

SEGUNDA SERIE DE PARADOJAS DE LOS EFECTOS DE SUPERFICIE

Los estoicos, a su vez, distinguían dos clases de cosas: 1.º) Los cuerpos, con sus tensiones, sus cualidades físicas, sus relaciones, sus acciones y pasiones, y los «estados de cosas» correspondientes. Estos estados de cosas, acciones y pasiones, están determinados por las mezclas entre cuerpos. En el límite, hay una unidad de todos los cuerpos, en función de un Fuego primordial en el que se reabsorben y a partir del cual se desarrollan según su tensión respectiva. El tiempo único de los cuerpos y los estados de cosas es el presente. Porque el presente vivo es la extensión temporal que acompaña al acto, que expresa y mide la acción del agente, la pasión del paciente. Pero, a la medida de la unidad de los cuerpos entre sí, a la medida de la unidad del principio activo y el principio pasivo, un presente cósmico abarca el universo entero: únicamente los cuerpos existen en el espacio, y sólo el presente en el tiempo. No hay causas y efectos en los cuerpos: todos los cuerpos son causas, causas los unos en relación con los otros, unos para otros. La unidad de las causas entre sí se llama Destino, en la extensión del presente cósmico.

2.º) Todos los cuerpos son causas unos para otros, los unos en relación con los otros, pero ¿de qué? Son causas de ciertas cosas, de una naturaleza completamente diferente. Estos efectos no son cuerpos, sino «incorporales» estrictamente hablando. No son cualidades y propiedades físicas, sino atributos lógicos o dialécticos. No son cosas o estados de cosas, sino acontecimientos. No se puede decir que existan, sino más bien que subsisten o insisten, con ese mínimo de ser que conviene a lo que no es una cosa, entidad inexistente. No son sustantivos ni adjetivos, sino verbos. No son agentes ni pacientes, sino resultados de acciones y de pasiones, unos «impasibles»: impassibles resultados. No son presentes vivos, sino infinitivos: Aión ilimitado, devenir que se divide hasta el infinito en pasado y futuro, esquivando siempre el presente. Hasta el punto de que el tiempo debe ser captado dos veces, de dos modos complementarios, exclusivos el uno del otro: enteramente como presente vivo en los cuerpos que actúan y padecen, pero enteramente también como instancia infini-

tamente divisible en pasado-futuro, en los efectos incorporeales que resultan de los cuerpos, de sus acciones y de sus pasiones. Sólo existe el presente en el tiempo, y recoge, reabsorbe el pasado y el futuro; pero sólo el pasado y el futuro insisten en el tiempo, y dividen hasta el infinito cada presente. No son tres dimensiones sucesivas, sino dos lecturas simultáneas del tiempo.

Como dice Emile Bréhier en su bella reconstrucción del pensamiento estoico: «Cuando el escalpelo corta la carne, el primer cuerpo produce sobre el segundo no una propiedad nueva, sino un nuevo atributo, el de ser cortado. El *atributo* no designa ninguna *cualidad* real..., es, al contrario, expresado siempre por un verbo, lo que quiere decir que no es un ser, sino una manera de ser... Esta manera de ser se encuentra en algún modo en el límite, en la superficie del ser y no puede cambiar la naturaleza de éste: no es, a decir verdad, ni activa ni pasiva, ya que la pasividad supondría una naturaleza corporal que sufre una acción. Es pura y simplemente un resultado, un efecto que no puede clasificarse entre los seres... (Los estoicos distinguen) radicalmente, y nadie lo había hecho antes que ellos, dos planos de ser: por una parte, el ser profundo y real, la fuerza; y por otra, el plano de los hechos, que se juegan en la superficie del ser, y que constituyen una multiplicidad sin fin de seres incorporeales.»¹

Sin embargo, ¿qué puede haber de más íntimo, más esencial a los cuerpos que acontecimientos como crecer, empequeñecer o ser cortado? ¿Qué quieren decir los estoicos cuando oponen al espesor de los cuerpos estos acontecimientos incorporeales que tienen lugar únicamente en la superficie, como un vapor en la pradera (menos incluso que un vapor, ya que un vapor es un cuerpo)? Lo que hay en los cuerpos, en la profundidad de los cuerpos, son mezclas: un cuerpo penetra a otro y coexiste con él en todas sus partes, como una gota de vino en el mar o el fuego en el hierro. Un cuerpo se retira de otro, como el líquido de un vaso. Las mezclas en general determinan estados de cosas cuantitativos y cualitativos: las dimensiones de un conjunto, o el rojo del hierro, lo verde de un árbol. Pero lo que queremos decir mediante «crecer», «disminuir», «enrojecer», «verdear», «cortar», «ser cortado», etc., es de una clase completamente diferente: no son en absoluto estados de cosas o mezclas en el fondo de los cuerpos, sino acontecimientos incorporeales en la superficie, que son resultado de estas mezclas. *El árbol verdea...*² El genio de una filosofía se mide en primer lugar por las nuevas distribuciones que impone a los seres y a los conceptos. Los estoicos están trazando, haciendo pasar una frontera allí donde nunca se había visto ninguna: en este sentido, desplazan toda la reflexión.

1. Emile Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, 1928, págs. 11-13.

2. Véanse los comentarios de Bréhier sobre este ejemplo, pág. 20.

Lo que están operando, ante todo, es una separación completamente nueva de la relación causal. Desmiembran esta relación, rehaciendo esta unidad en cada lado. Remiten las causas a las causas, y afirman una relación de las causas entre sí (destino). Remiten los efectos a los efectos, y establecen ciertas relaciones de los efectos entre sí. Pero no de la misma manera: los efectos incorporeales nunca son causas los unos en relación a los otros, sino solamente «casi-causas», según leyes que expresan quizás en cada caso la unidad relativa o la mezcla de los cuerpos de los que dependen como de sus causas reales. Hasta el punto de que la libertad se preserva de dos modos complementarios: una vez en la interioridad del destino como relación de las causas, y otra en la exterioridad de los acontecimientos como vínculo de los efectos. Por ello, los estoicos pueden oponer destino y necesidad.³ Los epicúreos operan otra separación de la causalidad, que también funda la libertad: conservan la homogeneidad de la causa y el efecto, pero dividen la causalidad en series atómicas cuya independencia respectiva queda garantizada por el *clinamen*, que no es destino sin necesidad, sino causalidad sin destino.⁴ En ambos casos se comienza por disociar la relación causal, en lugar de distinguir tipos de causalidad como hacía Aristóteles o como hará Kant. Y esta disociación nos remite siempre al lenguaje, ya sea a la existencia de una *declinación* de las causas, o bien, como veremos, a la existencia de una *conjugación* de los efectos.

Esta nueva dualidad entre cuerpos o estados de cosas y los efectos o acontecimientos incorporeales entraña una conmoción de la filosofía. Por ejemplo, en Aristóteles, todas las categorías se dicen en función del Ser; y la diferencia pasa en el ser entre la sustancia como sentido primero y las demás categorías que se le remiten como accidentes. Para los estoicos, al contrario, los estados de cosas, cantidades y cualidades, no son menos seres (o cuerpos) que la sustancia; forman parte de la sustancia; y en esa medida se oponen a un *extra-ser* que constituye lo incorporal como entidad no existente. El término más alto no es pues el Ser, sino Alguna cosa, *aliquid*, en tanto

3. Sobre la distinción de las causas reales internas, y de las causas exteriores que entran en relaciones limitadas de «confatalidad», véase Cicerón, *De fato*, 9, 13, 15 y 16.

