todo lo que proviene del antiguo Imperio británico.

V.2. – Creo que *Le Différend* (París, Minuit, 1984) representa el punto de equilibrio, o de madurez, de la empresa de Jean-François Lyotard. ¡Otro con quien, por largo tiempo, no mantuve relaciones precisamente fáciles! Yo lo calificué a menudo de sofista moderno y él me veía como un estalinista. Un día, a principios de los años ochenta, a la salida de una reunión del departamento de filosofía de París VIII, fuimos en coche desde la casa de François Châtelet hacia Montparnasse. Detuvimos un tiempo el coche junto a la acera, la lluvia arreciaba.

Una larga conversación, abrupta y confiada, tuvo lugar en el confinamiento del habitáculo. Lyotard la comparó, más tarde, a un encuentro de guerreros de la *Iliada* bajo una carpa.

En 1983, a la salida de una sesión del seminario “Le retrait du politique” –organizado en la École normale supérieure por Sarah Kofman, Lacoue-Labarthe, Lyotard, Nancy y otros–, al que yo había sido cordialmente invitado (el contenido de mis dos intervenciones constituye el pequeñísimo libro de 1985 titulado *Peut-on penser la politique?*, París, Seuil), Lyotard me dijo que publicaba “su” (único) libro de filosofía, *Le Différend*, y que era de mí de quien esperaba el comentario. Acepté sin reflexionar, leí, escribí. Mi artículo se encuentra en el número 480 (noviembre de 1984) de la revista *Critique*, bajo el título: “Custos, quid noctis?”.

La muerte prematura de Lyotard me conmovió realmente. Creo haber dicho por qué en ocasión del homenaje que le rindió el Collège international de philosophie, cuyas actas fueron publicadas en 2001: *Jean-François Lyotard, l'exercice du différend* (París, PUF). Mi contribución figura en esa recopilación bajo el título: “Le gardiennage du matin”.

V.2. – El texto de Lacan del que extraigo la ecuación religión = sentido no es otro que la carta en la que anunciaba, en enero de 1980, la disolución de la École française de psychanalyse, que él había fundado dieciséis años antes. Todo el maravilloso estilo subjetivo de Lacan está contenido en los ataques de estos dos textos: el de fundación y el de disolución. En 1964: “Fundo –tan solo como lo he estado siempre en mi relación con la causa psicoanalítica– la Escuela francesa de psicoanálisis, de cuya dirección me haré cargo, personalmente, durante los cuatro años por venir, de los que nada en el presente me impide responder.”. Y, en 1980: “Hablo sin la más mínima esperanza –de hacerme oír, especialmente–. Sé que lo hago –añádase lo que eso comporta de inconsciente–”. Es en Saint-John Perse en quien se piensa: “¡Soledad!, nuestros partidarios extravagantes ponderaban nuestro estilo, pero ya nuestros pensamientos acampaban bajo otros muros (*Anabase*). Los dos textos, en J. Lacan, *Autres écrits* (París, Seuil, 2001).

V.2. – Para una interpretación muy diferente, interpretación aprobadora y radicalmente spinozista, aunque absolutamente moderna, de la categoría deleuzeana de acontecimiento, se leerá el bello libro

de François Zourabichvili *Deleuze, une philosophie de l'événement* (París, PUF, 1996).

V.3. – El axioma de fundación es un axioma “especial” de la teoría de conjuntos, que es como una obligación de lo heterogéneo (o de lo Otro) en el interior de todo múltiple. Este axioma exige, efectivamente, que, entre los elementos de un múltiple, elementos que son ellos mismos múltiples, haya al menos uno con un elemento que no sea un elemento del múltiple inicial. Dicho en otros términos, en la composición de lo que compone un múltiple, hay un elemento (al menos) que es ajeno al “tejido” de ese múltiple, un elemento afectado de alteridad.

Formalmente, se dirá que, dado un múltiple A, existe siempre $a \in A$ tal que un x de a no pertenece a A:

$$(\exists a) [a \in A \text{ y } (\exists x) (x \in a) \text{ y } \neg(x \in A)]$$

Se dirá que ese elemento ajeno x *funda* a A. Lo cual significa que un múltiple no se funda sino por su dependencia en un punto de lo Otro: por el hecho de que no le pertenece.

El axioma de fundación tiene como consecuencia la imposibilidad de la autopertenencia. En efecto, si $A \in A$, el *singleton* de A, o sea $\{A\}$, conjunto cuyo único elemento es A, no está fundado: al ser A el único elemento de $\{A\}$, si $A \in A$, como también $A \in \{A\}$, no aparece ningún término heterogéneo.

VI. Epígrafe. Natacha Michel, *Le Jour où le temps a attendu son heure* (París, Seuil, 1990). Se puede decir de esta bellísima novela, en la que la potencia descriptiva y metafórica teje una materia encantada (el flujo de la prosa se enlaza con una suerte de idea pura del verano), que es una novela de los puntos, porque su tema consiste en saber si se pueden superponer, integralmente, la conversión política del “no” (revuelta, huelga...) en “sí” (invención de una nueva idea de la política) y la conversión amorosa (la declaración, por la cual un áspero y perpetuo “no” mudo se torna en “sí” extasiado). De tal suerte que esos dos ejemplos cruciales de comparecencia del infinito ante el juicio del Dos –ceder y consentir– están aquí entrelazados en el poema de una tarde, en una terraza desde la cual el horizonte marino le hace una señal amistosa a quien, en el azul del verano, compromete su existencia.

Se observará que una de las nueve novelas cortas que constituyen *Imposture et séparation* (París, Seuil, 1986) lleva ya por título “Le

‘non’ de Charles Scépante”. Lo que hace girar Natacha Michel es la hoja de cuchillo del sí / no que la muela de escritura paciente, incrustada de diamantes, afila.

VI.1.1. – Sartre fue como un Maestro absoluto durante toda mi extrema juventud filosófica. El primer texto conceptual contemporáneo, o poco más o menos, que me entusiasmó fue *Esquisse d'une théorie des émotions* (París, Hermann, 1939). En *khâgne* [clase preparatoria para entrar a la École normale supérieure], mi profesor, Étienne Borne, que me consideraba muy talentoso, lamentaba que me dejara llevar por pastiches de *El ser y la nada*. En los años pasados en la École normale supérieure, discutí día tras día, entre dos partidas de *flipper* (nosotros lo llamábamos el “zinzin”), con otros dos sartreanos convencidos, Emmanuel Terray y Pierre Verstraeten. El segundo devino lo que ya era en ese entonces: un “especialista”, a la vez áspero e innovador, del pensamiento de su maestro. Su libro sobre el teatro de Sartre, *Violence et éthique* (París, Gallimard, 1972), sigue siendo un modelo del género. En cuanto al primero, devenido antropólogo, combinó los estudios sobre África (entre ellos, su gigantesca tesis sobre el reino de los abrons), ensayos sobre lo que había sido nuestra pasión compartida, la política, y escritos más íntimos en los que se reflejaba tanto su relación devorante y secreta con la literatura y con la poesía como una sensibilidad “existencial” aún más difícil de adivinar. Hay que leer los singularísimos libros que consagró a Alemania: en 1996, *Ombres berlinoises* (París, Odile Jacob) y, en 1994, *Une passion allemande* (París, Seuil).

La pregunta que me planteo es quiénes, de entre nosotros tres, permanecemos fieles a esos años brillantes y terribles (estaba la guerra de Argelia), en los que examinábamos línea tras línea la *Critique de la raison dialectique*, publicada en 1960 (París, Gallimard), después de haber asistido a la *première* de *Los secuestrados de Altona*. Terray afirmó siempre que él leía *El ser y el acontecimiento* en la línea directa, precisamente, de la *Crítica*. Verstraeten lamentó muy tempranamente, más bien, que yo estuviera atraído hasta ese punto por el estructuralismo “duro” y el formalismo de los matemas. En lo que me concierne, es sobre todo en política donde objeto sus actitudes. Verstraeten, después del derrumbamiento del “socialismo real”, se adhirió al orden democrático. Para mi gran escándalo, aprobó el bombardeo de Belgrado por los aviones americanos de la OTAN. En cuanto a Terray, lo encuentro tan preocupado por el realismo que, al final, me

parece que renunció al heroico voluntarismo comunista cuyo soplo animaba al Sartre de los años sesenta. Digamos que me parece muy cercano a los progresistas moderados, firmes sobre muchas cuestiones, pero todavía internas a la lógica política dominante (el capitalo-parlamentarismo, la derecha y la izquierda, los “movimientos”, etc.). Lo veo, por ejemplo, en el mismo espacio que Étienne Balibar –que me decía, recientemente, que la única cuestión filosófica importante hoy en día es la del Derecho– o que Yves Duroux, que fueron siempre antisartreanos convencidos. Léase *La Politique dans la caverne* (París, Seuil, 1990). Terray toma allí explícitamente el partido de los sofistas contra Platón, en el nombre de la inmanencia democrática contra la trascendencia despótica. Todo esto me lleva a decir que, después de casi cincuenta años de compañerismo, de amistad, de distancia, de reencuentros, lo que se selló por nuestra común referencia a Sartre se tornó en posiciones finalmente situadas, en todo caso filosóficamente, en dos extremidades opuestas de la escena. Como decía Mao: “Uno se divide en dos”. Lo cual no impide en modo alguno la amistad, que no tiene nada que ver con lo Uno.

VI.1.3. – Me gusta que en 2004, a la edad de 97 años, Oscar Niemeyer, uno de los dos principales creadores de Brasilia (pero no del sorprendente plan maestro en forma de pájaro, soñado por Lúcio Costa), haya declarado: “Comunista un día, comunista siempre”. Hay en la concepción de Brasilia –y en la de casi todas las realizaciones de Niemeyer– una inscripción muy potente de los signos, a la medida del cielo y de la tierra. Ese deseo de tratar de igual a igual con el horizonte, la altura, el aire y el viento me impresionó siempre en los templos griegos, y ante todo en el Partenón, cuya apropiación al sitio y cuya exactitud terrestre dejan pasmado. Niemeyer es como un comunista griego. Lo que era Platón, después de todo.

Por aquí vuelvo a mi inicio. La arquitectura de Niemeyer, igualitaria por principio –como la de su maestro Le Corbusier–, no deja de ser por ello totalmente ajena al materialismo democrático; quiere afirmaciones triunfales. Pienso entonces en una célebre declaración del filósofo estadounidense Richard Rorty: “La democracia es, a pesar de todo, más importante que la filosofía”. Es exactamente declarando lo contrario como Platón fundó –más allá del decir poético de Heráclito / Parménides y del relativismo retórico de los sofistas– la singularidad filosófica. La dura crítica al paradigma democrático ateniense en el libro VIII de *La República* no es un recorte extraño, un arrebato

reaccionario. Forma parte de la construcción de los primerísimos filosofemas. Sí, la filosofía es más importante que toda forma histórica del poder, más importante, en consecuencia, que toda “democracia” instalada. Es, hoy en día, mucho más importante que el capital-parlamentarismo, forma obligada de la gestión de los fenómenos en nuestro “Occidente”. Por eso, desde Platón, la filosofía está destinada al comunismo. ¿Qué es el comunismo? El nombre político de la disciplina igualitaria de las verdades.

VI.2. – Kierkegaard es el más gárrulo de todos los antifilósofos, y todos lo son en razón de la necesidad en que se encuentran de hacer valer los detalles de su existencia como prueba de la deconstrucción a la que someten a todos los grandes edificios filosóficos. Vean, de Rousseau, contra la camarilla de los filósofos, las *Confesiones*, o *Rousseau juez de Jean-Jacques*; de Nietzsche, contra Wagner, los últimos escritos, *El caso Wagner*, todo *Ecce Homo*. Para acabar con Hegel, Kierkegaard tiene que transformar el lamentable episodio de su noviazgo con Regina en folletín existencial. En esa monstruosa confesión incontenible que es *Ou bien... ou bien* –por otra parte, una obra maestra–, el “Journal du séducteur” y la “Légitimité esthétique du mariage”, en trescientas páginas bien ceñidas, son la proyección especulativa de avatares microscópicos. Pero en cuanto a la elección, a la angustia, a la repetición, al infinito, Kierkegaard es un maestro insuperable. Utilizo, en el caso de *Ou bien... ou bien*, la traducción de F. y O. Prior y de M.-H. Guignot (París, Gallimard, 1943), y, en el del *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, la de Paul Petit (París, Gallimard, 1941).

VI.3.2. – La categoría de interior permite obtener de manera muy intuitiva la de conjunto *abierto*, que es la que se utiliza más generalmente en topología. Dada una topología sobre un conjunto referencial E, una parte A de E es un abierto (para la topología en cuestión) si A es idéntico a su interior. O sea, si $\text{Int}(A) = A$. Dicho en otros términos, A es abierto porque nada separa su exterior de su interior. Es una parte sin frontera.

En filosofía, lo abierto es una categoría ontológica mayor, de Bergson a Deleuze, pasando, desde luego, por Heidegger. No quiero entablar aquí la discusión que su uso metafórico merece y que sólo el paso por el tamiz del matema puede disciplinar. El *dossier* contemporáneo de la cuestión se construye, a mi entender, comparando con minucia el

uso del adjetivo “abierto” (moral abierta, religión abierta, el Santo, el Místico) en *Les Deux Sources de la morale et de la religion* de Bergson (París, PUF, 1932) y la discusión crítica que hace Heidegger del uso del sustantivo “lo abierto” (*das Offene*) en la octava de las *Elegías de Duino*, de R. M. Rilke. Remito a “Pourquoi des poètes?”, texto alemán (*Wozu Dichter?*) de 1946, texto francés de 1962, en *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. de W. Brockmeier (París, Gallimard).

El punto más interesante es indudablemente el valor normativo, de algún modo flagrante, de la “apertura”. ¿Quién osaría hoy ponderar –como lo hicieron tantos griegos y tantos clásicos– los méritos de lo cerrado? ¿Quién no se proclama abierto, si no a todos los vientos, como es el caso de la mayoría, al menos al Otro, a las razas, a las sexualidades diferentes, a la juventud, al aire marino, al aborto y al casamiento de los sacerdotes? “Más abierto que yo, mueres”, dice el pequeño burgués, temeroso de hecho, encerrado en su confort y aterrorizado por el primer “otro” que llega (una joven con un *foulard* en la cabeza, por ejemplo). Hay gente un poco cerrada que vale más que esos abiertos de la convivencia. Pero dejemos aquí el destino confuso de los vocablos. Una *disputatio* rigurosa sobre lo abierto podría entablarse a partir del libro de Giorgio Agamben, *L'Ouvert, de l'homme et de l'animal*, trad. de Joël Gayraud (París, Rivages, 2002). Como es su costumbre, Agamben orienta su pensamiento lentamente, y con todo tipo de precauciones lexicales, hacia su motivo recurrente: el ser como debilidad, como pobreza presentativa, como potencia preservada de la gloria de su acto. Su cristianismo latente genera una suerte de poética moderna en la que lo abierto es pura exposición a un devenir sin sustancia. Del mismo modo, en política, el héroe es aquel que es reducido a su puro ser de viviente transitorio, al que se puede matar sin juicio: el *homo sacer* de los romanos, el “musulmán” –la expresión es de Primo Levi– del campo de exterminio. La comunidad propiamente humana, el comunismo, es lo que puede llegar, nunca lo que está ahí. Y San Pablo, sin embargo tan fundador, tan seguro, tan militante, es llevado –*via* una sola frase, de sentido poco claro, de la *Epístola a los romanos*– a los temblores del mesianismo, a la proximidad paradójica de Walter Benjamin. Sin duda, nada autoriza un mejor juicio sobre lo que nos diferencia (somos amigos, por otra parte) que la distancia entre nuestros libros respectivos consagrados al apóstol. Veán ya los títulos: *Le Temps qui reste*, trad. de Judith Revel (París, Rivages, 2000), de Giorgio, y, por mi lado, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (París, PUF, 1998). Es que al devenir afirmativo de

las verdades, Agamben, este franciscano de la ontología, prefiere la delicada persistencia casi secreta de la vida, lo que le resta a quien no tiene más nada, esa “nuda vida” siempre sacrificada, a la vez humilde y esencial, que libera todo aquello de lo cual, obnubilados por el grosero tumulto de los poderes, somos capaces, de hecho, de sentido.