4. Los epicúreos tienen también una idea del acontecimiento muy próximo a la de los estoicos: Epicuro, *Carta a Herodoto*, 39-40, 68-73; y Lucrecio. I, 449 y sigs. Lucrecio analiza el acontecimiento: «la hija de Tíndaro es raptada...». El opone los *eventa* (servidumbre-libertad, pobreza-riqueza, guerra-concordia) a los *conjuncta* (cualidades reales inseparables de los cuerpos). Los acontecimientos no parecen exactamente incorporeales, pero son presentados, sin embargo, como no existentes por sí mismos, impasibles, puros resultados de los movimientos de la materia, de las acciones y pasiones de los cuerpos. No obstante no parece que los epicúreos hayan desarrollado esta teoría del acontecimiento; quizá porque la subordinan a las exigencias de una causalidad homogénea, y la hacen depender de su concepción particular del *simulacro*. Véase Apéndice II.

que subsume al ser y al no-ser, las existencias y las insistencias.⁵ Pero, además, los estoicos llevan a cabo la primera gran inversión del platonismo, la inversión radical. Porque si los cuerpos, con sus estados, cualidades y cantidades, asumen todos los caracteres de la sustancia y de la causa, a la inversa los caracteres de la Idea caen del otro lado, en este extra-ser impasible, estéril, ineficaz, en la superficie de las cosas: *lo ideal, lo incorporal no puede ser más que un «efecto»*.

La consecuencia tiene una importancia extrema. Porque, en Platón, se mantenía un oscuro debate en la profundidad de las cosas, en la profundidad de la tierra, entre lo que se sometía a la acción de la Idea y lo que se hurtaba a esta acción (las copias y los simulacros). Resuena un eco de este debate cuando Sócrates pregunta: ¿Existe Idea de todo, incluso del pelo, de la mugre y del lodo, o bien hay algo que, siempre y obstinadamente, esquivo a la Idea? Pero, en Platón, este algo nunca estaba lo suficientemente hundido, reprimido, repelido en la profundidad de los cuerpos, ahogado en el océano. *Y he aquí que ahora todo sube a la superficie*. Es el resultado de la operación estoica: lo ilimitado sube. El devenir-loco, el devenir-ilimitado ya no es un fondo que gruñe, sube a la superficie de las cosas y se vuelve impasible. Ya no se trata de simulacros que se sustraen al fondo y se insinúan por doquier, sino de efectos que se manifiestan y juegan en su lugar. Efectos en el sentido causal, pero también «efectos» sonoros, ópticos o de lenguaje; o menos aún, o mucho más, en tanto ya no tienen nada de corporal y son ahora toda la idea... Lo que se sustraía a la Idea ha subido a la superficie, límite incorporal, y representa ahora toda la *idealidad* posible, destituida ahora de su eficacia causal y espiritual. Los estoicos han descubierto los efectos de superficie. Los simulacros dejan de ser estos rebeldes subterráneos, hacen valer sus efectos (lo que se podría llamar «fantasmas», independientemente de la terminología estoica). Lo más oculto se ha vuelto lo más manifiesto, todas las viejas paradojas del devenir deben recobrar el rostro en una nueva juventud: transmutación.

El devenir-ilimitado se vuelve el acontecimiento mismo, ideal, incorporal, con todos los trastocamientos que le son propios, del futuro y el pasado, de lo activo y lo pasivo, de la causa y el efecto. El futuro y el pasado, el más y el menos, lo excesivo y lo insuficiente, el ya y el aún-no: pues el acontecimiento infinitamente divisible es siempre *los dos a la vez*, eternamente lo que acaba de pasar y lo que va a pasar pero nunca lo que pasa (cortar demasiado profundamente y no lo suficiente). Lo activo y lo pasivo: pues el acontecimiento, al ser impasible, los cambia tanto más cuanto que no es ni lo uno ni lo otro, sino su resultado común (cortar-ser cortado). La causa y el efecto: pues los acontecimientos, *al no ser sino efectos*, pueden, los unos con

5. Véase Plotino, VI, I, 25: la exposición de las categorías estoicas (y Bréhier, pág. 43).

los otros, entrar mucho mejor en funciones de casi-causas o en relaciones de casi-causalidad siempre reversibles (la herida y la cicatriz).

Los estoicos son aficionados a las paradojas e inventores. Hay que releer el sorprendente retrato de Crisipo, en pocas páginas, por Diógenes Laercio. Quizá los estoicos utilizan la paradoja de un modo completamente nuevo: a la vez como instrumento de análisis del lenguaje y como medio de síntesis para los acontecimientos. La *dialéctica* es precisamente esta ciencia de los acontecimientos incorporales tal como se expresan en las proposiciones, y de los vínculos de acontecimientos tal como se expresan en las relaciones entre proposiciones. La dialéctica es sin duda el arte de la *conjugación* (véanse los *confatalia*, o series de acontecimientos que dependen unos de otros). Pero es propio del lenguaje, a la vez, establecer límites y sobrepasar los límites establecidos: también contiene términos que no cesan de desplazar su extensión, y de hacer posible un trastocamiento de la relación en una serie determinada (como demasiado e insuficiente, mucho y poco). El acontecimiento es coextensivo al devenir, y el devenir mismo, coextensivo al lenguaje; la paradoja es pues esencialmente «sorites», es decir, serie de proposiciones interrogativas que proceden según el devenir por adiciones y recortes sucesivos. Todo ocurre en la frontera entre las cosas y las proposiciones. Crisipo enseña: «Si dices algo, esto pasa por la boca; dices *un carro*, luego un carro pasa por tu boca.» Hay un uso ahí de la paradoja que no tiene equivalente sino en el budismo zen por una parte, y en el *non-sense* inglés o americano por otra. Por una parte, lo más profundo es lo inmediato; por otra, lo inmediato está en el lenguaje. La paradoja aparece como destitución de la profundidad, exposición de los acontecimientos en la superficie, despliegue del lenguaje a lo largo de este límite. El humor es este arte de la superficie, contra la vieja ironía, arte de las profundidades o de las alturas. Los sofistas y los cínicos ya habían hecho del humor un arma filosófica contra la ironía socrática, pero con los estoicos el humor encuentra su Dialéctica, su principio dialéctico y su lugar natural, su puro concepto filosófico.

Esta operación inaugurada por los estoicos, Lewis Carroll la efectúa por su cuenta, la recupera. En toda la obra de Carroll, se trata de los acontecimientos en su diferencia con los seres, las cosas y estados de cosas. Pero el principio de *Alicia* (toda la primera mitad) busca todavía el secreto de los acontecimientos, y del devenir ilimitado que implican, en la profundidad de la tierra, pozos y madrigueras que se cavan, que se hundan por debajo, mezcla de cuerpos que se penetran y coexisten. A medida que se avanza en el relato, sin embargo, los movimientos de hundimiento y enterramiento ceden su lugar a movimientos laterales de deslizamiento, de izquierda a derecha y de derecha a izquierda. Los animales de las profundidades se vuelven secundarios, ceden su lugar a *figuras de cartas*, sin espesor. Se diría que la antigua profundidad se ha desplegado, se ha conver-

tido en anchura. El devenir ilimitado se sostiene enteramente ahora en esta anchura recobrada. Profundo ha dejado de ser un cumplido. Sólo los animales son profundos; y aún no los más nobles, que son los animales planos. Los acontecimientos son como los cristales, no ocurren ni crecen sino por los bordes, sobre los bordes. Ahí reside el primer secreto del tartamudo y el zurdo: dejar de hundirse, deslizarse a lo largo, de modo que la antigua profundidad no sea ya nada, reducida al sentido inverso de la superficie. Es a fuerza de deslizarse que se pasará del otro lado, ya que el otro lado no es sino el sentido inverso. Y si no hay nada que ver detrás del telón, es que todo lo visible, o más bien toda la ciencia posible está a lo largo del telón, que basta con seguir lo bastante lejos y lo bastante estrechamente, lo bastante superficialmente, para invertir lo derecho, para hacer que la derecha se vuelva izquierda e inversamente. No hay pues *unas* aventuras de Alicia, sino una aventura: su subida a la superficie, su repudio de la falsa profundidad, su descubrimiento de que todo ocurre en la frontera. Por ello, Carroll renuncia al primer título que tenía previsto, «Las aventuras subterráneas de Alicia».

Con mayor motivo en *Al otro lado del espejo*. Allí, los acontecimientos, en su diferencia radical con las cosas, ya no son buscados en profundidad, sino en la superficie, en este tenue vapor incorporeal que se escapa de los cuerpos, película sin volumen que los rodea, espejo que los refleja, tablero que los planifica. Alicia no puede hundirse ya, ella deja libre su doble incorporeal. *Es siguiendo la frontera, costeando la superficie, como se pasa de los cuerpos a lo incorporeal*. Paul Valéry tuvo una frase profunda: lo más profundo, es la piel. Descubrimiento estoico que supone mucha sabiduría y entraña toda una ética. Es el descubrimiento de la niña, que no crece ni disminuye sino por los bordes, superficie para enrojecer y verdear. Ella sabe que los acontecimientos conciernen tanto más a los cuerpos, los cortan y los maltratan, en la medida en que recorren su extensión sin profundidad. Más tarde, las personas mayores son atrapadas por el fondo, caen y ya no comprenden, porque son demasiado profundas. ¿Por qué los mismos ejemplos del estoicismo continúan inspirando a Lewis Carroll? El árbol verdea, el escalpelo corta, ¿la batalla tendrá lugar o no? Es ante los árboles que Alicia pierde su nombre, es a un árbol que Humpty Dumpty habla, sin mirar a Alicia. Y los recitados anuncian batallas. Y por doquier, heridas, cortes. Pero ¿son eso ejemplos? O bien, ¿todo acontecimiento es de este tipo, bosque, batalla y herida, tanto más profundo cuanto que *ello* ocurre en la superficie, incorporeal a fuerza de extenderse a lo largo de los cuerpos? La historia nos enseña que las buenas rutas no tienen fundación y la geografía, que la tierra no es fértil sino en una delgada capa.

Este redescubrimiento del sabio estoico no está reservado a la niña. Es verdad que Lewis Carroll detesta en general a los chicos. Tienen demasiada profundidad, una falsa profundidad, falsa sabiduría

y animalidad. El bebé masculino en *Alicia* se transforma en cerdo. Por lo general, sólo las niñas comprenden el estoicismo, tienen el sentido del acontecimiento y liberan un doble incorporal. Pero a veces sucede que un niño sea tartamudo y zurdo, y conquiste así el sentido como sentido doble de la superficie. El odio de Lewis Carroll hacia los chicos no debe achacarse a una ambivalencia profunda, sino más bien a una inversión superficial, concepto estrictamente carrolliano. En *Silvia y Bruno*, es el niño quien tiene el papel inventivo, aprendiendo sus lecciones de cualquier modo, del revés, del derecho, por encima, por debajo, pero nunca a «fondo». La gran novela *Silvia y Bruno* lleva al extremo la evolución que se esbozaba en *Alicia*, y que se prolongaba en *Al otro lado del espejo*. La conclusión admirable de la primera parte celebra la gloria del Este, de donde viene todo lo bueno, «y la sustancia de las cosas esperadas, y la existencia de las cosas invisibles». Incluso el barómetro ni sube ni baja, sino que va a lo largo, de lado, y da el tiempo horizontal. Una máquina de estirar alarga incluso las canciones. Y la bolsa de Fortunatus, presentada como un anillo de Moebius, está hecha con pañuelos cosidos *in the wrong way*, de tal modo que su superficie exterior está en continuidad con su superficie interna: envuelve el mundo entero y hace que lo que está dentro esté fuera, y lo que está fuera dentro.⁶ En *Silvia y Bruno*, la técnica del paso de lo real al sueño, y de los cuerpos a lo incorporal, está multiplicada, renovada completamente, llevada a su perfección. Pero es siempre costeano la superficie, la frontera, como se pasa al otro lado, por la virtud de un anillo. La continuidad del revés y el derecho sustituye a todos los niveles de profundidad; y los efectos de superficie en un solo y mismo Acontecimiento, que vale por todos los acontecimientos, hacen que todo el devenir y sus paradojas aflore en el lenguaje.⁷ Como dice Lewis Carroll en un artículo titulado *The dynamics of a parti-cle*, «Superficie plana es el carácter de un discurso...».

6. Esta descripción de la bolsa forma parte de las páginas más hermosas de Lewis Carroll, *Sylvie and Bruno concluded*, cap. VII.

7. Este descubrimiento de la superficie, esta crítica de la profundidad, forman una constante de la literatura moderna. Inspiran la obra de Robbe-Grillet. De otra manera, se encuentran en Klossowski, en la relación entre la epidermis y el guante de Roberte: véanse las observaciones de Klossowski a este respecto, en el «posfacio» a *Lois de l'hospitalité*, pág. 335, pág. 344. O bien, Michel Tournier, en *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, págs. 58-59: «Extraña postura, sin embargo, la que valora ciegamente la profundidad a expensas de la superficie y que quiere que *superficial* signifique no *de vasta dimensión*, sino *de poca profundidad*, mientras que *profundo* signifique por el contrario *de gran profundidad* y no *de débil superficie*. Y sin embargo, un sentimiento como el amor se mide mucho mejor, me parece, de ser posible medirlo, por la importancia de su superficie que por su grado de profundidad...» Véanse Apéndices III y IV.

y se comunican, pasamos de una distribución a otra. Es decir: a la vez que las series son recorridas por la instancia paradójica, las singularidades se desplazan, se redistribuyen, se transforman unas en otras, cambian de conjunto. Si las singularidades son verdaderos acontecimientos, comunican en un solo y mismo acontecimiento que no cesa de redistribuirlas y sus transformaciones forman una *historia*. Péguy ha visto profundamente que la historia y el acontecimiento eran inseparables de tales puntos singulares: «Hay puntos críticos del acontecimiento como hay puntos críticos de temperatura, puntos de fusión, de congelación, de ebullición, de condensación; de coagulación; de cristalización. E incluso hay en el acontecimiento estados de sobrefusión que no se precipitan, que no cristalizan, que no se determinan si no es por la introducción de un fragmento del acontecimiento futuro.»² Péguy supo inventar todo un lenguaje, entre los más patológicos y estéticos que se puedan soñar, para decir cómo una singularidad se prolonga en una línea de puntos ordinarios, pero también se recupera en otra singularidad, se redistribuye en otro conjunto (las dos repeticiones, la mala y la buena, la que encadena y la que salva).

Los acontecimientos son ideales. Novalis llega a decir que hay dos tipos de acontecimientos, ideales los unos, reales e imperfectos los otros; por ejemplo, el protestantismo ideal y el luteranismo real.³ Pero la distinción no está entre dos clases de acontecimientos: está entre el acontecimiento, ideal por naturaleza, y su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas. Entre el *acontecimiento* y el *accidente*. Los acontecimientos son singularidades ideales que se comunican en un solo y mismo acontecimiento; tienen además una verdad eterna, y su tiempo nunca es el presente que los efectúa y los hace existir, sino el Aión ilimitado, el Infinitivo en el que subsisten e insisten. Los acontecimientos son las únicas idealidades; e invertir el platonismo es en primer lugar destituir las esencias para sustituirlas por los acontecimientos como fuentes de singularidades. Una doble lucha tiene por objeto impedir cualquier confusión dogmática del acontecimiento con la esencia, pero también cualquier confusión empirista del acontecimiento con el accidente.