VI.3.2. – Las estructuras topológicas se definen, en general, por axiomas que se refieren directamente a las partes abiertas, o, más sobriamente, a los abiertos. La ventaja de comenzar por la noción de interior es que su axiomatización es muy intuitiva. A partir de la noción de interior, “conjunto abierto” es una consecuencia natural, como hemos visto en la observación precedente: se trata de un conjunto tal que nada –ninguna “frontera”– separa su interior de su exterior. Lo cual quiere decir que es idéntico a su interior. Si, por el contrario, comenzamos por la noción de abierto, estamos en un campo operativo sin claridad inmediata, y el concepto del interior de A (unión de los abiertos incluidos en A) no es tampoco evidente. Por eso sigo aquí la exposición del libro canónico de Rasiowa y Sikorski (cf. referencia II.3.3.).

VII. – *Epigrafe.* Estos versos provienen de “L’ode maritime” (1915), en la traducción de Armand Guibert (1943, revisada en 1955, París, Seghers, reed. Montpellier, Fata Morgana, 1995). Ya se trate de Fernando Pessoa o del asombroso descubridor, transcriptor, donador que fue Armand Guibert, la referencia canónica es Judith Balso, a quien debo además el descubrimiento –¡tan tardío!– de este poeta al que considero, ahora, como el más importante del siglo XX. Judith Balso mostró de qué modo los dispositivos poéticos de Pessoa vienen a relevar a la metafísica desfalleciente, y cómo el recorte de la lengua, su descuartizamiento entre tantos poetas distintos (Campos, Caeiro, Reis...) apuntan a esclarecer el vínculo íntimo entre la declaración del poema y la huyente multiplicidad del ser. Esta demostración se recapitula en el libro *Pessoa, le passeur métaphysique*, previsto para 2006 (París, Seuil).

Sobre Armand Guibert, se leerá el artículo, también de Judith Balso, “Le paradoxe du traducteur: un hommage à Armand Guibert”, en *Quadrant*, nº 16, 1999.

VII.1.2. – Para apreciar el verdadero sabor de las abstracciones que siguen, hay que representarse la época e inscribir en ella al joven Éva-

riste Galois. Algo que se ha hecho a menudo, pero en general en detrimento de una comprensión verdadera de su genio matemático. Se ha presentado a Galois como una suerte de Rimbaud de las ciencias, sin medir la diferencia abismal que separa los impulsos románticos de los años 1820-40 de la desesperación heroica que rodea, en 1870-72, a la Comuna de París y a su represión.

Es cierto que en el trasfondo de la creación de Galois están las Tres Gloriosas de julio de 1830, los banquetes republicanos, la exclusión de l'École normale, el proceso y la prisión, el duelo a muerte... Y todo eso antes de la edad de veinte años.

No obstante, el verdadero fondo histórico de esa adolescencia es una mutación profunda de la sociedad, una convulsión mayor del tufo social, de la que no sólo dan testimonio las novelas de Balzac sino también los primeros escritos “proletarios”, los comunistas utópicos, las asociaciones clandestinas... Ese fascinante devenir –cuya síntesis más brillante concebirá Marx entre 1843 y 1850– ha sido incorporado a la filosofía, en nuestros días, por Jacques Rancière. Hay que leer *La Nuit des prolétaires* (París, Fayard, 1981). Mejor aún, ese libro verdaderamente asombroso que es *Le Maître ignorant, cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle* (París, Fayard, 1987), donde Rancière pone a prueba, en un cotejo con las extrañas concepciones pedagógicas de Jacotot, su concepción de la igualdad. Concepción que me ha inspirado, que me inspira siempre, por su potencia axiomática: la igualdad no es nunca la meta, es el principio. No se obtiene, se declara. Y se puede llamar “política” a las consecuencias, en el mundo histórico, de esta declaración.

Ciertamente, no puedo convenir con Rancière en el modo, demasiado historicista para mi gusto, de examinar la lógica de las consecuencias, y por lo tanto la política. Lo critiqué severamente sobre este punto en mi *Abrégé de métapolitique* (París, Seuil, 1998) [la crítica fue publicada en español, bajo el título “Rancière y la política”, en *Acontecimiento* n° 18, Buenos Aires, 1999]. Pero no hay que confundirse: es a partir de una proximidad muy real que tiene lugar este perpetuo pleito. Después de todo, ¿a qué otro filósofo citar, de esta generación, que haya mantenido así las categorías fundadoras de la política de emancipación en su vivacidad especulativa y, a la vez, histórica? Diría lo mismo, además, de los escritos de Rancière sobre literatura y sobre cine. Como si los hubiera atravesado en sueños, me son simultáneamente familiares y distantes. No tengo nada que objetarle, por ejemplo, a su pequeño *Mallarmé* de 1996, que es a la vez exacto

en cuanto a la letra, plausible en cuanto a la interpretación y escrito –como Rancière lo hace siempre– en una lengua a la vez segura y encantadora, como un ensayo surgido de un siglo XVIII interior. Sin embargo, “mi” Mallarmé (el de *Théorie du sujet*, el de *Condiciones*, el de *El ser y el acontecimiento*, el del *Petit manuel d’inesthétique...*) no es el mismo. La diferencia salta a la vista desde el subtítulo elegido por Rancière: *La politique de la Sirène*. Sin duda, yo hubiera escrito “La ontología de la Sirena”, porque no veo ninguna política en el “tan blanco cabello que cuelga”, como tampoco la veo en las “impacientes escamas últimas”. Y he aquí que Rancière, en una brillante conferencia, demuestra, por su parte, que yo estoy como tironeado entre dos Mallarmés contradictorios, que mi Mallarmé de hoy reniega del de aquel de hace veinte años...

Estos complejos trayectos cruzados están gobernados, creo, por dos cosas muy simples. En primer lugar, con referencias totalmente distintas, hemos guardado la misma fidelidad filosófica a la secuencia “roja” que va desde 1965 hasta 1980. En segundo lugar, la Historia nos separa. Rancière todavía cree en ella (aun cuando critica su uso actual), mientras que yo no tanto. Como René Char, puedo decir que “la indiferencia a la historia” es una de las “extremidades de mi arco”.

¿Estamos ya muy lejos de Galois? No absolutamente. Lo que lo separa de Rimbaud, que decide en frío dejar de escribir, poner fin a “una de sus locuras”, el poema, es el optimismo encarnizado, la convicción –hasta la víspera del duelo en el que muere– de que todo queda por hacer, de que la matemática puede ser refundada y de que él es capaz de hacerlo. Por lo cual se comunica con la maravillosa ideología prometeica de esos años. Entonces, hay que incorporar también a Galois –¿tendría razón Rancière?– a la Historia, descifrarlo según esa versión francesa del romanticismo que fue el activismo racional de los paladines del Progreso.

Dicho esto, no podemos dejar a Évariste Galois sin mencionar el estudio que Jules Vuillemin le consagra, bajo el título “La théorie de Galois”, en las páginas 222 a 300 del monumental tomo I de su *Philosophie de l’algèbre* (París, PUF, 1962), tomo al que no siguió –como sucede a menudo con los proyectos filosóficos ciclópeos– ningún tomo II.

Philosophie de l’algèbre lleva al colmo las virtudes y los defectos de este filósofo tan singular como decepcionante: exposiciones técnicas brumosas, analogías especulativas forzadas, fórmulas fulminantes,

testarudez que se paga a largo plazo. La idea fundamental de Vuillemin es que, con Galois, tenemos el paradigma requerido para pensar “la noción general de operación”. Lo cual permite una enésima pero fructuosa visita a la teoría de la abstracción en Kant y sus sucesores.

Dos citas características. La primera, sobre el descubrimiento de Galois (hay que comprender por “permutación” los resultados literales de los movimientos de reemplazo de letras por otras, y por “sustitución” a esos movimientos mismos, tal como se pueden distinguir en tanto movimientos):

[En el pensamiento de Galois] la operación está como abstraída de su resultado: como dice Galois, las permutaciones designan las sustituciones, pero como puedo componer cualquier permutación con cualquier otra, esta libertad indica que, en realidad, opero con las sustituciones y no con las permutaciones mismas, dicho de otro modo, que los elementos del grupo son siempre operaciones, aunque se pueda designar a esas operaciones por sus resultados.

La segunda, sobre la aplicación de este descubrimiento al examen de los sistemas filosóficos:

Examinar si las facultades del conocimiento pueden dar lugar a una estructura de grupo es examinar, primero, si se las puede ver como operaciones propiamente dichas.

VII.2. – Todas las citas de Lacan están extraídas de *Autres écrits*, edición de Jacques-Alain Miller (París, Seuil, 2001).

VII.2. – El lacaniano más dispuesto a investir las nociones del maestro en los “cuerpos” más variados del aparecer contemporáneo es ciertamente Slavoj Žižek, a quien el hecho de no estar afiliado a ningún grupo psicoanalítico le confiere una libertad de la que le encanta abusar: bromas, repeticiones, amor delicioso por las peores chapuzas, pornografía desatada, periodismo conceptual, histrionismo calculado, calambures... Se parece a Lacan, en el fondo, por esa perpetua puesta en escena que un deseo asumido de mal gusto anima. Se encuentran en él, también, preciosos vestigios de cultura estalinista y, como conozco bien ese registro, formulamos de buen grado nuestras relaciones en ese marco. Los dos solos formamos un Buró político donde se decide cuál va a ser el primero que fusilará al otro después de haberle arrancado una autocrítica bien sentida.

Pero, como en Lacan, detrás de lo que la lengua admite de infancia, hay apremiantes matrices de pensamiento, una suerte de módulos disponibles que pueden implantarse en el cine: *The Art of Ridiculous Sublime, on David Lynch's Lost Highway* (2000); en el teatro musical: *Opera's Second Death*, escrito con Mladen Dolar (2001); en los accidentes de la política (ensayo sobre el conflicto yugoslavo, sobre el 11 de septiembre, sobre la guerra en Irak...) o en su esencia (*The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, 1999). Y luego, todavía detrás, está la plataforma de hormigón armado que soporta toda la representación: la incorporación de Lacan al gran idealismo alemán, o la puesta en forma moderna de ese idealismo, *via* Lacan, para describir con virtuosismo todos los síntomas sexualizables de nuestro universo artificial. Léase el bello libro: *The Indivisible Reminder: An Essay on Schelling and Related Matters* (Londres, Verso, 1996).

La discusión con Slavoj Žižek se centra en lo real. Después de Lacan, él propuso un concepto de lo real tan evanescente, tan brutalmente puntual que es imposible sostener sus consecuencias. Al final, los efectos de esa suerte de frenesí en surgimiento, en el que lo real gobierna la comedia de nuestros síntomas, son indiscernibles de los del escepticismo.

Dicho esto, estamos esencialmente juntos, frente a la canallada académica dominante. Somos miembros, él, yo, y tantos otros a los que me he referido en estas páginas, de la última tropa de los antihumanistas, de los paladines del deseo a riesgo de la Ley. Disponemos del porvenir.

VII. Escolio. – Todas las citas de Mao Zedong son extraídas de los dos textos más importantes escritos en la primerísima secuencia de la existencia del Ejército Rojo, o sea, el otoño de 1928. El primero es “Pourquoi le pouvoir rouge peut-il exister en Chine?”, y el segundo: “La lutte dans les monts Tsing kang”. Se los encuentra, especialmente, en la recopilación *Écrits militaires de Mao Tsé-toung*, publicada en libro de bolsillo con tapa rojo vivo en las Éditions en langue étrangère, Pekín, 1969.

¡Cuántos recuerdos de ese año 1969, en el que estudiábamos de cerca ese magnífico volumen! Mayo del 68 es un episodio ambiguo, situado entre la opaca ideología festiva y sexual que aún nos abruma y la aparición, mucho más original, de una alianza directa entre estudiantes y jóvenes obreros. Es en el tiempo que va desde el otoño de 1968 hasta el otoño de 1979 –desde la creación de núcleos maoístas

de fábricas hasta la huelga de las residencias Sonacotra— donde trabajan las consecuencias realmente creadoras del segundo aspecto de Mayo del 68. Como sucede prácticamente en todos los devenires de un sujeto de verdad, ese conjunto de consecuencias, al que se puede denominar “política maoísta”, es mucho más importante, en interés de pensamiento y en universalidad, que el acontecimiento “Mayo del 68” que libera su posibilidad subjetiva.

C.0. – En *Le Rivage des Syrtes* (París, José Corti, 1951), ese mismo viejo Danielo, del que hablamos en VI.1.1, instruye a su manera, y a la escala de una ciudad, la pregunta “¿Qué es vivir?”.

C.8. – El libro de Quentin Meillassoux, comenzado hace largos años, revisado y transformado sin cesar, se publicará —espero— próximamente. Tendrá ciertamente por título *L’Inexistence divine*. Pero Meillassoux ya ha publicado, en Seuil, un pequeño libro excelente, *Après la finitude*, que puede servir de introducción a su pensamiento. Que no se piense en alguna fantasía profética: Meillassoux es el paladín de un racionalismo implacable y nuevo, un racionalismo de la contingencia. Su norma es el argumento claro: todo debe poder ser demostrado. Y todo se infiere de un principio único, el principio de factualidad: es necesario que la existencia y las leyes del mundo sean contingentes.

C.9. – Las citas de Descartes son extraídas de dos cartas famosas que indican, por lo demás, la constancia de Descartes en cuanto a su doctrina —con todo, tan vivamente replicada por muchos de sus amigos y tan burlada por sus enemigos, entre ellos, Leibniz — de la “creación de las verdades eternas”. Carta al Padre Mersenne del 15 de abril de 1630 y carta al Padre Mesland del 2 de mayo de 1644.