El modo del acontecimiento es lo problemático. No debe decirse que hay acontecimientos problemáticos, sino que los acontecimientos conciernen exclusivamente a los problemas y definen sus condiciones. En las bellas páginas en que opone una concepción teorematizada y una concepción problemática de la geometría, el filósofo neoplatónico Proclo define el problema por los acontecimientos que afectan a una materia lógica (secciones, ablaciones, adjunciones, etc.), mientras que

2. Péguy, *Clio*, Gallimard, pág. 269.

3. Novalis, *L'Encyclopédie*, trad. de Maurice de Gandillac, ed. de Minuit, pág. 396.

el teorema concierne a las propiedades que se dejan deducir de una esencia.⁴ El acontecimiento es por sí mismo problemático y problematizante. En efecto, un problema sólo está determinado por los puntos singulares que expresan sus condiciones. No decimos que el problema quede por ello resuelto: al contrario, está determinado como problema. Por ejemplo, en la teoría de las ecuaciones diferenciales la existencia y la distribución de las singularidades son relativas a un campo problemático definido por la ecuación como tal. En cuanto a la solución no aparece sino con las curvas integrales y la forma que toman en la cercanía de las singularidades, en el campo de vectores. Entonces, resulta que un problema tiene siempre la solución que merece según las condiciones que lo determinan en tanto que problema; y, en efecto, las singularidades presiden la génesis de las soluciones de la ecuación. Lo que no obsta, como decía Lautman, para que la instancia-problema y la instancia-solución difieran por naturaleza,⁵ como el acontecimiento ideal y su efectuación espacio temporal. De este modo, debemos romper con una larga costumbre de pensamiento que nos hacía considerar lo problemático como una categoría subjetiva de nuestro conocimiento, un momento empírico que señalaría solamente la imperfección de nuestros trámites, la triste necesidad en la que nos encontramos de no saber de antemano, y que desaparecería con el saber adquirido. Por más que el problema sea recubierto por las soluciones, sigue subsistiendo en la Idea que lo remite a sus condiciones, y que organiza la génesis de las soluciones mismas. Sin esta Idea, las soluciones no tendrían *sentido*. Lo problemático es, a la vez, una categoría objetiva del conocimiento y un género de ser perfectamente objetivo. «Problemático» califica precisamente las objetividades ideales. Kant fue sin duda el primero en hacer de lo problemático, no una incertidumbre pasajera, sino el objeto propio de la Idea, y por ello también un horizonte indispensable para todo lo que ocurre o aparece.

Podemos concebir entonces de un nuevo modo las relaciones de las matemáticas y el hombre: no se trata de cuantificar ni de medir las propiedades humanas, sino de problematizar los acontecimientos humanos por una parte, y por otra, de desarrollar como acontecimientos humanos las condiciones de un problema. Las matemáticas recreativas con las que soñaba Carroll presentan este doble aspecto.

4. Proclus, *Commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide*, trad. de Ver Eecke, Desclée de Brouwer, págs. 68 y sigs.

5. Véase Albert Lautman, *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, Hermann, 1938, t. II, págs. 148-149; y *Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques*, Hermann, 1939, págs. 13-15. Y sobre el papel de las singularidades, *Essai*, II, págs. 138-139; y *Le problème du temps*, Hermann, 1946, págs. 41-42.

A su manera, Péguy ha visto la relación esencial del acontecimiento o de la singularidad con las categorías de problema y de solución: véase *opus cit.*, pág. 269: «y un problema del que no se veía la solución, un problema sin salida...», etc.

El primero aparece precisamente en un texto titulado «una historia embrollada»: esta historia está formada por *nudos* que rodean a las singularidades correspondientes a un problema; unos personajes encarnan estas singularidades, y se desplazan y se redistribuyen de un problema a otro, hasta reencontrarse en el décimo nudo, cogido en la red de sus relaciones de parentesco. El *esto* del ratón que remitía a objetos consumibles o a sentidos expresables, es ahora sustituido por unos *data*, que remiten tan pronto a dones alimenticios como a datos o condiciones de problemas. La segunda tentativa, más profunda, aparece en *The dynamics of a parti-cle*: «Podía verse a dos líneas hacer su camino monótono a través de una superficie plana. La más vieja de las dos, por su larga práctica, había adquirido el arte, tan penoso para los lugares jóvenes e impulsivos, de alargarse rectamente en los límites de sus puntos extremos; pero la más joven, en su impetuosidad de niña, siempre tendía a diverger y a volverse una hipérbole o una de estas curvas románticas y limitadas... el destino y la superficie intermedia las habían mantenido hasta entonces separadas pero no iba a durar mucho tiempo; una línea las había cortado, de tal modo que los dos ángulos interiores juntos fueran más pequeños que dos ángulos rectos...»

No hay que ver en este texto —ni tampoco en un texto célebre de *Silvia y Bruno*: «Erase una vez una coincidencia que había salido a dar un paseo con un pequeño accidente...»— una simple alegoría, ni una manera barata de antropomorfizar las matemáticas. Cuando Carroll habla de un paralelogramo que suspira por sus ángulos exteriores y que gime por no poder inscribirse en un círculo, o de una curva que sufre «secciones y ablaciones», hay que recordar más bien que las personas psicológicas y morales también están hechas de singularidades pre-personales, y que sus sentimientos, su Pathos, se constituyen en las vecindades de estas singularidades, puntos sensibles de crisis, de retroceso, de ebullición, nudos y focos (por ejemplo lo que Carroll llama *plain anger* o *right anger*). Las dos líneas de Carroll evocan las dos series resonantes; y sus aspiraciones evocan las distribuciones de singularidad que pasan unas en otras y se redistribuyen en la corriente de una historia embrollada. Como dice Lewis Carroll, «superficie plana es el carácter de un discurso en el que, dados dos puntos cualquiera, el que habla está determinado a extenderse en falso en la dirección de los dos puntos». ⁶ En *The dynamics of a parti-cle*, Carroll esboza una teoría de las series, y de los grados o potencias de las partículas ordenadas en estas series («*LSD, a function of great value...*»).

Sólo se puede hablar de acontecimientos en los problemas cuyas condiciones determina. Sólo se puede hablar de acontecimientos como

6. Por «extenderse en falso» [*s'étendre en faux*] intentamos traducir los dos sentidos del verbo *to lie*.

singularidades que se despliegan en un campo problemático, y en la cercanía de las cuales se organizan las soluciones. Por esto todo un método de problemas y de soluciones recorre la obra de Carroll, constituyendo el lenguaje científico de los acontecimientos y de sus efectuaciones. Pero, si las distribuciones de singularidades que corresponden a cada serie forman campos de problemas, ¿cómo se caracterizará el elemento paradójico que recorre las series, las hace resonar, comunicar y ramificar, y que ordena todas las continuaciones y transformaciones, todas las redistribuciones? Este elemento debe ser definido como el lugar de una pregunta. El problema está determinado por los *puntos singulares* que corresponden a las series, pero la *pregunta*, por un *punto aleatorio* que corresponde a la casilla vacía o al elemento móvil. Las metamorfosis o redistribuciones de singularidades forman una historia; cada combinación, cada distribución es un acontecimiento; pero la instancia paradójica es el Acontecimiento en el que comunican y se distribuyen todos los acontecimientos, el único acontecimiento del que todos los demás son fragmentos y jirones. Joyce dará todo su sentido a un método de preguntas-respuestas que dobla el de los problemas, Inquisitoria que funda la Problemática. La pregunta se desarrolla en problemas y los problemas se envuelven en una pregunta fundamental. Y así como las soluciones no suprimen los problemas, sino que, por el contrario, encuentran allí las condiciones subsistentes sin las que no tendrían soluciones no suprimen los problemas, sino que, por el contrario, encuentran allí las condiciones subsistentes sin las que no tendría ningún sentido, las respuestas no suprimen en ningún modo la pregunta ni la colman, y ésta persiste a través de todas las respuestas. Hay pues un aspecto por el cual los problemas quedan sin solución y la pregunta sin respuesta: es en este sentido que problema y pregunta designan por sí mismos objetividades ideales, y tienen un ser propio, un *mínimo de ser* (véase las «adivinanzas sin respuesta» de Alicia). Hemos visto ya cómo las palabras esotéricas les estaban esencialmente vinculadas. Por una parte, las palabras-valija son inseparables de un problema que se despliega en las series ramificadas y que no expresa en absoluto una incertidumbre subjetiva, sino, al contrario, el equilibrio objetivo de un espíritu situado frente al horizonte de lo que ocurre o aparece: ¿Es Richard o William? ¿Es fumante-furioso o furioso-fumante?, siempre con distribución de singularidades. Por otra parte las palabras blancas, o más bien las palabras que designan a la palabra blanca, son inseparables de una pregunta que se envuelve y se desplaza a través de las series; a este elemento que falta siempre a su propio lugar, a su propia semejanza, a su propia identidad, le corresponde ser el objeto de una pregunta fundamental que se desplaza con él: ¿Qué es el Snark? ¿Y el Phlizz? ¿Y el Ello? Estribillo de una canción en la que las estrofas formarían otras tantas series a través de las cuales circula, palabra mágica tal que ningún

nombre con el que se la «llama» colma el blanco, la instancia paradójica tiene precisamente este ser singular, esta «objetividad» que corresponde a la pregunta como tal, y le corresponde sin responderla jamás.

DECIMOCUARTA SERIE
DE LA DOBLE CAUSALIDAD

La fragilidad del sentido se explica fácilmente. El atributo es de una naturaleza diferente de las cualidades corporales. El acontecimiento es de naturaleza diferente de las acciones y pasiones del cuerpo. Pero *resulta* de ellas: el sentido es el efecto de causas corporales y de sus mezclas. Hasta el punto de que siempre corre el riesgo de ser atrapado por su causa. Sólo se salva, sólo afirma su irreductibilidad en la medida en que la relación causal comprende la heterogeneidad de la causa y del efecto: relación de las causas entre sí y relación de los efectos entre sí. Es decir, que el sentido incorporeal, como resultado de las acciones y pasiones del cuerpo, sólo puede preservar su diferencia con la causa corporal en la medida en que se vincula en superficie con una casi-causa, a su vez incorporeal. Esto es lo que los estoicos vieron tan bien: el acontecimiento está sometido a una doble causalidad, que remite, de una parte, a las mezclas de los cuerpos que son su causa, y, de otra, a otros acontecimientos que son su casi-causa.¹ Por el contrario, si los epicúreos no llegan a desarrollar su teoría de las envolturas y las superficies, si no llegan a la idea de efectos incorporeales, se debe quizás a que los «simulacros» permanecen sometidos a la sola causalidad de los cuerpos en profundidad. Pero, incluso desde el punto de vista de una pura física de las superficies, se manifiesta la exigencia de una doble causalidad: los acontecimientos de una superficie líquida remiten, por una parte, a las modificaciones intermoleculares de las que dependen como de su causa real, pero, por otra parte, a las variaciones de una llamada tensión superficial, de la que dependen como de una casi-causa, ideal o «ficticia». Hemos tratado de fundar esta segunda causalidad de un modo que conviene al carácter incorporeal de la superficie y del acontecimiento: nos ha parecido que el acontecimiento, es decir, el sentido, se relacionaba *con un elemento paradójico que intervenía como sin-*

1. Véase Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VIII, 9: «Los estoicos dicen que el cuerpo es la causa o el sentido propio, pero lo incorporeal, metafóricamente, actúa a la manera de una causa.»

sentido o punto aleatorio, operando como casi-causa y asegurando la plena autonomía del efecto. (Es cierto que esta autonomía no desmiente la fragilidad precedente, porque las dos figuras del sinsentido en la superficie pueden transformarse a su vez en los dos sinsentidos profundos de pasión y de acción, y ser absorbido de este modo el efecto incorporal en la profundidad de los cuerpos. A la inversa, esta fragilidad no desmiente la autonomía en tanto que el sentido dispone de su propia dimensión.)

Así pues, el efecto se define, en primer lugar, por su diferencia de naturaleza con la causa, y, en segundo lugar, por su relación con la casi-causa. Estos dos aspectos dan al sentido caracteres muy diferentes, e incluso aparentemente opuestos. Porque, en tanto que afirma su diferencia de naturaleza con las causas corporales, estados de cosas, cualidades y mezclas físicas, el sentido como efecto o acontecimiento se caracteriza por una espléndida impasibilidad (impenetrabilidad, esterilidad, ineficacia, ni activo ni pasivo). Y esta impasibilidad no indica sólo la diferencia del sentido con los estados de cosas designados, sino también su diferencia con las proposiciones que lo expresan: de este lado, aparece como neutralidad (doble extraído de la proposición, suspensión de las modalidades de la proposición). Por el contrario, cuando el sentido es considerado en su relación con la casi-causa que lo produce y lo distribuye en la superficie, hereda, participa, y más aún, envuelve y posee la potencia de esta causa ideal: hemos visto que ésta no existía fuera de su efecto, que aparecía con este efecto, que mantenía con él una relación inmanente que hace del producto algo productor, aun siendo producto. No es ocasión para insistir en el carácter esencialmente *producido* del sentido: nunca originario, sino siempre causado, derivado. Además, ésta deriva es doble y, en relación con la inmanencia de la casi-causa, crea los caminos que traza y hace bifurcar. Este poder genético, en estas condiciones, sin duda debemos entenderlo en relación con la proposición misma, en tanto que el sentido expresado debe engendrar las otras dimensiones de la proposición (significación, manifestación, designación). Pero también debemos entenderlo en relación con el modo como estas dimensiones se encuentran cumplidas, y, finalmente, incluso en relación con lo que cumple estas dimensiones, en tal o cual grado y de tal o cual manera: es decir, en relación con los estados de cosas designados, con los estados del sujeto manifestados, con los conceptos, propiedades y clases significados. ¿Cómo conciliar estos dos aspectos contradictorios? De una parte, la impasibilidad respecto a los estados de cosas o la neutralidad respecto a las proposiciones; de otra parte, la potencia de génesis tanto respecto de las proposiciones como respecto de los estados de cosas mismos. ¿Cómo conciliar el principio lógico según el cual una proposición falsa tiene un sentido (hasta el punto de que el sentido como condición de lo verdadero es indiferente tanto a lo verdadero como a lo falso) y el principio trascendental, no menos

cierto, según el cual una proposición tiene siempre la verdad, la parte y el género de verdad que merece y le corresponde según su sentido? No basta con decir que estos dos aspectos se explican por la doble figura de la autonomía y surgen de que, en un caso, se considera solamente el efecto como diferente por naturaleza de su causa real y, en el otro caso, como ligado a su casi-causa ideal. Porque son estas dos figuras de la autonomía las que nos precipitan en la contradicción, sin alcanzar a resolverla.