C.10. – “Haz de ti, patientè o impacientemente, el más irremplazable de los seres” es la máxima que se encuentra al final de *Los alimentos terrestres*, de André Gide. Esa elocuencia posnietzscheana a la francesa encantó mi adolescencia, y tanto más cuanto que mi madre era muy sensible a ella. A través de ese tipo de textos, yo trazaba una diagonal entre los años cincuenta y los años veinte, entre dos posguerras, entre los “zazous” de 1945-50 y los años locos de 1920-1925. Mi juventud consonaba entonces con la de mis padres, el charlestón, el cine mudo, los coches descapotables, las *garçonnes*, la erótica nueva, el surrealismo, los discos de 78 revoluciones... Todo aquello cuya confrontación

con los “tres regímenes del siglo”, como los nombró Sylvain Lazarus –parlamentarismo, fascismo, comunismo–, debía revelar, a partir de los años treinta, lo poco de real con respecto a la invención que, desde 1914, dominaba al siglo: la guerra total, interior y exterior.

Notas de traducción

1. Todos los títulos citados en “Informaciones...” con referencias precisas (editorial, lugar y año de publicación) aparecen como en el original. Traducimos, en cambio, los títulos, generalmente clásicos, que figuran sin referencias de edición (como el *Emilio* o el *Contrato social* de Rousseau, por ejemplo). Finalmente, y dado que Alain Badiou pone entre corchetes sus propias aclaraciones, las pocas y escuetas aclaraciones de traducción aparecen enmarcadas por el mismo símbolo, pero en bastardillas.

*Enunciados, diccionarios,
bibliografía, índice onomástico e iconografía*

Los 66 enunciados de Lógicas de los mundos

Las primeras ocurrencias, en cada enunciado, de ciertas palabras técnicas, son seguidas por un asterisco que indica que esas palabras se encuentran en el “Diccionario de conceptos” que está más adelante.

Prefacio. Materialismo democrático y dialéctica materialista

Enunciado 1.— Axioma de la dialéctica materialista: “No hay más que cuerpos* y lenguajes, sino que hay verdades*”.

Este axioma es disjuncto del del materialismo democrático: “No hay más que cuerpos y lenguajes”.

Enunciado 2.— La producción de una verdad* es lo mismo que la producción subjetiva de un presente*.

Enunciado 3.— Producida como puro presente*, una verdad* no es por ello menos eterna.

Libro I. Teoría formal del sujeto (meta-física)

Enunciado 4. — Una teoría del sujeto* no puede ser sino formal.

Enunciado 5. — Un sujeto* es un formalismo portado por un cuerpo*.

Enunciado 6. — Un formalismo subjetivo* está bajo la condición de la huella* de un acontecimiento*, huella anotada ϵ , y de la existen-

cia, en el mundo* afectado por ese acontecimiento, de un cuerpo* nuevo, anotado C.

Enunciado 7. — Un formalismo subjetivo es la articulación de operaciones extraídas de un conjunto de cinco operaciones posibles: la subordinación (anotada —), la tachadura (/), la consecuencia (\Rightarrow), la extinción (\equiv) y la negación (\neg). Son esas operaciones las que se apoderan de un cuerpo*.

Enunciado 8. — El resultado de la acción de un sujeto* —o de un cuerpo* formalizado— concierne a un nuevo presente*, anotado π .

Enunciado 9. — Existen tres figuras del sujeto*: el sujeto fiel*, el sujeto reactivo*, el sujeto oscuro*. Sus matemáticas son:
— Sujeto fiel:

$$\frac{\varepsilon}{\varphi} \Rightarrow \pi$$

— Sujeto reactivo:

$$\frac{\neg \varepsilon}{\frac{\varepsilon}{\varphi} \Rightarrow \pi} \Rightarrow \pi$$

— Sujeto oscuro:

$$\frac{C \Rightarrow (\neg \varepsilon \Rightarrow \neg \varphi)}{\pi}$$

Enunciado 10. — Existen cuatro destinaciones subjetivas: la producción, la negación, la ocultación y la resurrección. En todos los casos, se trata de la suerte del presente* π . Producido por el sujeto fiel*, negado por el sujeto reactivo*, ocultado por el sujeto oscuro*, reincorporado a un nuevo presente por una fidelidad segunda.

Enunciado 11. — Se pueden cruzar las tres figuras subjetivas, las cuatro destinaciones, los cuatro procedimientos genéricos* —amor, política, artes y ciencias— y los afectos que les corresponden. Se obtiene entonces la batería de los veinte conceptos requeridos para una fenomenología de las verdades*:

	Política	Artes	Amor	Ciencias
Afecto	entusiasmo	placer	felicidad	alegría
Nombre del presente	secuencia	configuración	encantamiento	teoría
Negación	reacción	academicismo	conyugalidad	pedagogismo
Ocultación	fascismo	iconoclastia	fusión posesiva	oscurantismo
Resurrección	invariantes comunistas	neoclasicismo	segundo encuentro	renacimiento

Libro II. Gran Lógica, 1. Lo trascendental

Enunciado 12. — El Todo no tiene ser. O: el concepto de universo es inconsistente.

Enunciado 13. — Ningún múltiple, salvo el vacío, puede ser pensado en la singularidad de su ser sin recurrir al ser ya pensado de al menos otro múltiple.

Enunciado 14. — Un múltiple no es pensable en la singularidad de su aparición sino en la medida en que se inscribe en un mundo*.

Enunciado 15. — Pensar un múltiple tal que inscrito en un mundo*, o pensar el ser-ahí* de un múltiple, supone que se ponga al día una lógica* del aparecer* que no es idéntica a la ontología* (matemática) de lo múltiple puro.

Enunciado 16. — Una lógica* del aparecer*, y por lo tanto la lógica de un mundo*, equivale a una escala unificada de medida (intrínseca, sin sujeto) de las identidades y de las diferencias, y a las operaciones que dependen de esa medida. Se trata, necesariamente, de una estructura de orden* que da sentido a expresiones como “más o menos idéntico” y, más generalmente, a comparaciones de intensidades. Llamamos a este orden, y a las operaciones que de él dependen, el trascendental* de una situación (o de un mundo). El trascendental es designado por T, y el orden que estructura T por el símbolo acostumbrado \leq . Para un múltiple, “aparecer” quiere

decir: ser capturado por la lógica de un mundo, o sea, indexado* al trascendental de ese mundo.

Enunciado 17. — La organización trascendental* de un mundo* cualquiera permite que sea pensable en él la no-aparición de un múltiple. Eso quiere decir que existe, en la estructura de orden trascendental, un grado* mínimo*. Se lo anota μ .

Enunciado 18. — La organización trascendental* de un mundo* cualquiera autoriza que se pueda evaluar lo que hay en común entre el ser-ahí* de dos múltiples que coaparecen en ese mundo. Eso supone que, en el trascendental, dados dos grados* de intensidad, existe un tercero que es “el más cercano”, simultáneamente, a los otros dos. Ese grado mide lo que llamamos la conjunción* entre dos múltiples. Se la anota \cap .

Enunciado 19. — La organización trascendental* de un mundo* cualquiera asegura la cohesión del ser-ahí* de una parte cualquiera de ese mundo. Eso supone que a los grados* de aparición en el mundo de los múltiples que constituyen esa parte les corresponde un grado que, a la vez, los domina a todos y es el más pequeño que lo hace. Ese grado, que sintetiza lo más cercanamente posible el aparecer* de una región del mundo, es llamado la envoltura* de esa región. Si B es la región, la envoltura de B se anota ΣB .

Enunciado 20. — En el orden del aparecer*, la síntesis, global y en capacidad de infinito (la envoltura*), prevalece sobre el análisis, local y finito (la conjunción*). En consecuencia, la conjunción entre un apareciente singular y una envoltura es, ella misma, una envoltura. Lo que puede enunciarse: \cap es distributivo* con respecto a Σ .

Enunciado 21. — En el orden del aparecer*, existe una medida trascendental* del grado de vinculación necesaria entre dos aparecientes. Se llama a esta medida la dependencia* de uno de los entes respecto del otro, o, más exactamente, la dependencia de un grado* trascendental de aparición respecto de otro. La dependencia del grado q respecto del grado p se anota $p \Rightarrow q$.

Enunciado 22. — Dados un mundo* y un apareciente* definido de ese mundo –dado, por consiguiente, con su grado* de aparición–,

existe siempre otro apareciente cuyo grado de aparición es el más grande de todos aquellos que, en cuanto a su aparecer, no tienen nada en común con el primero (o: cuya conjunción* con el primero es igual al *mínimum**).

Dicho en otros términos, en el trascendental* de un mundo*, todo grado admite un reverso*.

Enunciado 23. — La conjunción* entre un grado* y su reverso* es siempre igual al *mínimum**. Y el reverso del reverso de un grado es siempre superior o igual a ese mismo grado. Lo cual se anota, para la primera propiedad, $p \cap \neg p = \mu$, y, para la segunda, $p \leq \neg \neg p$.

Enunciado 24. — Existe, en el trascendental* de un mundo* cualquiera, un grado* *máximo** de aparición. Ese grado *máximo* es el reverso* del grado *mínimo**. Se lo anota M , y se tiene $M = \neg \mu$.

Enunciado 25. — El reverso* del reverso del grado* *mínimo** es igual a ese mismo grado. O sea, $\neg \neg \mu = \mu$. Del mismo modo, el reverso del reverso del grado *máximo** es igual al grado *máximo*. O sea, $\neg \neg M = M$. En estos casos particulares, la doble negación equivale a la afirmación. El *mínimum* y el *máximo* se comportan, en cuanto a la doble negación, de manera clásica.

Enunciado 26. — La lógica ordinaria*, o sea el cálculo formal de las proposiciones y de los predicados, recibe, para un mundo* dado, sus valores de verdad y la significación de sus operadores sólo del trascendental* de ese mundo. Así, la lógica ordinaria, o pequeña lógica, es una simple consecuencia de la lógica trascendental, o Gran Lógica*.

Enunciado 27. — El mundo* de la ontología*, o sea la constitución histórica de la matemática de lo múltiple puro, es un mundo clásico*.

Libro III. Gran Lógica, 2. El objeto

Enunciado 28. — El grado* trascendental* que mide, en un mundo* dado, la identidad de un apareciente* con otro, mide también la identidad de ese otro con el primero: la función de indexación trascendental* es simétrica.

Enunciado 29. — La intensidad de coaparición, o conjunción*, en un mundo* dado, de la identidad de un apareciente* con otro, luego de ese otro con un tercero, no podría sobrepasar el grado* de identidad evaluable directamente entre el primero y el tercero. La indexación trascendental* obedece, con respecto a la conjunción, a la desigualdad triangular.

Enunciado 30. — Un apareciente* en un mundo* no podría existir* en él menos que lo idéntico que es a otro apareciente.

Enunciado 31. — Si un elemento de un múltiple inexiste* en un mundo*, es sólo mínimamente idéntico a otro elemento del mismo múltiple.

Enunciado 32. — Sean un mundo* y un apareciente* de ese mundo. Sea un elemento fijo del múltiple que constituye el ser de ese apareciente. La función que asigna, a todo elemento de ese múltiple, el grado trascendental* de su identidad con el elemento fijo es un átomo de aparecer*. Ese átomo es denominado el átomo real* prescrito por el elemento fijo.

Enunciado 33. — Postulado del materialismo: “Sea cual fuere el mundo*, todo átomo de ese mundo es un átomo real*”.

Enunciado 34. — Toda localización* de un átomo en un grado trascendental* es también un átomo.

Enunciado 35. — Los átomos de aparecer* prescritos por dos elementos ontológicamente distintos de un objeto* son, sin embargo, idénticos, si y sólo si el grado de identidad trascendental* de esos dos elementos es igual a su grado de existencia* (que es entonces el mismo para ambos). O: si y sólo si existen exactamente como son idénticos.

Enunciado 36. — Dos elementos de un objeto* son compatibles* si y sólo si su grado* de identidad es igual a la conjunción* entre sus existencias*.

Enunciado 37. — Si se identifican los elementos del conjunto-sopORTE* de un objeto* con los átomos que ellos prescriben, existe sobre

todo objeto una relación de orden*, llamada onto-lógica, anotada \triangleleft , susceptible de tres definiciones equivalentes:

- algebraica: dos elementos son compatibles*, y la existencia* del primero es inferior o igual a la del segundo;
- trascendental: la existencia del primer elemento es igual a su grado de identidad trascendental* con el segundo;
- topológica: el primer elemento es igual a la localización* del segundo en la existencia del primero.

Enunciado 38. — Teorema fundamental de la lógica atómica*. Aparecer* en un mundo* en tanto objeto* afecta retroactivamente al ser-múltiple que soporta a ese objeto. En efecto, toda región homogénea de ese objeto admite una síntesis para el orden ontológico* de los elementos del múltiple concernido.

Sea B una región objetiva*. Si los elementos de esa región son compatibles* dos a dos, existe, para la relación de orden onto-lógica* del enunciado 37, una envoltura* de B , y por lo tanto una síntesis real* de esa región objetiva.

Enunciado 38 bis. — Forma completa de la ontología* de los mundos*: Sea A un conjunto que subtiende ontológicamente un objeto* (A, \mathbf{Id}) en un mundo* \mathbf{m} cuyo trascendental es T . Se anota \mathbf{FA} , y se llama funtor trascendental de A , a la asignación, a todo elemento p de T (o grado trascendental*), del subconjunto de A compuesto por todos los elementos de A cuyo grado de existencia* es p , o sea $\mathbf{FA}(p) = \{x / x \in A \text{ y } \mathbf{E}x = p\}$. Se llama territorio de p , y se escribe Θ , a todo subconjunto de T cuya envoltura* es p , o sea $p = \sum \Theta$. Se llama, en fin, representación proyectiva coherente de Θ a la asociación, a todo elemento q de Θ , de un elemento de $\mathbf{FA}(q)$, o sea x_q (se tiene evidentemente $\mathbf{E}x_q = q$), que posee la propiedad siguiente: para $q \in \Theta$ y $q' \in \Theta$, los elementos de $\mathbf{FA}(q)$ y $\mathbf{FA}(q')$ correspondientes, x_q y $x_{q'}$, son compatibles* entre ellos, o sea $x_q \ddagger x_{q'}$. Bajo estas condiciones, existe siempre uno y sólo un elemento ε de $\mathbf{FA}(p)$ —siendo p la envoltura de Θ — que es tal que, para todo $q \in \Theta$, la localización* de ε en q es uniformemente igual al elemento x_q de la representación coherente, o sea $\varepsilon \int q = x_q$. Este elemento ε es la síntesis real* del subconjunto constituido por los x_q , en el sentido en que es su envoltura para la relación de orden onto-lógica* anotada \triangleleft .

Enunciado 39. — La muerte* es una categoría de la lógica* —del aparecer*— y no una categoría de la ontología* —del ser.

Libro IV. Gran Lógica, 3. La relación

Enunciado 40. — Ontológicamente, la dimensión de un mundo* cualquiera, medida por el número de múltiples que aparecen en él, es la de un cardinal inaccesible*. Todo mundo está así clausurado*, pero esa clausura es, desde el interior del mundo, inaccesible para cualquier operación, sea cual fuere.

Enunciado 41. — Una relación* entre objetos*, definida como una función entre los conjuntos-soportes* de los dos objetos implicados en la relación, en la medida en que esa función no crea ni existencia* ni diferencia —conserva el grado* de existencia de un elemento y no disminuye nunca el grado de identidad de dos elementos—, se verifica que conserva el conjunto de la lógica atómica*, especialmente las localizaciones*, las compatibilidades* y el orden onto-lógico*. Lo cual se escribe, si los dos objetos concernidos son (A, α) y (B, β) , y si la relación es ρ , para $a \in A$ y $b \in B$:

$E\rho(a) = E\alpha$ conservación de la existencia

$\alpha(a, b) \leq \beta[\rho(a), \rho(b)]$ no creación de diferencia

$(a \ddagger b) \rightarrow [\rho(a) \ddagger \rho(b)]$ conservación de la compatibilidad

$(a < b) \rightarrow [\rho(a) < \rho(b)]$ conservación del orden onto-lógico

Enunciado 42. — Segunda tesis constitutiva del materialismo (para la primera, ver el enunciado 33). —Del solo hecho de que todo mundo* está ontológicamente contenido en una clausura inaccesible, se infiere que todo mundo es lógicamente completo*. Lo cual se enuncia también: la clausura ontológica* de los mundos acarrea su completitud lógica. O, más técnicamente: del hecho de que la cardinalidad de un mundo es un infinito inaccesible, se deduce que toda relación* está universalmente expuesta*.

Enunciado 43. — Todo objeto* de un mundo* admite uno y sólo un elemento ontológicamente real cuyo grado trascendental* de existencia* en ese mundo es mínimo*. O incluso: todo objeto que aparece en un mundo admite un elemento que inexiste* en ese mundo. Se llama a ese elemento el inexistente propio del objeto considerado. Si (A, α) es el objeto, el inexistente propio se anota \emptyset_A .

Libro V. Las cuatro formas del cambio

Enunciado 44. — Un sitio* puede llegar, pero no ser. El aparecer* de un sitio es también su desaparecer.

Enunciado 45. — El cambio real* (hecho*, singularidad débil*, acontecimiento*) se distingue de la simple modificación* por esta excepción ontológica que es la aparición / desaparición de un sitio*.

Enunciado 46. — Para distinguir en el cambio real* entre, por una parte, el hecho*, por otra parte, la singularidad* (débil) y el acontecimiento* (o singularidad fuerte), se debe pasar por la intensidad de existencia* fugitivamente atribuida al sitio* por el trascendental* al que está asociado para formar un objeto* en un mundo* determinado. Si el grado* de intensidad permanece inferior al máximo*, es un hecho. Si es igual al máximo, es una singularidad débil o un acontecimiento.

Enunciado 47. — Para distinguir una singularidad débil* de una fuerte (o acontecimiento*), se debe pasar por las consecuencias. Un acontecimiento hace pasar al inexistente* propio del objeto* concernido del valor trascendental mínimo* al valor máximo*. Una singularidad débil no puede llegar a hacerlo. Se dirá que un acontecimiento absolutiza al inexistente propio de su lugar. La huella* del acontecimiento, a menudo anotada ε , es precisamente el antiguo inexistente maximizado (o absolutizado, en lo relativo al mundo* concernido).

Enunciado 48. — Todo acontecimiento*, toda absolutización del inexistente*, se paga con una destrucción (con una muerte*). Porque un existente debe llegar al lugar del inexistente sublimado.

Enunciado 49. — Un acontecimiento* induce poco a poco una reorganización del trascendental* del mundo*.

Libro VI. Teoría de los puntos

Enunciado 50. — El conjunto de los puntos* de un trascendental* tiene la estructura de un espacio topológico*.

Enunciado 51. — Pueden existir mundos* sin ningún punto* (mundos átonos*).

Enunciado 52. — Pueden existir mundos* que tienen tantos puntos* como grados trascendentales* existen (mundos tensos*).

Libro VII. ¿Qué es un cuerpo?

Enunciado 53. — Que un elemento de un sitio* sea máximamente idéntico a la huella* de un acontecimiento* significa que su grado* de identidad con esa huella es igual a su propia intensidad de existencia*.

Enunciado 54. — Los elementos de un cuerpo* son compatibles* entre sí.

Enunciado 55. — Todo cuerpo* admite, para la relación de orden onto-lógica* anotada \leftarrow , una envoltura* (una síntesis real*), que es idéntica a la huella* acontecimienta misma.

Enunciado 56. — Que un cuerpo* sea apto para afirmar un punto* supone que la parte eficaz* apropiada para ese punto configura un órgano*, o sea una síntesis real*, distinta de la huella*.

Enunciado 57. — Si existe un órgano* que le permite a un cuerpo* afirmar un punto*, ese órgano es elemento, no solamente del cuerpo, sino de su parte eficaz* apropiada para el punto en cuestión.

Conclusión. ¿Qué es vivir?

Enunciado 58. — Vivir supone el dato de una huella* acontecimienta-
tal.

Enunciado 59. — Vivir supone alguna incorporación* al presente*
acontecimiental.

Enunciado 60. — Vivir supone que un cuerpo* sea apto para soste-
ner* algunos puntos*.

Enunciado 61. — Vivir supone que un cuerpo* apto para sostener*
algunos puntos* sea el portador de algún formalismo subjetivo*
fiel.

Enunciado 62. — Vivir supone que alguna fidelidad engendra el pre-
sente* de una verdad* eterna.

Enunciado 63. — Para una dialéctica materialista, “vivir” y “vivir por
una Idea” son una sola y misma cosa.

Enunciado 64. — La máxima del materialismo democrático, “vive sin
Idea”, es inconsistente.

Enunciado 65. — A todo animal humano le es acordada, muchas
veces en su vida y para muchos tipos de Ideas, la posibilidad de
vivir.

Enunciado 66. — Comenzar, o recomenzar a vivir por una Idea es,
puesto que es posible, el único imperativo.

Diccionario de conceptos

En cada definición, la primera ocurrencia de una palabra que figura también en el diccionario está marcada con un asterisco.

Se intenta en general dar primero una definición lo más conceptual posible, seguida por una elucidación más formal.

Acontecimiento (o singularidad fuerte) [*Événement (ou singularité forte)*]. Se llama acontecimiento a un cambio real* tal que la intensidad de existencia* fugazmente atribuida al sitio* es máxima*, y que, entre las consecuencias de ese sitio, está el devenir máximo de la intensidad de existencia de lo que era el inexistente* propio del sitio. Se dice también que el acontecimiento absolutiza al inexistente. El acontecimiento es más que una singularidad (débil)*, que es más que un hecho*, que es a su vez más que una modificación*.

Afirmar (un punto*) [*Affirmer (un point*)*]. Se dice que un elemento de un cuerpo* subjetivable afirma un punto del trascendental* del mundo* en el que surge ese cuerpo cuando el valor del punto para el grado* que mide la existencia*-en-el-mundo de ese elemento es máximo*.

Dicho de otro modo, siendo ϕ el punto y x el elemento, se dice que x afirma el punto si $\phi(\mathbf{E}x) = 1$.

Álgebra de Boole [*Algèbre de Boole*]. Un trascendental* es un álgebra de Boole cuando verifica, para todo grado* p , la ley de doble negación: hay igualdad entre el reverso del reverso de un grado y ese grado ($\neg\neg p = p$). Una propiedad equivalente es la ley del tercero excluido: la unión* de un grado con su reverso es igual al máximo ($p \cup \neg p = M$).

Aparecer (el) [*Apparaître (l')*]. Dimensión de los múltiples que es aquella, no de su ser en tanto ser, pensada por la ontología*, sino de sus apariciones en mundos*, o también de su localización (o ser-ahí*).

Átomo (de aparecer) [*Atome (d'apparaître)*]. Se trata de la instancia de lo Uno en el aparecer*. Por lo tanto, de lo que cuenta por uno en el objeto*.

Sea un mundo cuyo trascendental* es T, y un objeto de ese mundo, anotado (A, **Id**). Se llama “átomo” a una función del conjunto A hacia el conjunto (ordenado) T que es tal que un elemento a lo sumo de A toma, en T, el valor máximo M. Dicho en otros términos, un átomo es un componente* del objeto reducido a un elemento cierto (de valor de pertenencia máxima) a lo sumo. Es entonces la instancia del “no-más-que-Uno” en el objeto.

Átomo real [*Atome réel*]. Un átomo es real cuando la instancia de lo Uno en el aparecer* está dictada por la instancia de lo Uno en el ser: el átomo de aparecer* es prescrito por un elemento (en el sentido ontológico) del múltiple que aparece.

Sea a un elemento fijo del conjunto-soporte* A de un objeto*. Sea la función que hace corresponder a todo x de ese conjunto el valor trascendental **Id**(a, x), que mide el grado de identidad del ser-ahí* de x con el de a. Se demuestra que esa función es un átomo, y se lo llama átomo real prescrito por a.

En la lógica atómica* se identifica, en general, el átomo prescrito por un elemento del conjunto-soporte de un objeto del mundo con ese elemento mismo.

Cambio real [*Changement réel*]. Un cambio real es un cambio en el mundo* que requiere un sitio*. Es por lo tanto más que una modificación*.

Cardinal inaccesible [*Cardinal inaccessible*]. Se sabe que un número cardinal es la medida del número absoluto de elementos de un múltiple cualquiera. Así, el número cardinal que se escribe “5” mide la cantidad de elementos de toda multiplicidad finita que tiene cinco elementos. Cantor pudo definir cardinales infinitos por un procedimiento que no vamos a retomar aquí. También definió un orden de los cardinales infinitos, a costa de la admisión del axioma de

elección. Entre los cardinales infinitos, se llamarán “inaccesibles” aquellos que no pueden obtenerse, a partir de un cardinal más pequeño, por ninguna de las dos construcciones fundamentales de la teoría de conjuntos: la unión, que hace pasar de A a $\cup A$ considerando todos los elementos de los elementos de A (diseminación), y la captura de las partes, que hace pasar de A a $\mathbf{P}A$ considerando todas las partes de A (totalización). Se puede decir que un cardinal inaccesible está interiormente clausurado para las operaciones de diseminación y de totalización: si se opera sobre un cardinal más pequeño que él aplicándole esas operaciones, se obtiene un cardinal siempre más pequeño que él. Se observará que el cardinal infinito \aleph_0 , que es el más pequeño de los cardinales infinitos, es sin embargo inaccesible (ya que las operaciones \cup y \mathbf{P} , aplicadas a cardinales finitos, dan evidentemente cardinales finitos). Por el contrario, un cardinal inaccesible más grande que \aleph_0 es absolutamente gigantesco y su existencia es indemostrable: hay que prescribirla por un axioma especial.

Clásico (mundo) [*Classique (monde)*]. Un mundo* clásico es un mundo cuyo trascendental* es un álgebra de Boole*. La lógica de tal mundo es también llamada clásica (ella valida el tercero excluido y la equivalencia entre la afirmación y la doble negación).

Clausurado, clausura (ontológica*) [*Clos, clôture (ontologique*)*]. Se dice que un conjunto está ontológicamente clausurado cuando no se podría salir de él por la aplicación –tan repetida como se quiera–, a un elemento cualquiera del conjunto, de las operaciones de diseminación de los elementos o de totalización de las partes. Remitirse a la entrada *Cardinal inaccesible*.

Compatibilidad, compatibles [*Compatibilité, compatibles*]. Dos elementos del conjunto-soporte* de un objeto* son compatibles si lo “común” de su existencia* es lo mismo que la medida de su identidad*.

Sea un objeto de un mundo* cualquiera, anotado (A , \mathbf{Id}), y sean dos elementos a y b del conjunto-soporte de ese objeto, es decir de A . Se dice que A y B son compatibles, lo que se anota a $\ddagger b$, si (es la forma más simple de la definición, pero no la más “originaria”) la conjunción* entre sus grados de existencia* es igual a su grado de identidad (cf. la entrada *Indexación trascendental*).

Completitud (lógica), mundo lógicamente completo [*Complétude (logique), monde logiquement complet*]. Un mundo* es lógicamente completo si toda relación* está en él universalmente expuesta*. Esta propiedad se llama la completitud (lógica) de un mundo. La segunda tesis constitutiva del materialismo dice que todo mundo es lógicamente completo (se la infiere del hecho de que todo mundo está ontológicamente clausurado*).

Componente (de objeto*) [*Composante (d'objet*)*]. Un componente de objeto es una parte de ese objeto, en el sentido en que la palabra “parte” se refiere al aparecer*, y no a la composición ontológica* del conjunto-soporte*. Lo cual quiere decir que ciertos elementos del conjunto pertenecen “más o menos” al componente: hay un grado* trascendental de esa pertenencia.

Sea un objeto (A, **Id**). Para $x \in A$, una función $\kappa(x)$ de A hacia el trascendental T *define* un componente en el sentido siguiente: si $\kappa(x) = p$, se dirá que x pertenece al componente “en el grado p” de pertenencia. En particular, si $\kappa(x) = M$, la pertenencia de p al componente κ es cierta (absoluta). Si $\kappa(x) = \mu$, la pertenencia de x al componente es nula.

Conjunción [*Conjonction*]. Dada una relación de orden* en un conjunto T, se dice que existe la conjunción entre dos elementos x e y de ese conjunto si el conjunto de todos los elementos inferiores o iguales simultáneamente a x y a y admite un máximo*.

En un lenguaje más aproximativo, se dirá que la conjunción entre x e y es el más grande de los elementos más pequeños que x y que y (pero “más grande” y “más pequeño” subsumen la igualdad). Cuando la conjunción existe, se la anota $x \cap y$.

Conjunto-soporte (de un objeto*) [*Ensemble-support (d'un objet*)*]. El conjunto-soporte de un objeto es su dimensión ontológica*, o sea, en él, el ente, o *aquello que* aparece, por ende, un múltiple puro. La otra dimensión es la función de identidad* que lo remite al trascendental*. Es la dimensión lógica.

Dado un objeto (A, **Id**) de un mundo* **m**, se llama “conjunto-soporte” de ese objeto al múltiple A que entra en la identidad del objeto y cuya indexación trascendental* es la función de identidad **Id**.

Cuerpo [*Corps*]. En general, ser-múltiple que, bajo condición de un acontecimiento*, porta un formalismo subjetivo* y lo hace así aparecer en un mundo*.

Más rigurosamente, un cuerpo se compone de todos los elementos de un sitio* que se incorporan* a un presente acontecimental*.

Dependencia (de un grado trascendental* respecto de otro)

[*Dépendance (d'un degré transcendantal* par rapport à un autre)*]. Es la medida trascendental que sintetiza todo aquello que, en conjunción con un grado*, permanece inferior al otro. Dicho en otros términos, la dependencia de un grado es su capacidad de ser envolvente con respecto a todo lo que mantiene una relación no nula con aquello de lo cual depende.