Esta oposición entre la lógica formal simple y la lógica trascendental atraviesa toda la teoría del sentido. Tomemos el ejemplo de Husserl en las *Ideas*. Se recordará que Husserl había descubierto el sentido como noema de un acto o expresado de una proposición. En esta dirección, siguiendo a los estoicos, había descubierto la impassibilidad del sentido en la expresión gracias a los métodos reductores de la fenomenología. Porque no sólo el noema, desde sus primeros momentos, implicaba un doble neutralizado de la tesis o de la modalidad de la proposición expresiva (lo percibido, lo recordado, lo imaginado); sino que poseía además un núcleo completamente independiente de estas modalidades de la conciencia y de estos caracteres técnicos de la proposición, completamente distinto también de las cualidades físicas del objeto puesto como real (por ejemplo, los predicados puros, como el color noemático, en los que no interviene ni la realidad del objeto ni el modo como se tiene conciencia de él). Pero resulta que, en este núcleo del sentido noemático, aparece algo todavía más íntimo: un «centro supremamente» o trascendentalmente íntimo, que no es otra cosa sino la relación del sentido mismo con el objeto en su realidad, *relación y realidad* que ahora deben ser engendradas o constituidas de modo trascendental. Paul Ricoeur, siguiendo a Fink, ha señalado este giro en la cuarta sección de las *Ideas*: «No sólo la conciencia se supera en un sentido apuntado, sino que este sentido apuntado se supera en un objeto. El sentido apuntado no era todavía más que un contenido, contenido intencional sin duda, no real... [Pero, ahora] la relación del noema con el objeto debería ser constituida por la conciencia trascendental como última estructura del noema.»² En el corazón de la lógica del sentido se va a encontrar siempre este problema, esta inmaculada concepción como paso de la esterilidad a la génesis.

Pero, la génesis husserliana parece efectuar un juego de manos. Porque el núcleo ha quedado bien determinado como *atributo*; pero el atributo es entendido como *predicado* y no como verbo, es decir, como concepto y no como *acontecimiento* (por ello, según Husserl, la expresión produce una forma de lo conceptual, y el sentido es inseparable de un tipo de generalidad, aunque esta generalidad no se confunda con la de la especie). A partir de ahí, la relación del sentido

2. Paul Ricoeur, en *Ideas* de Husserl, Gallimard, págs. 431-432.

con el objeto se desprende naturalmente de la relación de los predicados noemáticos con alguna cosa = x capaz de servirles de soporte o de principio de unificación. Esta cosa = x no es pues en absoluto como un sinsentido interior y copresente al sentido, punto cero que no presupondría nada de lo que hay que engendrar; es más bien el objeto = x de Kant, donde x significa solamente «cualquiera», en relación racional extrínseca de trascendencia con el sentido, y dándose hecha del todo la forma de designación, exactamente como el sentido, en tanto que generalidad predicable se daba ya hecha del todo la forma de significación. Resulta que Husserl piensa la génesis, no a partir de una instancia necesaria «paradójica», y «no identificable» en rigor (faltando a su propia identidad y a su propio origen), sino, al contrario, a partir de una facultad originaria de *sentido común* encargada de dar cuenta de la identidad del objeto cualquiera, e incluso de una facultad de *buen sentido* encargada de dar cuenta del proceso de identificación de todos los objetos cualesquiera hasta el infinito.³ Esto es evidente en la teoría husserliana de la *doxa*, en la que los diferentes modos de creencias son engendrados en función de una *Urdoxa*, que actúa como una facultad de sentido común respecto de las facultades específicas. Lo que aparecía tan limpiamente ya en Kant, todavía vale para Husserl: la impotencia de esta filosofía para romper con la forma del sentido común. ¿Qué pensar de una filosofía que comprende que no sería filosofía si no rompiera, por lo menos provisionalmente, con los contenidos particulares y las modalidades de la *doxa*, pero que conserva lo esencial de ella, es decir, la forma, y que se contenta con elevar a lo trascendental un ejercicio meramente empírico en una imagen del pensamiento presentada como «originaria»? No es sólo la dimensión de significación la que se da ya completamente hecha en el sentido concebido como predicado general; y no es sólo tampoco la dimensión de designación, que se da en la relación supuesta del sentido con un objeto cualquiera determinable o individualizable; es también toda la dimensión de la manifestación, en la posición de un sujeto trascendental que conserva la forma de la persona, de la conciencia personal y de la identidad subjetiva, y que se contenta con calcar lo trascendental de los caracteres de lo empírico. Lo es evidente en Kant, cuando infiere directamente las tres síntesis trascendentales de las síntesis psicológicas correspondientes,

3. Husserl, *op. cit.*, pág. 456: «La x dotada en los diferentes actos o noemas de actos de un estatuto de determinación diferente es necesariamente comprendida por la conciencia como siendo la misma...»; pág. 478: «A todo objeto que *existe verdaderamente* le corresponde por principio, en el *a priori* de la generalidad incondicionada de las esencias, la idea de una conciencia posible en la que el propio objeto pueda ser captado de manera originaria y por tanto perfectamente adecuada...»; pág. 480: «Este continuo está más exactamente determinado como infinito en todos los sentidos, compuesto en todas estas fases de apariencia de la misma x determinable...»

y no lo es menos en Husserl cuando infiere un «Ver» originario y trascendental a partir de la «visión» perceptiva.

Y de este modo, no sólo se da *en* la noción de sentido todo lo que era preciso engendrar *por* ella, sino que, y lo que es más grave, se enturbia toda la noción al confundir la expresión con estas otras dimensiones de las que se pretendía distinguirla: se la confunde trascendentalmente con estas dimensiones de las que se pretendía distinguirla formalmente. Las metáforas del núcleo son inquietantes; envuelven lo que está en cuestión. La donación de sentido husserliana adopta sin duda la apariencia adecuada de una serie regresiva homogénea de grado en grado, y luego la de una organización de series heterogéneas, la de la noesis y la del noema, recorridas por una instancia de doble faz (Urdoxa y objeto cualquiera).⁴ Pero sólo es la caricatura racional o racionalizada de la verdadera génesis, de la donación de sentido que debe determinar ésta al efectuarse en las series, y del doble sinsentido que debe presidir esta donación, actuando como casi-*causa*. En verdad, la donación del sentido a partir de la casi-*causa* inmanente y la génesis estática que resulta para las otras dimensiones de la proposición no pueden producirse sino en un campo trascendental que responda a las condiciones que Sartre planteaba en su decisivo artículo de 1937: un campo trascendental impersonal, que no tenga la forma de una conciencia personal sintética o de una identidad subjetiva, estando el sujeto, al contrario, siempre constituido.⁵ Nunca puede parecerse el fundamento a lo que funda; y del fundamento no basta con decir que es otra historia: es también otra geografía, sin ser otro mundo. Y como la forma de lo personal, el campo trascendental del sentido también debe excluir la de lo general y la de lo individual; pues la primera caracteriza sólo un sujeto que se *manifiesta*, pero la segunda, tan sólo clases y propiedades objetivas *significadas*, y la tercera, sistemas designables *individualizados* de modo objetivo, y que remiten a puntos de vista subjetivos, a su vez *individuales* y *designantes*. Tampoco nos parece que el problema avance realmente en la medida en que Husserl inscribe en el campo trascendental centros de individuación y sistemas individuales, mónadas y puntos de vista, unos Yo [Moi] al modo de Leibniz, antes que una forma de Yo [Je] al modo kantiano.⁶ No obstante, ahí hay, como veremos, un cambio muy importante. Pero el campo trascendental

4. Husserl, *op. cit.*, §§ 100-101 y §§ 102 y sigs.

5. Véase Sartre, «La transcendence de l'Ego», en *Recherches philosophiques*, 1936-1937, posteriormente editado en Vrin. La idea de un campo trascendental «impersonal o prepersonal», productor tanto del Yo [Je] como del Yo [Moi], es de gran importancia. Lo que impide que esta tesis desarrolle todas sus consecuencias en Sartre es que el campo trascendental impersonal está aún determinado como el de una conciencia, que ha de unificarse por sí misma y sin un Yo [Je], a través de un juego de intencionalidades o de retenciones puras.

6. En las *Méditations cartésiennes*, las mónadas, centros de visión o puntos de vista, tienen un lugar importante junto al Yo como unidad sintética de apercep-

es tan poco individual como personal: tan poco general como universal. ¿Equivale esto a decir que es un sinfondo sin figura ni diferencia, abismo esquizofrénico? Todo lo desmiente, empezando por la organización de superficie de un campo tal. La idea de singularidades, es decir, de anti-generalidades, que sin embargo son impersonales y preindividuales, debe servirnos ahora de hipótesis para la determinación de este dominio y de su potencia genética.

ción. Entre los comentadores de Husserl, Gaston Berger tuvo el mérito de insistir sobre este deslizamiento; por ello podía objetarle a Sartre que la conciencia prepersonal probablemente no tenía necesidad del Yo, pero que ésta no podía prescindir de los puntos de vista o los centros de individuación (véase G. Berger, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Aubier, 1941, pág. 154; y *Recherches sur les conditions de la connaissances*, PUF, 1941, págs. 190-193). La objeción es pertinente, en la medida en que el campo trascendental aún es determinado como el de una «conciencia» constituyente.

DECIMOQUINTA SERIE
DE LAS SINGULARIDADES

Los dos momentos del sentido, impasibilidad y génesis, neutralidad y productividad, no son de tal modo que uno pueda pasar por la apariencia del otro. La neutralidad, la impasibilidad del acontecimiento, su indiferencia a las determinaciones del interior y del exterior, de lo individual y de lo colectivo, de lo particular y de lo general, etc., son incluso una constante sin la cual el acontecimiento no tendría verdad eterna y no se distinguiría de sus efectuaciones temporales. Si la batalla no es un ejemplo de acontecimiento entre otros, sino el Acontecimiento en su esencia, es sin duda porque se efectúa de muchas maneras a la vez, y cada participante puede captarla a un nivel de efectuación diferente en su presente variable: por ejemplo, las comparaciones ya clásicas entre Stendhal, Hugo, Tolstoi y el modo como «ven» la batalla y la hacen ver a sus héroes. Pero, sobre todo, es porque la batalla *sobrevuela* su propio campo, neutra respecto a todas sus efectuaciones temporales, neutra e impasible respecto a los vencedores y a los vencidos, respecto a los cobardes y los valientes, tanto más terrible por esto, nunca presente, siempre aún por venir y ya pasada, no pudiendo entonces ser captada sino por la voluntad que ella misma inspira a lo anónimo, voluntad que es preciso llamar «indiferencia» en un soldado herido de muerte que ya no es ni cobarde ni valiente, que ya no puede ser ni vencedor ni vencido, completamente más allá, sosteniéndose allí donde se sostiene el Acontecimiento, participando así de su terrible impasibilidad. ¿«Dónde» está la batalla? Por ello, el soldado se ve huir cuando huye, y saltar cuando salta, determinado a considerar cada efectuación temporal desde lo alto de la verdad eterna del acontecimiento que se encarna en ella y, por desgracia, en su propia carne. Todavía le hace falta al soldado una larga conquista para llegar a este más allá del valor y la cobardía, a esta captación pura del acontecimiento por una «intuición volitiva», es decir, por la voluntad que le *hace* el acontecimiento, distinta de todas las intuiciones empíricas que aún corresponden a tipos de efectuación.¹ Por ello, el mayor libro sobre el acontecimiento, superior

1. George Gurvitch empleaba la palabra «intuición volitiva» para designar una

en este sentido a los de Stendhal, Hugo o Tolstoi, es el de Stephen Crane, *The Red Badge of Courage*, en el que el héroe se designa a sí mismo anónimamente «el joven» o «el joven soldado». Es un poco como en las batallas de Lewis Carroll en las que un gran ruido, una inmensa nube negra y neutra, un cuervo estruendoso, sobrevuela a los combatientes y no los separa ni los dispersa sino para hacerlos todavía más indistintos. Hay sin duda un dios de la guerra, pero es el más impasible de todos los dioses, el menos permeable a las plegarias, «Impenetrabilidad», cielo vacío, Aión.

Respecto de los modos proposicionales en general, la neutralidad del sentido aparece desde varios puntos de vista. Desde el punto de vista de la cantidad, el sentido no es ni particular ni general, ni universal ni personal. Desde el punto de vista de la cualidad, es completamente independiente de la afirmación y de la negación. Desde el punto de vista de la modalidad, no es ni asertórico, ni apodíptico, ni siquiera interrogativo (modo de incertidumbre subjetiva o de posibilidad objetiva). Desde el punto de vista de la relación, no se confunde en la proposición que lo expresa ni con la designación, ni con la manifestación, ni con la significación. Finalmente, desde el punto de vista del tipo, no se confunde con ninguna de las intuiciones, de las «posiciones» de conciencia que pueden determinarse empíricamente gracias al juego de los caracteres proposicionales precedentes: intuiciones o posiciones de percepción, de imaginación, de memoria, de entendimiento, de voluntad empírica, etc. Husserl ha mostrado correctamente la independencia del sentido respecto de un cierto número de estos modos o de estos puntos de vista, conforme a las exigencias de los métodos de reducción fenomenológicos. Pero, lo que le impide concebir el sentido como una plena (impenetrable) neutralidad, es su preocupación por conservar en el sentido el modo racional de un buen sentido y de un sentido común, que equivocadamente presenta como una matriz, una «forma-madre no modalizada» (Urdoxa). Esta misma preocupación le hace conservar la forma de la conciencia en lo trascendental. Sucede entonces que la plena neutralidad del sentido no puede ser alcanzada sino como una de las partes de una disyunción en la conciencia misma: o bien la posición-madre del código real bajo la jurisdicción de la razón, o bien la neutralización como «contrapartida», «cógito impropio», «sombra o reflejo» inactivo e impasible, sustraído a la jurisdicción racional.² Lo que se presenta de este modo como un corte radical de la conciencia corresponde sin duda a los dos

intuición cuya «dominación» no limita la actividad; él la aplicaba al Dios de Duns Scot y de Descartes, a la voluntad de Kant y al acto puro de Fichte (*Morale théorique et science des moeurs*, PUF, 1948, págs. 54 y sigs.). Nos parece que la palabra conviene, en primer lugar, a una voluntad estoica, voluntad del acontecimiento, en el doble sentido del genitivo.

2. Véase en las *Idées*, el extraordinario parágrafo 114 (y sobre la jurisdicción de la razón, § 111).

aspectos del sentido, neutralidad y potencia genética respecto de los modos. Pero, la solución que consiste en repartir dos aspectos en una alternativa es tan poco satisfactoria como la que trataba uno de estos aspectos como una apariencia. No sólo la génesis es entonces una falsa génesis, sino que la neutralidad es también una pseudo-neutralidad. Por el contrario, hemos visto que la misma cosa debía ser captada como efecto de superficie neutro y como principio de producción fecundo respecto de las modificaciones del ser y las modalidades de la proposición, no según una disyunción de la conciencia, sino según el desdoblamiento y la conjunción de dos causalidades.