Formalmente, la dependencia de q respecto de p, anotada $p \Rightarrow q$, es la envoltura de todos los grados t cuya conjunción con p permanece inferior a q:

$$(p \Rightarrow q) = \sum \{t / p \cap t \leq q\}$$

Por abuso de lenguaje, se dice también corrientemente que un elemento y de un mundo depende “en grado p” de otro elemento x del mismo mundo si el valor trascendental de la dependencia de la existencia de uno respecto de la existencia del otro vale p. Dicho de otro modo, si:

$$(Ex \Rightarrow Ey) = p$$

Distributividad (de la conjunción* en lo relativo a la envoltura*)

[*Distributivité (de la conjonction* relativement à l'enveloppe*)*].

Se dice que la conjunción es distributiva en lo relativo a la envoltura (cuando estos términos se definen con respecto a una relación de orden* sobre un conjunto T) si la conjunción entre un elemento x y la envoltura de un subconjunto B es igual a la envoltura de las conjunciones de x con todos los elementos de B.

Dicho de otro modo, se tiene:

$$x \cap \sum B = \sum \{x \cap b / x \in B\}$$

Envoltura [*Enveloppe*]. Supongamos que una relación de orden* se define sobre un conjunto T. Sea B un subconjunto de T. Se dice

que existe una envoltura de B (para la relación de orden) si el conjunto de los elementos superiores o iguales a *todos* los elementos de B admite un *mínimum**.

En un lenguaje más aproximativo, se dirá que la envoltura es el más pequeño de los elementos más grandes que todos los elementos de B (pero “más pequeño” y “más grande” subsumen la igualdad).

La envoltura de B, cuando existe, se anota ΣB .

Espacio topológico [*Espace topologique*]. Concepto matemático cuyo objetivo es pensar rigurosamente lo que es el “lugar” de un ente, sus entornos (o vecindades), su frontera, etcétera.

Un espacio topológico es el dato conjunto de un conjunto E y de una función **Int** (llamada “interior de”). La función “interior” asocia, a toda parte A de E, otra parte (llamada “interior de A”) que obedece a cuatro axiomas fundamentales: el interior de A está incluido en A, el interior del interior de A no es otro que el interior de A, el interior de E es el mismo E, y, en fin, el interior de la intersección de dos partes A y B es precisamente la intersección de sus interiores.

Existir, existencia [*Exister, existence*]. El grado* de existencia de un ente es la indexación trascendental* de su identidad consigo mismo. Se llama también a ese grado la “existencia” del ente considerado (en lo relativo a su aparecer* en un mundo*). La existencia (como la muerte*) es entonces una categoría del aparecer, y no del ser. Formalmente, sea (A, **Id**) un objeto* en un mundo, y sea a un elemento de A. La existencia de a es el valor, en el trascendental* T, de **Id**(a, a). La existencia de a se anota en general **Ea**.

Exposición (de una relación), relación expuesta, exponente [*Exposition (d'une relation), relation exposée, exposant*]. Una relación* entre dos objetos* está expuesta (en el mundo*) si existe un tercer objeto que está, él mismo, en relación con los dos primeros objetos de tal manera que el “triángulo relacional” conmute. Dicho en otros términos, si A, B son dos objetos (simplificamos las notaciones), y si ρ es una relación entre A y B, se dirá que ρ está expuesta si existe un objeto C, una relación f de C con A, y una relación g de C con B, relaciones tales que la composición de ρ con f equivale a g. O también: si se va de C a B pasando por A, por lo tanto

encadenando a f y luego a ρ , es exactamente lo mismo que si se va directamente de C a B por g .

Se dice entonces que C es un exponente de la relación ρ .

Exposición universal (de una relación*) [*Exposition universelle (d'une relation*)*]. Sea una relación expuesta* en un mundo*. Se dice que está universalmente expuesta si existe un exponente* de ella tal que, para todo otro exponente, existe, del segundo hacia el primero, una única relación que hace que todos los triángulos relacionales conmuten.

Formalmente, si A y B son los objetos implicados en una relación ρ (ρ "va" de A hacia B), si U es un exponente tal que, para todo otro exponente C , los triángulos UAB y CAB conmutan naturalmente (puesto que U y A son exponentes de ρ), pero los triángulos UCA y UCB conmutan también, se dirá que U es exponente universal de ρ .

Fenómeno [*Phénomène*]. El fenómeno de un elemento de un múltiple que aparece en un mundo* determinado está constituido por el conjunto de los valores trascendentales que la función de identidad* del múltiple atribuye a la pareja formada por ese elemento y todos aquellos que coaparecen con él.

Dado un elemento fijo de A , supongamos a $\in A$, se llama "fenómeno de a en lo relativo a A " (en el mundo \mathbf{m} considerado) al conjunto de los valores de la función de aparecer $\text{Id}(a, x)$ para todos los x que coaparecen con a en el conjunto A .

Formalismo subjetivo [*Formalisme subjectif*]. Se llama formalismo subjetivo a las diferentes combinaciones por las cuales un cuerpo* entra en una relación con un presente* (por ende, con las etapas postacontecimentales de una verdad*). Esas combinaciones utilizan las operaciones de subordinación, de negación, de tachadura y de consecuencia. Hay tres formalismos subjetivos: fiel*, reactivo* y oscuro*.

Función de aparecer, o función de identidad [*Fonction d'apparaître, ou fonction d'identité*]. Véase la entrada *Indexación trascendental*.

Grado (trascendental) [*Degré (transcendental)*]. Los elementos de un trascendental* son a menudo llamados grados, puesto que sir-

ven para “medir” identidades, o diferencias, o existencias*, relativas a un mundo* determinado.

Hecho [*Fait*]. Se llama hecho a un cambio real* tal que se le atribuye al sitio* una intensidad de existencia* estrictamente inferior al máximo*.

Huella (de un acontecimiento*, o acontecimienta) [*Trace (d'un événement*, ou événementielle)*]. Se llama huella de un acontecimiento, o huella acontecimienta, y se anota generalmente ε , al antiguo inexistente* que, bajo el efecto del sitio*, tomó el valor máximo*. En el mundo* postacontecimienta, se tiene entonces $E\varepsilon = M$.

Incorporación, incorporarse (al presente* acontecimienta) [*Incorporation, s'incorporer (au présent* événementiel)*]. Un elemento de un sitio* se incorpora al presente acontecimienta si su identidad con la huella* del acontecimiento es máxima*.

Formalmente, se concluye sin dificultad que, si x se incorpora al presente de un acontecimiento cuya huella es ε , es porque la existencia* de x es igual a su grado de identidad con ε . Se tiene entonces:

$$E_x = Id(\varepsilon, x)$$

Indexación trascendental, función de aparecer, función de identidad [*Indexation transcendante, fonction d'apparaître, fonction d'identité*]. La indexación trascendental de un múltiple, en lo relativo a un mundo* dado, es lo que fija, en el mundo, la medida de las identidades y de las diferencias en la intensidad de aparición de dos elementos de ese múltiple. Dicho de otra manera, aquello por lo cual es dado el modo de aparecer de lo que compone un múltiple puro.

La indexación trascendental es una función que hace corresponder, a un par de elementos del múltiple considerado, un grado trascendental*. Se dice que ese grado mide la identidad de los dos elementos en el mundo en el que aparecen.

Formalmente, sea A el conjunto que se supone aparece en un mundo. No aparece allí sino en la medida en que una indexación trascendental Id lo relaciona con el trascendental T del mundo de la manera siguiente: para todo par de elementos a y b de A , se tiene



1. *Panel de caballos de la gruta Chauvet-Pont-d'Arc, Ardecha, Francia.*
Foto del Ministerio francés de Cultura y Comunicación, Dirección Regional de Asuntos Culturales de Ródano-Alpes, Servicio Regional de Arqueología.



2. *Panel de grandes grabados de la gruta Chauvet-Pont-d'Arc, sala Hillaire, Ardecha, Francia.*
Foto del Ministerio francés de Cultura y Comunicación, Dirección Regional de Asuntos Culturales de Ródano-Alpes, Servicio Regional de Arqueología.



3. Pablo Picasso, *Deux chevaux traînant un cheval tué*, 1929.
Paris, Museo Picasso. © Sucesión Picasso 2006 / Foto RMN - Thierry Le Mage.



4. Pablo Picasso, *Homme tenant deux chevaux*, 1939.
Colonia, Museo Ludwig. © Sucesión Picasso 2006 / Foto Rheinisches Bildarchiv Köln.

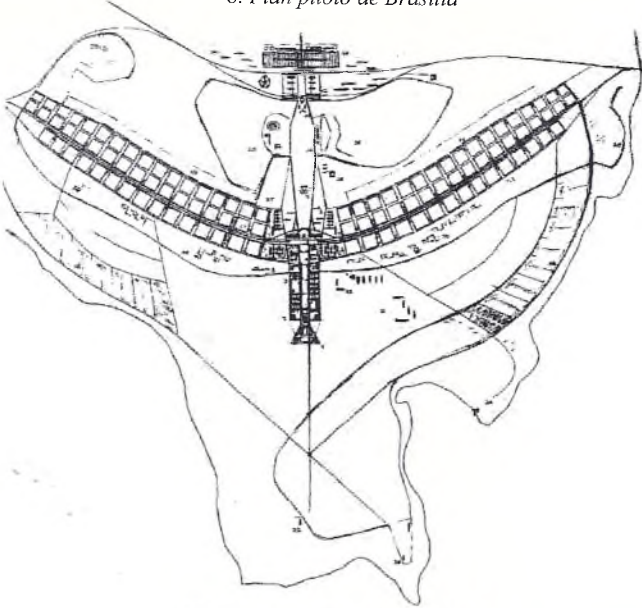


5. Hubert Robert, *La Baignade*.

Nueva York, The Metropolitan Museum of Art. Gift of J. Pierpont Morgan, 1917.

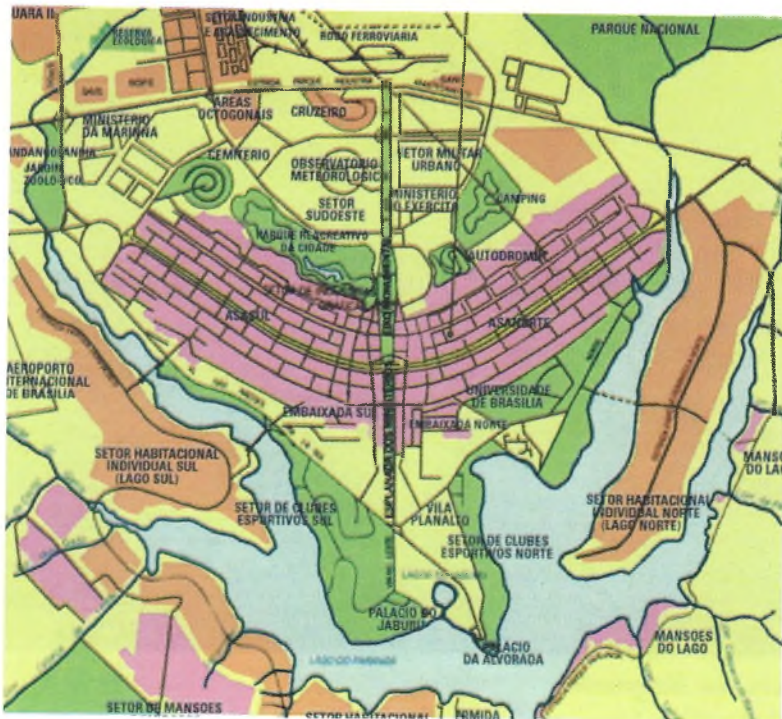
Foto © The Metropolitan Museum of Art.

6. Plan piloto de Brasilia



Archivos L. C.

a) Tal como lo diseñó Lucio Costa.



D. R.

b) Tal como fue desarrollado.

$\text{Id}(a, b) = p$, donde p es un elemento de T . Se dirá que a y b son, en el mundo en cuestión, “idénticos en el grado p ”. Por ejemplo, si p es el mínimum^* μ de T , a y b son “tan poco idénticos como es posible”. Lo cual quiere decir que el ser-ahí* de a es –en ese mundo– absolutamente diferente del de b .

Se llama también a la función **Id** función de aparecer, o función de identidad, por razones evidentes.

Inexistir, inexistencia, inexistente [*Inexister, inexistence, inexistant*]. La inexistencia es un modo de ser-ahí* de un elemento de un múltiple que aparece en un mundo*, a saber el modo “nulo”: ese elemento existe* “lo menos posible” en el mundo.

Dado un objeto* (A, Id) en un mundo, un elemento a de A inexistente en ese mundo si su grado de existencia* es mínimo^* . Dicho en otros términos, a inexistente si $\text{Ea} = \mu$. Se dice también que a es el inexistente del objeto. Todo objeto admite un (y sólo uno) inexistente, generalmente anotado \emptyset_A .

Localización (en un grado trascendental) [*Localisation (sur un degré transcendantal)*]. Sea el átomo real* prescrito por el elemento a de un apareciente A . Se llama localización de ese átomo en un grado trascendental* a la función que asocia a todo elemento de A la conjunción* entre su valor para el átomo real en cuestión y el grado trascendental. Esa función es evidentemente un componente* del objeto del que A es el conjunto-soporte*. Se demuestra que ese componente es aún un átomo.

La localización del átomo prescrito por a en el grado p se anota, generalmente: $a \int p$. Sin embargo, hay que recordar que $a \int p$ es una función (atómica), que no es otra que la función $\text{Id}(a, x) \cap p$.

Lógica, o Gran Lógica [*Logique, ou Grande Logique*]. Se llama “lógica” a la teoría general del aparecer* o del ser-ahí*, es decir a la teoría de los mundos*, o de la cohesión de lo que llega para existir* (o inexistir*).

Lógica atómica [*Logique atomique*]. La lógica atómica es la lógica que toma como punto de partida la identificación entre los elementos (en el sentido ontológico) de un ente y los átomos reales* prescritos por esos elementos. La lógica atómica circula entonces “entre” la ontología* y la lógica*. Su teorema más importante es la

identificación de una síntesis real* para toda zona suficientemente “homogénea” de un objeto*.

Las relaciones fundamentales de la lógica atómica son la compatibilidad* entre dos elementos (identificados con los átomos que ellos prescriben) y la relación de orden onto-lógica*. Es combinando estas dos relaciones como se demuestra el teorema fundamental de la Gran Lógica, el que se refiere a las características del funtor trascendental (remitirse al enunciado 37).

Lógica ordinaria (pequeña lógica) [*Logique ordinaire (petite logique)*]. La lógica ordinaria es una gramática de los enunciados correctos escoltada por una teoría de la deducción y por una sistemática de las interpretaciones. Hoy en día se presenta, generalmente, como exposición de los símbolos y de las reglas de encadenamiento de los símbolos (parte sintáctica) y como matemática de los dominios de interpretación (semántica, teoría de los modelos). Se muestra que, así concebida, la lógica no es más que una pequeña parte de la Gran Lógica*, o teoría del aparecer*, de la que se deduce.

Máximum, máximo [*Maximum, maximal*]. Dada una relación de orden* sobre un conjunto T, se dice que ella admite un máximum, o un elemento máximo, si existe un elemento de T superior o igual a todo elemento de T. Si ese elemento existe, se lo anota M. Se puede entonces escribir que, para $x \in T$, se tiene siempre $x \leq M$.

Mínimum, mínimo [*minimum, minimal*]. Dada una relación de orden* definida sobre un conjunto T, se dice que ella admite un mínimum, o un elemento mínimo, si existe un elemento de T inferior o igual a todo elemento de T. Si ese elemento existe, se lo anota μ . Se puede entonces escribir que, para $x \in T$, se tiene siempre $\mu \leq x$.

Modificación [*Modification*]. Se llama modificación a todo cambio en el mundo* que no requiere ningún sitio*. Una modificación no es entonces un cambio real*. Es simplemente un corte temporal en las sucesiones objetivas, o sea un conjunto de indexaciones trascendentales* constitutivas de un objeto* temporalizado. Las diferencias temporales, en efecto, no tienen nada de particular respecto de las diferencias espaciales en cuanto a la evaluación diferencial de sus intensidades.

Mundo [*Monde*]. Se llama “mundo” a un conjunto ontológicamente clausurado*, por lo tanto medido por un cardinal inaccesible*, que contiene un trascendental* T e indexaciones trascendentales* de todos los múltiples sobre ese trascendental. Se puede entonces decir que un mundo es el lugar en el que aparecen objetos*. O también que “mundo” designa *una* de las lógicas* del aparecer*.

Mundo átono [*Monde atone*]. Se dice que un mundo es átono cuando su trascendental* no tiene ningún punto*.

Mundo tenso [*Monde tendu*]. Un mundo es tenso si tiene tantos puntos* como grados trascendentales.

Muerte [*Mort*]. Se llama “muerte”, para un apareciente en un mundo* particular, al pasaje de un valor de existencia* positiva (por más débil que sea) al valor mínimo*, y por ende al pasaje al inexistir*. Dicho de otro modo, “muerte” designa la transición $(Ex = p) \supset (Ex = \mu)$. Teniendo en cuenta la definición de la existencia (grado de identidad consigo mismo), se puede definir también la muerte de un apareciente singular, en un mundo determinado, como la llegada de una completa no identidad consigo mismo.

Objeto [*Objet*]. “Objeto” es el nombre de la forma genérica del aparecer* para un múltiple determinado. Es entonces, después de “mundo”, el concepto más fundamental de la Gran Lógica*.

Se puede decir que ser un apareciente de tal o cual mundo* equivale, para un múltiple, a objetivarse en él. Como un mundo, en cuanto a las leyes que localizan elementos en él, es ampliamente definido por su trascendental*, se comprende sin dificultad que un objeto sea la indexación* trascendental de un múltiple. Es entonces cierto que el objeto es una categoría del aparecer (o de la lógica), y no una categoría del ser (o de la ontología*). Es una estructura del ser-ahí* en un mundo.

En este punto, hay que cuidarse de las interpretaciones idealistas o críticas de la noción de objeto. Se debe reafirmar, por una parte, un resultado importante de *El ser y el acontecimiento*, a saber, que *aquello* que aparece (el puro múltiple) es perfectamente conocible (por la ciencia ontológica, llamada en otros términos “matemática”). Y se debe postular, por otra parte, que lo que se cuenta por

uno en el aparecer, sus átomos*, es prescrito, en definitiva, por la composición real del ser-múltiple.

Sea un mundo determinado cuyo trascendental es T. Un objeto es, ante todo, el dato conjunto de un conjunto (llamado “conjunto-soporte*” del objeto) y de una indexación trascendental de ese objeto sobre T; tal es la razón por la cual se lo anota (A, **Id**), o también (A, α), o (B, β), etcétera. Y luego, la sumisión de ese dato al postulado del materialismo, que es que todo átomo es un átomo real*. Bajo esas condiciones, se dice que un objeto (A, **Id**) es una forma del ser-ahí del múltiple A (en el mundo considerado).

Ontología [*Ontologie*]. Ciencia del ser en tanto ser. Por ende: ciencia de las multiplicidades en tanto multiplicidades puras, o múltiples “sin Uno”. Esta ciencia, que es indiferente a toda localización de los múltiples, por lo tanto a su aparecer*, o a su ser-ahí*, es históricamente idéntica a la matemática. Se distingue de la lógica* fundamental, o Gran Lógica, que es el pensamiento del aparecer como tal, o ciencia del ser-ahí. Así como el concepto fundamental de la ontología es lo múltiple (matemática de conjuntos), los conceptos fundamentales de la lógica son el mundo* (lógicas de los mundos) y el objeto* (lógica atómica*).

Órgano (de un cuerpo*) [*Organe (d'un corps*)*]. Dados un cuerpo y un punto*, se llama órgano del cuerpo para ese punto a la envoltura*, para la relación de orden onto-lógica*, de la parte eficaz* del cuerpo apropiada para ese punto, con la condición de que ella sea diferente de la huella* ε . Si el órgano existe, se lo anota ε_{φ} .

Parte eficaz (de un cuerpo*, y para un punto* dado) [*Partie efficace (d'un corps*, et pour un point* donné)*]. Conjunto de los elementos de un cuerpo que afirman* un punto (con excepción de la huella* acontecimental, presente en todo cuerpo, y que afirma todo punto).

Sea en un sitio* acontecimental un cuerpo, y sea un punto φ del trascendental* del mundo*. Se llama parte eficaz del cuerpo para el punto φ a la parte del cuerpo compuesta por todos los elementos x de ese cuerpo para los cuales se tiene $\varphi(\mathbf{Ex}) = 1$.

Presente, presente acontecimental [*Présent, présent événementiel*].

Un presente es el conjunto de las consecuencias, en un mundo*, de

una huella* acontecimental. Esas consecuencias no se despliegan sino a la medida de un cuerpo* capaz de sostener* puntos*. Ese cuerpo debe, además, portar el formalismo de un sujeto fiel*.

El presente se anota como π .

Procedimiento genérico [*Procédure générique*]. Se llama “procedimiento genérico” al proceso ontológico* de constitución de una verdad, o sea a la producción de un presente* por un formalismo subjetivo* de tipo “fiel*” portado por un cuerpo*. La palabra “genérico” proviene del hecho de que, como lo establecí en *El ser y el acontecimiento*, el objeto* del mundo* constituido por el conjunto de esa producción, o, si se quiere, el conjunto de las consecuencias de la huella* acontecimental, es un conjunto genérico en el sentido que le ha dado a esta palabra el matemático Paul Cohen: un conjunto lo menos determinado posible, de modo que no es discernible por ningún predicado.

El animal humano conoce hasta hoy cuatro tipos de procedimientos genéricos: el amor, la política, el arte y la ciencia.

Puntos (de un trascendental*) [*Points (d'un transcendantal*)*]. Un punto del mundo* (de hecho, del trascendental de un mundo) es la comparecencia de la totalidad infinita del mundo (de la totalidad de los grados*) ante la instancia de la decisión, o sea la dualidad del “sí” y del “no”. “Sostener un punto*” quiere decir: sostener esa instancia frente al mundo. O también: tener los recursos subjetivos –o sea, corporales y formales– para someter la situación a la presión de decisión del Dos (digo “sí” o digo “no”, encuentro y declaro un punto de la situación).

La noción de punto “filtra” los matices del trascendental (el infinito posible de los grados) por la brutalidad de la decisión y de la declaración del “o esto, o aquello” que la simple pareja del cero y del uno representa. Esa pareja es el trascendental más clásico* que existe. Es él el que interpreta la lógica ordinaria*, especialmente la de la matemática de conjuntos (un elemento pertenece a un conjunto E o no le pertenece, no hay otra posibilidad trascendental). Un punto es una correlación global, respetuosa de las operaciones, entre un trascendental complejo y el trascendental clásico de base que soporta la lógica binaria.

Formalmente: dado un trascendental T, se llama “punto” del trascendental a una función de T hacia el conjunto $\{0, 1\}$ (él mismo

considerado como un trascendental cuando se lo dota de la relación de orden* total $0 \leq 1$), en la medida en que esa función conserve las operaciones trascendentales y tome esos valores en la totalidad del conjunto $\{0, 1\}$, y no sobre uno solo de sus dos elementos. Lo cual quiere decir que si φ es la función (el punto), si B es un subconjunto de T, y si \cap' y Σ' son las operaciones de conjunción y de envoltura en $\{0, 1\}$ considerado como trascendental, se tiene:

$$\text{— } \varphi(p \cap q) = \varphi(p) \cap' \varphi(q)$$

$$\text{— } \varphi(\Sigma B) = \Sigma' \{ \varphi(p) / p \in B \}$$

— existe siempre en T al menos un p tal que $\varphi(p) = 1$, y al menos un q tal que $\varphi(q) = 0$.

Existen trascendentales que no tienen ningún punto.

Región objetiva [*Région objective*]. Dado un objeto (A, Id), se llama “región objetiva” a todo subconjunto B de A.

Relación (entre objetos* de un mundo*) [*Relation (entre objets* d'un monde*)*]. Una relación entre dos objetos del mismo mundo es un vínculo formal entre esos objetos que conserva la estructura del aparecer*. En particular, una relación no es creadora de existencia, o deformación radical del “lugar” del objeto.

Dados dos objetos de un mismo mundo, sean (A, α) y (B, β), se dice que una función ρ de A hacia B es una relación en el mundo si esa función es conservadora de los grados de existencia* y de las localizaciones de átomos* en grados* trascendentales*. Dicho de otro modo:

$$E\rho(x) = Ex$$

$$\rho(x \int p) = \rho(x) \int p$$

Se muestra que una relación conserva, de hecho, toda la lógica atómica*.

Relación de orden [*Relation d'ordre*]. Un conjunto T se dice “provisito de una relación de orden” cuando:

1) está definida una relación \leq cuyos argumentos son pares de elementos del conjunto T, relación que se escribe $x \leq y$, y que se lee en general “x inferior o igual a y”, o “y superior o igual a x”;

2) esta relación obedece a los tres axiomas siguientes:

— transitividad: si x es inferior o igual a y , e y inferior o igual a z , x es inferior o igual a z ;

— reflexividad: x es inferior o igual a x ;

— antisimetría: si x es inferior o igual a y , e y , a su vez, es inferior o igual a x , entonces x e y son iguales.

Se observará con cuidado que nada, en la definición, impone (ni excluye) que la relación exista para *todo* par de elementos de T . Si tal no es el caso, el orden se llama parcial. Si es el caso, el orden se llama total.

Relación de orden onto-lógica [*Relation d'ordre onto-logique*]. Se puede definir, entre dos elementos del conjunto-soporte A de un objeto* (A , Id), una relación de orden*. Esta relación se llama onto-lógica, o real, y se anota $<$. La definición más simple es que a es inferior o igual a b si el grado* trascendental que mide la identidad entre a y b es el mismo que el que mide la existencia* de a . Dicho de otro modo, se tiene:

$$(a < b) \leftrightarrow (Ea = \text{Id}(a, b))$$

Reverso (de un grado trascendental*, de un elemento del mundo*) [*Envers (d'un degré transcendantal*, d'un élément du monde*)*]. Generalización trascendental de la negación clásica. El reverso es lo que es máximamente “ajeno” a lo que es dado, la síntesis de lo que le es enteramente exterior.

Dado un trascendental T y un grado de T , sea p , se llama reverso de p a la envoltura* de todos los grados de T cuya conjunción* con p es igual al *mínimum**. El reverso de p es entonces la síntesis de todo aquello cuya conjunción con p es, en el trascendental, considerada como nula. Se anota $\neg p$ al reverso de p .

Formalmente, se tiene:

$$\neg p = \sum \{q / (p \cap q) = \mu\}$$

Por abuso de lenguaje, se dice que un elemento de un ente de un mundo es el reverso de otro elemento (incluso la negación de ese otro) si el grado de existencia* de uno es el reverso del grado de existencia del otro.

Ser-ahí [*Etre-là*]. Designa al múltiple pensado según su aparición en un mundo*, localizado en un mundo, el múltiple pensado como “ahí”, y no según su estricta composición ontológica*. Es entonces sinónimo de apareciente, a veces, por facilidad heideggeriana, de ente, o incluso de objeto-soporte*. No obstante, técnicamente, se utiliza en general “conjunto-soporte” para designar un múltiple A que entra en la definición de un objeto* (A, **Id**). Se utiliza preferentemente “ser-ahí” para designar el modo de aparecer en el mundo de los *elementos* de A. De tal suerte que “ser-ahí” es tendencialmente una categoría de la lógica atómica*.

Singularidad (débil, o fuerte) [*Singularité (faible, ou forte)*]. Una singularidad es un cambio real* a cuyo sitio* se le atribuye la intensidad de existencia* máxima*. Es, por lo tanto, más que un hecho. La singularidad es débil (se la llama también “singularidad”, sin adjetivo) si sus consecuencias no comportan que el inexistente* del sitio tome el valor máximo. Si, en cambio, esa consecuencia existe, se llama a la singularidad fuerte. Se la llama también un acontecimiento*.

Síntesis real [*Synthèse réelle*]. La noción de síntesis real es crucial en el movimiento por el cual se piensa la retroacción del aparecer* sobre el ser, de la lógica* sobre la ontología*. En efecto, ella designa la posibilidad, para ciertas regiones objetivas*, de ser normadas por un orden definido directamente, a partir de la indexación trascendental*, sobre los elementos del múltiple que aparece. Además, bajo ciertas condiciones, ese orden admite puntos dominantes que totalizan, más acá de ellos, la región considerada.

La síntesis real de una parte B de un ente A que aparece en un mundo* es una envoltura* de B para la relación de orden ontológica* $<$. Se demuestra que toda parte B cuyos elementos son compatibles* dos a dos admite una síntesis real.

Sitio [*Site*]. Un sitio es un objeto* al que le ocurre, en el ser, que se pertenece a sí mismo, y, en el aparecer*, que cae bajo su propia indexación trascendental*, de modo que él atribuye a su ser un valor de existencia*. Un sitio testimonia una intrusión del ser como tal en el aparecer.

Sea un objeto (A, **Id**) de un mundo **m**. Es un sitio desde el momento en que le sobreviene la relación ontológica $A \in A$ (autoperte-

nencia), y, en consecuencia, una evaluación trascendental de existencia*, del tipo $\mathbf{Id}(A, A) = p$, o sea $\mathbf{EA} = p$.

Sostener (un punto*) [*Tenir (un point*)*]. Se dice que un cuerpo* subjetivado puede sostener un punto si existe en ese cuerpo un órgano* para ese punto.

Sujeto [*Sujet*]. Modo en el cual un cuerpo* se inserta en un formalismo subjetivo* con respecto a la producción de un presente*. Un sujeto tiene entonces, como condiciones efectivas, no solamente un acontecimiento* (por ende, primero, un sitio*), sino un cuerpo*, y también que exista en ese cuerpo un órgano* para al menos algunos puntos*.

Sujeto fiel [*Sujet fidèle*]. Formalismo subjetivo* cuya operación es la producción de un presente*, y esto por el sostenimiento* de algunos puntos*.

Sujeto oscuro [*Sujet obscur*]. Formalismo subjetivo* cuya operación es la ocultación de un presente* por la imposición, al cuerpo* del sujeto fiel* y a la huella* acontecimental, de una negación violenta, ordenada desde el punto de un supuesto cuerpo puro trascendente.

Sujeto reactivo [*Sujet réactif*]. Formalismo subjetivo* cuya operación es la negación de un presente*, y esto por la imposición, al cuerpo del sujeto fiel*, de una subordinación a la negación de la huella* acontecimental.

Trascendental (de un mundo*) [*Transcendental (d'un monde*)*]. El concepto de “trascendental” es, sin duda, el concepto operatorio más importante de toda la Gran Lógica*, o teoría del aparecer*. Designa la capacidad constitutiva de todo mundo de atribuir a lo que está ahí, en ese mundo, intensidades variables de identidad con todo lo que está, igualmente, ahí. En suma, “trascendental” designa lo siguiente: un mundo, en el que aparecen a título de objetos* multiplicidades puras, es una red de identidades y de diferencias que concierne a los elementos de *lo que* aparece ahí. Se comprende, entonces, por qué la estructura fundamental del trascendental es la estructura de orden, forma general de lo que autoriza el “más” y el “menos”.

En resumidas cuentas, todo “más” o todo “menos” conciernen al aparecer, o a la existencia*. Y si existe un orden onto-lógico*, es en la retroacción, sobre el ser-múltiple, de sus condiciones mundanas de aparición.

Formalmente: dado un mundo **m**, el trascendental de ese mundo es un subconjunto T de ese mundo que tiene las propiedades siguientes:

- 1) Una relación de orden* es definida sobre T.
- 2) Esa relación de orden admite un *mínimum** anotado μ .
- 3) Ella admite la existencia de la conjunción* para todo par $\{x, y\}$ de elementos de T.
- 4) Ella admite la existencia de una envoltura* para todo subconjunto B de T.
- 5) La conjunción es distributiva* en lo relativo a la envoltura.

Unión [*Union*]. Dada una relación de orden* sobre un conjunto T, se dice que la unión de dos elementos x e y de T existe si el conjunto de todos los grados inferiores o iguales a, simultáneamente, x e y, admite un *máximum**.

Se dirá también, más sumariamente, que la unión de x con y es el más grande de todos los grados que son más pequeños que x y que y. Pero “más grande” y “más pequeño” subsumen la igualdad.

La unión, cuando existe, se escribe $x \cup y$.

Se demuestra que, si T es un trascendental*, la unión de dos grados* existe siempre.

Verdad [*Vérité*]. Conjunto que se supone acabado de todas las producciones de un cuerpo* fielmente subjetivado (de un cuerpo capturado por un formalismo subjetivo de tipo fiel*). Ontológicamente, ese conjunto resulta de un procedimiento genérico*. Lógicamente, despliega en el mundo* un presente*, por el sostenimiento* de una serie de puntos*.

Diccionario de símbolos

Damos aquí la lista de los símbolos lógicos y matemáticos utilizados en Lógicas de los mundos –en el orden de su aparición, con su sentido usual– y una tentativa de aproximación “oral”, o sea una manera posible de enunciarlos (y no solamente de leerlos). Las letras griegas se leerán en conformidad con su pronunciación canónica (alfa, beta, etc.). Para la definición precisa de las nociones simbolizadas, remitirse al “Diccionario de conceptos”.

- \neg Reverso, y también negación. Se leerá $\neg p$: “reverso de p”, o “no p”.
- \in Pertenencia a un conjunto. Se leerá $a \in E$: “a pertenece a E”, o “a es elemento de E”.
- \leftrightarrow Equivalencia lógica. Se leerá $P \leftrightarrow Q$: “la proposición P equivale a la proposición Q”.
- \exists Cuantificador existencial. Se leerá $(\exists x)P$: “existe un elemento x tal que se pueda afirmar la proposición P”.
- \forall Cuantificador universal. Se leerá $(\forall x)P$: “para todo elemento x, se puede afirmar la proposición P”.
- \leq Desigualdad. Se leerá $p \leq q$: “p inferior o igual a q”, o “q superior o igual a p”, o, por abuso de lenguaje, “p más pequeño que q” o “q más grande que p”.

- Implicación lógica. Se leerá $P \rightarrow Q$: “la proposición P implica la proposición Q”.
- ∩ Conjunción. Se leerá $p \cap q$: “conjunción entre p y q”.
- Σ Envoltura. Se leerá ΣB : “envoltura del conjunto B”.
- ⇒ Dependencia. Se leerá $p \Rightarrow q$: “dependencia de q respecto de p”.
- ∪ Unión. Se leerá $p \cup q$: “p unión q”, o “unión de p con q”.
- Id** Función de aparecer, o indexación trascendental. Se leerá $\text{Id}(x, y) = p$: “x es idéntico a y en el grado p”.
- E** Existencia, grado de existencia. Se leerá $\mathbf{E}x$: “existencia de x”.
- ∫ Localización. Se leerá $a \int p$: “localización de a en p”.
- ‡ Compatibilidad. Se leerá $a \ddagger b$: “a es compatible con b”.
- < Desigualdad ontológica. se leerá $a < b$: “a es de rango inferior a b”.
- ∅ Conjunto vacío. Se leerá \emptyset : “el vacío”, o “vacío”.
- \emptyset_A Inexistente de un múltiple. Se leerá \emptyset_A : “inexistente propio de A”.

Bibliografía sumaria

- Badiou, Alain: *Théorie du sujet*, París, Seuil, 1982.
——: *L'Être et l'événement*, París, Seuil, 1988 [*El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999].
——: *Conditions*, París, Seuil, 1992.
—— y Bellassen, Joël: *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne*, París, Maspero, 1977.
Belhaj Kacem, Mehdi: *Événement et répétition*, Auch, Tristram, 2004.
——: *L'Affect*, Auch, Tristram, 2004.
Cassin, Barbara: *L'Effet sophistique*, París, Gallimard, 1995.
Char, René: *Feuillets d'hypnos*, en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", 1995.
Da Costa, Newton C. A.: *Logiques classiques et non classiques*, texto trad. al francés del portugués y completado por Jean-Ives Béziau, Issy-les-Moulineaux, Masson, 1997.
David-Ménard, Monique: *La Folie dans la raison pure*, París, Vrin, 1990.
Deleuze, Gilles: *Logique du sens*, París, Minuit, 1967.
Desanti, Jean-Toussaint: *Les Idéalités mathématiques*, París, Seuil, 1968.
——: *La Philosophie silencieuse*, París, Seuil, 1975.
Dispute sur le sel et le fer (el "Yantie lun"), pres. de Georges Walter, trad. al francés de Delphine Baudry, Jean Levi y Pierre Baudry, París, Seghers, 1978, 1991.
Euclide: *Éléments*, París, PUF, 1990-1998.
Gilson, Étienne: *L'École des muses*, París, Vrin, 1951.
——: *Dante et la philosophie*, París, Vrin, 1972.
Gracq, Julien: *Le Rivage des Syrtes*, París, Corti, 1951, 1991.
Hallward, Peter: *Think again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, Nueva York, Continuum, 2004.
Hegel, G. W. F.: *Science de la logique*, ed. y trad. francesa de P.-J. Labarrière y Gwendoline Jarczyk, París, Aubier, 3 vols., 1972-1981.

- Janicaud, Dominique: *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, París, Éd. de l'Éclat, 2001.
- Joyce, James: *Finnegans Wake*, París, Gallimard, 1997.
- Kant, Emmanuel: *Critique de la raison pure*, en el t. 1 de las *Œuvres philosophiques*, trad. francesa de A. J.-L. Delamarre, F. Marty y J. Barni, editado por F. Alquié, París, Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", 1980.
- Kierkegaard, Sören: *Ou bien... ou bien*, trad. franc. de F. Prior, O. Prior y M.-H. Guignot, París, Gallimard, 1943, 1988.
- : *Traité du désespoir*, trad. franc. de K. Ferlov y J.-J. Gateau, París, Gallimard, 1990.
- : *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. franc. de P. Petit, París, Gallimard, 1990.
- Lacan, Jacques: *Séminaire livre XVII: L'Envers de la psychanalyse (1969-1970)*, ed. de Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1991.
- : *Séminaire livre XX: Encore (1972-1973)*, ed. de Jacques-Alain Miller, 1975, 1999.
- : *Autres écrits*, París, Seuil, 2001.
- Lazarus, Sylvain: *Anthropologie du nom*, París, Seuil, 1996.
- Leibniz, Gottfried W.: *Œuvres choisies*, ed. de Lucy Prenant, París, Aubier-Montaigne, 1972.
- Liotard, François: *Le Différend*, París, Minuit, 1984.
- Malraux, André: *La Condition humaine*, París, Gallimard, 1972.
- : *Antimémoires*, París, Gallimard, 1967.
- : *Le Miroir des limbes*, París, Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", 1976.
- : *La Tête d'obsidienne*, París, Gallimard, 1974.
- Mao Tsé-toung: *Mao Tsé-toung et la construction du socialisme*, trad. franc. y pres. de Hu Chi-hsi, París, Seuil, 1975.
- Meillassoux, Quentin: *Après la finitude*, París, Seuil, 2006.
- Milner, Jean-Claude: *Le Tripe du plaisir*, Lagrasse, Verdier, 1997.
- Nicolas, François: *La Singularité Schönberg*, París, L'Harmattan, 1998.
- Pessoa, Fernando: *Ode maritime*, trad. de A. Guibert, París, Seghers, 1955; reed.: Montpellier, Fata Morgana, 1995.
- Platon: *Le Sophiste*, París, Flammarion, 1969.
- : *Timée*, París, Flammarion, 1992.
- Rasiowa, Helena y Sikorski, Roman: *The Mathematics of Metamathematics*, Varsovia, Panstwowe Wydawn Naukowe, 1963.
- Ricœur, Paul: *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil, 2000.
- Rosen, Charles: *Le Style classique*, trad. franc. de Marc Vignal y Jean-Pierre Cerquant, París, Gallimard, 1978, 2000.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, París, LGF, 2002.

- Sartre, Jean-Paul: *Les Mains sales*, París, Gallimard, 1948.
——: *Le Diable et le bon Dieu*, París, Gallimard, 1951.
——: *L'Être et le néant*, París, Gallimard, 1976.
Spinoza, Baruch: *Éthique*, trad. franc. y pres. de B. Pautrat, París, Seuil, 1988.
Valéry, Paul: *Le Cimetière marin*, Perros-Guirec, La Tilv, 2000.
Virgile: *Énéide*, trad. de M. Lefaure, París, LGF, 2004.
Wahl, François: *Introduction au discours du tableau*, París, Seuil, 1996.

Índice onomástico

- Abd el-Krim, 64
Abel, 506, 511, 512, 518, 519, 521
Abelardo, 563
Agamben, 611, 612
Alejandro, 110, 314-322, 452, 459, 460
Alquié, 654
Althusser, 19, 24, 66, 559, 569, 577, 590
Aníbal, 320
Arquímedes, 30, 84, 85
Aristófanes, 45
Aristóteles, 84, 116, 122, 156, 266, 302, 334, 470, 485, 557, 595-597
Agustín, San, 594
Aurette de Paladines, 405
- Badiou, Françoise, 7, 587
Bakunin, 227
Balibar, 605, 609
Balso, Judith, 612
Balzac, 613
Barni, 588
Bartók, 102, 137
Baudry, P., 572, 653
Baudry, Delphine, 572, 653
Beatriz, 582
Beauvoir, Simone de, 464
Beckett, 109, 397, 583, 601
Beethoven, 92, 104
- Belhaj Kacem, 578, 653
Bell, 592
Bellassen, 653
Benjamin, 611
Berg, 103, 104, 107
Bergson, 24, 301, 302, 402, 424, 516, 535, 610, 611
Berlioz, 45, 47-50, 95
Bessos, 314
Béziau, 585, 653
Bismarck, 403
Boole, 214, 376, 481, 488, 489, 537, 633, 635
Borceux, 592
Borne, 608
Bosteels, 576, 577
Boulez, 214, 376, 481, 488, 489, 537, 633, 635
Bourbaki, 518, 584
Brassier, 604
Brockmeier, 611
Bruckner, 99
Bruni, 581
Brunschwicg, 24
Bush, 73
- Canguilhem, 24
Cantor, 27, 29, 56, 133, 343, 363, 366-368, 575, 634
Caravaggio, 92

- Cardan, 109
 Cartan, 109
 Cartier, 337, 338, 356
 Cassin, Barbara, 595, 653
 Cauchy, 117, 507, 508, 511, 512, 518, 530
 Cavaillès, 24
 Cavell, 95
 Cerdeiras, 110, 569
 Cerquant, 654
 Césaire, 58, 577
 Champlain, 356
 Char, 465, 492, 614, 653
 Châtelet, 605
 Chevalier, 509, 517
 Chiang Kai-shek, 541, 542
 Chikamatsu, 46
 Christophe, 577
 Cixous, Hélène, 598
 Claudel, 31
 Clemens, 605
 Cohen, P., 54, 122, 267, 397, 602, 645
 Colson, 593
 Comte, 582
 Confucio, 38
 Corbin, 597
 Costa, 454, 467, 609
 Craso, 74, 84
 Critchley, 605

 Da Costa, 585, 653
 D'Alembert, 264
 Dante, 653
 Dario, 314-316, 319, 320, 322, 328, 452, 459, 492
 David, 95
 David-Ménard, Monique, 589, 653
 Debord, 19
 Debray, L., 593
 Debussy, 120, 147
 Delamarre, 588

 Deleuze, 18, 23, 24, 50, 52, 60, 301, 302, 365, 401, 402, 423-430, 535, 571, 578, 580, 596, 604, 607, 610, 653
 Demócrito, 334
 Derrida, 389, 598, 599
 Desanti, 24, 401, 583, 653
 Descartes, 21-23, 66, 123, 222, 266-269, 469, 505, 562, 563, 580, 581, 597, 617
 Dessalines, 577
 Destivère, 587, 588, 599
 Dieudonné, 109
 Dolar, 616
 Dominguí, 147
 Douglas, 84
 Dukas, 117, 137, 142, 150, 160, 163, 190, 193
 Duroux, 609
 Dutilleux, 107, 108, 581

 Einstein, 399
 Eisenstein, 92
 Eloisa, 563
 Espartaco, 69-91, 441
 Esquilo, 31
 Euclides, 28, 30, 31, 653
 Eulenberg, 56
 Euler, 266, 506, 508, 521

 Fast, 84, 89
 Favre, 405, 413
 Feltham, 605
 Ferlov, 654
 Fermat, 85
 Fischer, B., 593
 Foucault, 18, 24, 53, 580, 581
 Fourier, 584
 Fourman, 593
 Francisco I, 337
 Francisco, San, 581, 582
 Frege, 177, 575, 579, 600

- Freud, 66, 159
 Furet, 75, 77

 Gagnon, 596
 Galileo, 84, 399
 Galois, 109, 117, 505-512, 517-522,
 529, 530, 533, 613-615
 Gardner, Ava, 146, 147
 Gateau, 654
 Gaulle, de, 571
 Gauss, 30, 109, 266, 508, 519, 521
 Gauthier, Florence, 577
 Gayraud, 611
 Genet, 598
 Gershwin, 48
 Gibson, A., 601
 Gide, 617
 Gillespie, 605
 Gilson, 582, 653
 Gluck, 95
 Glucksmann, 72, 73, 76, 83
 Gödel, 122, 267, 397, 602
 Goldblatt, 591
 Gorgias, 128, 595
 Gracq, 117, 450, 557, 653
 Greco, El, 92
 Griffith, 92
 Grisey, 102
 Grothendieck, 56, 329, 522, 593,
 594
 Guibert, A., 612, 654
 Guignot, M.-H., 610, 654
 Guyotat, 95

 Habermas, 598
 Hallward, 577, 596, 605, 653
 Hardt, 569
 Haydn, 92, 106
 Hegel, 20, 24, 42, 60, 116, 122, 123,
 165-176, 266, 267, 302, 469-472,
 478, 479, 573, 580, 582, 583,
 598, 610, 653

 Heidegger, 23, 423, 473, 570, 595,
 597, 603, 610, 611
 Heráclito, 577, 609
 Heyting, 192, 431, 584, 585, 591-
 593
 Hitler, 20
 Homero, 577
 Hu Chi-hsi, 572, 654
 Hugo, 597
 Hume, 222, 469
 Husserl, 55, 57, 199, 200, 269, 302,
 570

 Imbert, Claude, 579

 Jacotot, 613
 Jambet, 597
 James, C. L. R., 577
 Janicaud, 570, 653
 Jarczyk, Gwendoline, 582, 653
 Juan, San, 137
 Jourdeuil, 578
 Joyce, 527, 582, 654

 Kant, 24, 55, 60, 66, 123, 124, 126,
 127, 142-144, 156, 222, 223,
 255, 256, 261-272, 273, 372,
 457, 588-590, 615, 654
 Kierkegaard, 236, 442, 443, 469-479,
 492, 594, 610, 654
 Koestler, 83
 Kofman, Sarah, 606
 Korngold, 100
 Koyré, 132, 133
 Krivine, 602
 Kronecker, 600
 Kruschef, 42
 Kubitschek, 467
 Kubrick, 84

 Labarrière, 582, 653
 Lacan, 24, 57, 60, 66, 68, 71, 92, 102,

- 106, 247, 429-432, 438, 500, 523-528, 575, 576, 578, 579, 583, 585, 586, 589, 590, 594, 595, 596, 606, 615, 616, 654
- Lacoue-Labarthe, 603, 606
- Lagrange, 266, 505-508, 511, 512, 521, 529
- Lallemand, 596
- Laporte, 338
- Lardreau, 365, 597
- Laura, 582
- Lautman, 24
- Laveaux, 83, 577
- Lavoisier, 346
- Lawyere, 56
- Lazarus, 44, 91, 572-575, 605, 618, 654
- Leblanc. Georgette, 146, 147, 582
- Le Corbusier, 609
- Lefaire, 655
- Leibniz, 60, 266, 267, 302, 361-366, 596, 597, 617, 654
- Lenin, 45, 84, 123, 227, 415, 575, 580
- Levesque, 337
- Levi, J., 572, 653
- Levi, P., 611
- Levinas, E., 605
- Levinas, M., 102
- Lévi-Strauss, 579
- Lie, 109, 509, 518
- Liebknecht, 83
- Lin Piao, 38
- Liouville, 508
- Lissagaray, 406, 415, 420
- Lucrecio, 95, 334
- Luxemburgo, Rosa, 83, 89
- Lynch, 616
- Lytard, 428, 605, 606, 654
- Macherey, 605
- Mac Lane, 56
- Maeterlinck, 137, 142, 146, 150, 190, 582
- Mailloux, 605
- Malebranche, 266
- Mallarmé, 20, 108, 570, 601, 613, 614
- Malraux, 17, 36, 565, 569, 571, 654
- Mankiewicz, 147
- Mann, 50
- Mao, 24, 37-45, 72, 539-548, 572, 573, 575, 583, 609, 616, 654
- Marty, F., 588
- Marx, 415, 580, 590, 613
- Meillassoux, Q., 141, 562, 605, 617, 654
- Melville, 442
- Merleau-Ponty, 524
- Mersenne, 617
- Mesland, 617
- Messiaen, 102, 137, 581, 582
- Michel, Natacha, 441, 607, 608
- Müller, J.-A., 585, 615, 654
- Milner, 576, 654
- Molière, 596
- Moreau, 384
- Müller, 578
- Münzer, 41, 45
- Murail, 102
- Murasaki, 46
- Murnau, 92
- Nancy, 401, 583, 584, 598, 606
- Napoleón, 322, 577
- Negri, 18, 569,
- Nehru, 571
- Newton, 124, 133, 361, 457
- Nicolas, F., 578, 579, 654
- Niemeyer, 454, 457, 467, 609
- Nietzsche, 19, 301, 402, 427, 594, 595, 602, 610
- Nono, 105
- Noske, 83

- Nottale, 399
 Pablo, San, 470, 611
 Pamineau, 337
 Parménides, 121, 127, 143, 269,
 397, 398, 402, 502, 503, 504,
 516, 595, 609
 Parmenión, 314
 Pascal, 85, 236, 469, 594
 Pautrat, 655
 Peano, 267
 Perrault, 137
 Pessoa, 497, 612, 654
 Pétain, 75, 403
 Petit, P., 610, 654
 Petrarca, 582
 Peyrard, 28
 Picasso, 33-37, 571
 Píndaro, 67
 Platón, 26, 33, 37, 53, 90, 128, 129,
 143, 269, 335, 336, 368, 369,
 427, 523, 560, 576, 580, 589,
 595, 597, 609, 610, 654
 Poisson, 509
 Pompeyo, 84
 Power, Nina, 601
 Prenant, Lucy, 597, 654
 Prévost, 578
 Prior, 610

 Ramond, 605
 Rancière, 605, 613, 614
 Rasiowa, Helena, 584, 612, 654
 Ravel, M., 95
 Regnault, 604
 Revel, Judith, 611
 Reinhardt, 605
 Ricœur, 570, 654
 Riemann, 109, 593,
 Riha, 590
 Rilke, 611
 Rimbaud, 594, 613, 614
 Robert, H., 117, 232, 233, 235, 237,
 238, 245, 248, 249, 251, 278,
 280, 291, 311, 399, 586, 590
 Robespierre, 41-43, 76, 575, 577
 Rorty, 609
 Rosen, 104, 579, 654
 Rossellini, 581
 Roudinesco, Élisabeth, 598
 Rougemont, 45
 Rousseau, 76, 117, 407, 408, 410-
 416, 469, 602, 603, 610, 618,
 654
 Russel, 177, 178, 600

 Sade, 589
 Saint-John Perse, 606
 Saint-Just, 34, 76, 108, 466
 Salanskis, 605
 Sánchez, 18
 Safo, 46
 Sartre, 68, 117, 129, 236, 302, 423,
 446, 447, 450, 460, 464, 465,
 479, 524, 608, 609, 654
 Schelling, 166, 616
 Schönberg, 64, 99, 100-105, 579,
 654
 Schwarzinger, 578
 Scott, D. S., 593
 Seghers, Anna, 578
 Sikorski, 584, 612, 654
 Simondon, 24
 Sócrates, 156
 Sonthonax, 83, 577
 Spinoza, 90, 166, 266, 302, 304, 402,
 429, 560, 655
 Stalin, 19, 20, 37-40, 84
 Stockhausen, 105
 Strauss, R., 99
 Stravinsky, 102
 Stroheim, 92
 Sumic, Jelica, 590
 Swedenborg, 589

- Tarski, 122
Tchao, 38
Terray, 608, 609
Thiers, 403-405, 414
Tintoretto, 92
Toscano, 601, 604
Toussaint-Louverture, 82, 83, 577
Túpac Amaru, 45

Valéry, 117, 501, 507, 515, 529, 533, 570
Vallières, 596
Varèse, 102
Vaux, Clotilde de, 582
Verstraeten, P., 608
Viète, 505
Vignal, 579, 654
Virgilio, 45-50, 655
Vodoz, Isabelle, 578
Voltaire, 469, 596

Vuillemin, 614

Wagner, 49, 93, 99, 582, 610
Wahl, F., 586, 604, 655
Walter, 611, 653
Warry, 593
Webern, 64, 92, 102-108, 581
Weil, 109
Welles, 92
Wesendonk, Mathilde, 582
Winter, Cécile, 580
Wittgenstein, 23, 398, 423, 594, 595
Wou, 38, 40, 41
Wyler, O., 592

Zenón, 402, 503, 516, 553
Zermelo, 178
Žižek, 590, 615, 616
Zourabichvili, 607
Zupančič, Alenka, 590

Obras del mismo autor

FILOSOFÍA

Le Concept de modèle, París, Maspero, 1969; nueva edición aumentada: París, Fayard, 2007.

[*El concepto de modelo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972].

Théorie du sujet, París, Seuil, « L'Ordre philosophique », 1982.

Peut-on penser la politique?, París, Seuil, 1985.

[*¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990].

L'Être et l'événement, París, Seuil, « L'Ordre philosophique », 1988.

[*El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999; reed. 2006].

Manifeste pour la philosophie, París, Seuil, « L'Ordre philosophique », 1989.

[*Manifiesto por la filosofía*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1989].

[*Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990].

Le Nombre et les nombres, París, Seuil, « Des travaux », 1990.

Conditions, París, Seuil, « L'Ordre philosophique », 1992.

[*Condiciones*, México, Siglo XXI, 2002].

L'Éthique, París, Hatier, 1993; nueva edición: Caen, Nous, 2005.

[*La Ética*. Ensayo sobre la conciencia del Mal (publicado en Revista *Acontecimiento* n° 8, Buenos Aires, 1994, y en Abraham, Tomás; Badiou, Alain; Rorty, Richard, *Batallas éticas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997)]

[*La Ética*. Ensayo sobre la conciencia del Mal, México, Herder, 2004].

Deleuze. « *La clameur de l'Être* », París, Hachette, 1997.

[*Deleuze*. "El clamor del Ser", Buenos Aires, Manantial, 1997].

Saint-Paul. *La fondation de l'universalisme*, París, PUF, 1997.

[*San Pablo: la fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999].

Abrégé de métapolitique, París, Seuil, « L'Ordre philosophique », 1998.

Court traité d'ontologie transitoire, París, Seuil, « L'Ordre philosophique », 1998.

[*Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona, Gedisa, 2002].

Petit manuel d'inesthétique, París, Seuil, « L'Ordre philosophique », 1998.

ENSAYOS CRÍTICOS

Rhapsodie pour le théâtre, Imprimerie nationale, 1990.

[*Rapsodia por el teatro* (breve tratado filosófico), Málaga, Ágora, 1993].

Beckett, l'incroyable désir, París, Hachette, 1995.

[*Beckett: el infatigable deseo*, Madrid, Arena Libros, 2007].

Le Siècle, París, Seuil, 2005.

[*El siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2005].

Petit panthéon portatif, París, La fabrique éditions, 2008.

LITERATURA Y TEATRO

Almagestes, prosa, París, Seuil, 1964.

Portulans, novela, París, Seuil, 1967.

L'Écharpe rouge, novela-ópera, París, Maspero, 1979.

Ahmed le subtil, farsa, Arles, Actes Sud, 1994.

Ahmed philosophe, suivi de *Ahmed se fâche*, teatro, Arles, Actes Sud, 1995.

Les Citrouilles, comedia, Arles, Actes Sud, 1996.

Calme bloc ici-bas, novela, París, POL, 1997.

ENSAYOS POLÍTICOS

Théorie de la contradiction, París, Maspero, 1975.

[*Teoría de la contradicción*, Madrid, Júcar, 1976].

De l'idéologie (en colaboración con F. Balmès), París, Maspero, 1976.

Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne (en colaboración con L. Mossot et J. Bellassen), París, Maspero, 1977.

D'un désastre obscur. Sur la fin de la vérité d'État, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1991

[*De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006].

Circonstances 1 – Kosovo, 11 septembre, Chirac/Le Pen, París, Éditions Léo Scheer, 2003.

[*Circunstancias*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2004].

- *Circonstances 2 – Irak, foulard, Allemagne/France*, París, Éditions Léo Scheer, 2004.
[*Filosofía del presente*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2005].
- Circonstances 3 – Portées du mot « juif »*, París, Lignes-Manifestes, 2005.
- Circonstances 4 – De quoi Sarkozy est-il le nom?*, París, Nouvelles Éditions Lignes, 2007.

OTRAS PUBLICACIONES EN ESPAÑOL

- Filosofía y psicoanálisis*, Montevideo, Trilce, 1995.
- Reflexiones sobre nuestro tiempo. Interrogantes acerca de la ética, la política y la experiencia de lo inhumano* (Conferencias en Brasil), Buenos Aires, Del Cifrado, 2000.
- Imágenes y palabras*, Buenos Aires, Manantial, 2004.
- Justicia, filosofía y literatura* (Conferencias en Rosario), Buenos Aires, Homo Sapiens, 2007.

Impresos 2000 ejemplares en agosto de 2008
en Talleres Gráficos Leograf SRL,
Rucci 408, Valentín Alsina, Argentina
Tel.: 4208-7766
impresionesleograf@speedy.com.ar

Lógicas de los mundos, al que *Alain Badiou* consagró quince años de trabajo, se presenta como una continuación de su precedente “gran” libro de filosofía, *El ser y el acontecimiento*, publicado en 1988. Pero ¿qué quiere decir “continuación”? En 1988, el proyecto ontológico consistía, con el apoyo de la matemática, en establecer que el ser, pensado como tal, es sólo multiplicidad indiferente. El problema deviene entonces el siguiente: ¿cómo comprender, sobre el fondo de esa indiferencia, no sólo que hay verdades, sino también que aparecen en mundos determinados? ¿Qué es el cuerpo visible, u objetivo, de una verdad? Eso no se deja deducir de la ontología. Hay que construir una lógica del aparecer, una fenomenología. Tal es la mira de este libro: una “Gran Lógica” que, al dar razón del orden de los mundos, autorice el pensamiento de las verdades como excepciones a ese orden. El materialismo contemporáneo sostiene que no hay más que cuerpos y lenguajes. La dialéctica materialista, argumentada aquí hasta en sus más mínimos detalles, afirma, por su parte: sí, no hay más que cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades. Sólo bajo el efecto de este “sino que” es todavía posible una vida que no sea indigna. Una vida en la que el individuo democrático se incorpore a esa superación de su propia existencia que llamamos un Sujeto.

Alain Badiou, filósofo, dramaturgo y novelista, preside, en la *École normale supérieure* (Francia), el *Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine*. Ediciones Manantial ha publicado anteriormente sus libros: *Deleuze. “El clamor del Ser”*, 1997; *El ser y el acontecimiento*, 1999; *Imágenes y palabras*, 2005, y *El siglo*, 2005.

EN LA TAPA: *Panel de caballos de la gruta Chauvet-Pont-d'Arc, Ardecha, Francia*. Foto del Ministerio francés de Cultura y Comunicación, Dirección Regional de Asuntos Culturales de Ródano-Alpes, Servicio Regional de Arqueología.

ISBN 978-987-500-111-4



9 789875 001114