Pretendemos determinar un campo trascendental impersonal y pre-individual, que no se parezca a los campos empíricos correspondientes y no se confunda sin embargo con una profundidad indiferenciada. Este campo no puede ser determinado como el de una conciencia: a pesar de la tentativa de Sartre, no se puede conservar la conciencia como medio y a la vez rechazar la forma de la persona y el punto de vista de la individuación. Una conciencia no es nada sin síntesis de unificación, y no hay síntesis de unificación sin forma del Yo [Je] ni punto de vista del Yo [Moi]. Lo que no es ni individual ni personal, al contrario, son las emisiones de singularidades en tanto que se hacen sobre una superficie inconsciente y poseen un principio móvil inmanente de autounificación por *distribución nómada*, que se distingue radicalmente de las distribuciones fijas y sedentarias como condiciones de las síntesis de conciencia. Las singularidades son los verdaderos acontecimientos trascendentales: lo que Ferlinghetti llama «la cuarta persona del singular». Las singularidades, lejos de ser individuales o personales, presiden la génesis de los individuos y de las personas; se reparten en un «potencial» que no implica por sí mismo ni Moi ni Je, sino que los produce al actualizarse, al efectuarse, y las figuras de esta actualización no se parecen en nada al potencial efectuado. Sólo una teoría de los puntos singulares está en condiciones de superar la síntesis de la persona y el análisis del individuo tal como son (o se hacen) en la conciencia. No podemos aceptar la alternativa que compromete a la vez y por entero a la psicología, la cosmología y la teología: o bien singularidades puestas ya en individuos y personas, o bien el abismo indiferenciado. Cuando se abre el mundo hormigueante de las singularidades anónimas y nómadas, impersonales, preindividuales, pisamos finalmente el campo de lo trascendental. En el curso de las series precedentes, se han esbozado cinco caracteres principales de un mundo tal.

En primer lugar, las singularidades-acontecimientos corresponden a series heterogéneas que se organizan en un sistema ni estable ni inestable, sino «metaestable», provisto de una energía potencial en la que se distribuyen las diferencias entre series. (La energía potencial es la energía del acontecimiento puro, mientras que las formas de actualización corresponden a las efectuaciones del acontecimiento.) En

segundo lugar, las singularidades poseen un proceso de auto-unificación, siempre móvil y desplazado en la medida en que un elemento paradójico recorre y hace resonar las series, envolviendo los puntos singulares correspondientes en un mismo punto aleatorio y todas las emisiones, todas las tiradas, en un mismo tirar. En tercer lugar, las singularidades o potenciales aparecen en la superficie. Todo ocurre en la superficie, en un cristal que no se desarrolla sino por los bordes. Sin duda, no ocurre lo mismo en un organismo; éste no cesa de recogerse en un espacio interior, y de expandirse en el espacio exterior, de asimilar y exteriorizar. Pero no por ello las membranas son menos importantes: ellas llevan los potenciales y regeneran las polaridades; ponen en contacto precisamente el espacio interior y el espacio exterior, independientemente de la distancia. El interior y el exterior, lo profundo y lo alto, sólo tienen valor biológico gracias a esta superficie topológica de contacto. Así pues, hay que comprender incluso biológicamente que «lo más profundo es la piel». La piel dispone de una energía potencial vital propiamente superficial. Y, así como los acontecimientos no ocupan la superficie, sino que aparecen en ella, la energía superficial no está *localizada* en la superficie, sino ligada a su formación y reformación. Gilbert Simondon dice muy bien: «Lo vivo vive en el límite de sí mismo, sobre su límite... La polaridad característica de la vida se encuentra en el nivel de la membrana; es en ese lugar donde la vida existe de manera esencial, como un aspecto de una topología dinámica que mantiene, ella misma, la metaestabilidad por la cual existe... Todo el contenido del espacio interior está topológicamente en contacto con el contenido del espacio exterior sobre los límites de lo vivo; en efecto, no hay distancias en topología; toda la masa de materia viva que está en el espacio interior está activamente presente en el mundo exterior sobre el límite de lo vivo... *El hecho de formar parte del medio de la interioridad no significa solamente estar adentro, sino estar del lado interior del límite...* El pasado interior y el futuro exterior se enfrentan al nivel de la membrana polarizada...»³

Así pues, diremos como cuarta determinación que la superficie es el lugar del *sentido*: los signos permanecen desprovistos de sentido hasta que no entran en la organización de superficie que asegura la

3. Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, PUF, 1974, págs. 260-264. Todo el libro de Simondon nos parece de una gran importancia porque presenta la primera teoría razonada de las singularidades impersonales y preindividuales. Se propone explícitamente, a partir de estas singularidades, hacer la génesis del individuo vivo y del sujeto de conocimiento. También representa una nueva concepción de lo trascendental. Y los cinco caracteres por los cuales intentamos definir el campo trascendental: *energía potencial del campo, resonancia interna de las series, superficie topológica de las membranas, organización del sentido, estatuto de lo problemático*, son analizados todos por Simondon. Hasta el punto de que la materia de este párrafo y del siguiente dependen estrechamente de ese libro, del que sólo nos separamos en las conclusiones.

resonancia entre dos series (dos imágenes-signos, dos fotos o dos pistas, etc.). Pero este mundo del sentido no implica aún ni unidad de dirección ni comunidad de órgano, las cuales exigen un aparato receptor capaz de operar un escalonamiento sucesivo de los planos de superficie según otra dimensión. Y lo que es más, este mundo del sentido con sus acontecimientos-singularidades presenta una neutralidad que le es esencial. No sólo porque sobrevuela las dimensiones según las cuales se ordenará para adquirir significación y designación; sino porque sobrevuela las actualizaciones de su energía como energía potencial, es decir, la efectuación de sus acontecimientos, que puede ser tanto interior como exterior, colectiva e individual, según la superficie de contacto o el límite superficial neutro que trasciende las distancias y asegura la continuidad sobre sus dos caras. Por ello, en quinto lugar, este mundo del sentido tiene por estatuto lo *problemático*: las singularidades se distribuyen en un campo propiamente problemático y sobrevienen en este campo como acontecimientos topológicos a los que no está ligada ninguna dirección. Ocurre un poco como con los elementos químicos, de los que sabemos dónde están antes de saber lo que son, conocemos la existencia y la distribución de los puntos singulares antes de conocer su naturaleza (pasos, nudos, focos, centros...). Lo cual nos permite, como hemos visto, dar a «problemático» y a la indeterminación que implica una definición plenamente objetiva, ya que la naturaleza de las singularidades dirigidas, por una parte, y por otra su existencia y distribución sin dirección dependen de instancias objetivamente distintas.⁴

A partir de este momento, aparecen las condiciones de la verdadera génesis. Es exacto que el sentido es el descubrimiento propio de la filosofía trascendental, y viene a reemplazar a las viejas. Esencias metafísicas. (O, más bien, el sentido fue descubierto primero una vez bajo su aspecto de neutralidad impasible, por una lógica empírica de las proposiciones que rompía con el aristotelismo; luego, una segunda vez, bajo su aspecto de productividad genética, por la filosofía trascendental en ruptura con la metafísica.) Pero la cuestión de saber cómo debe ser determinado el campo trascendental es muy compleja.

4. Véase Albert Lautman, *Le Problème du temps*, Hermann, 1946, págs. 41-42: «La interpretación geométrica de la teoría de las ecuaciones diferenciales pone claramente en evidencia dos realidades absolutamente distintas: la existencia del campo de dirección y los accidentes topológicos que pueden sobrevenirle, como por ejemplo la existencia en el plano de *puntos singulares a los cuales no se atribuye ninguna dirección*, y la existencia de las curvas integrales con la forma que toman en la vecindad de las singularidades del campo de dirección... *La existencia y la distribución* de las singularidades son nociones relativas al campo de los vectores definidos por la ecuación diferencial; la forma de las curvas integrales es relativa a las soluciones de esta ecuación. Los dos problemas seguramente son complementarios puesto que la *naturaleza* de las singularidades del campo se define por la forma de las curvas en su inmediación; no es menos cierto que el campo de los vectores por una parte, y las curvas integrales, por la otra, son dos realidades matemáticas esencialmente distintas.»

Nos parece imposible darle la forma personal de un Yo [Je] a la manera kantiana, de una unidad sintética de apercepción, aunque se confiera a esta unidad un alcance universal; las objeciones de Sartre son decisivas en este punto. Pero no es tampoco posible hacerle conservar la forma de una conciencia, aunque se defina esta conciencia impersonal por intencionalidades y retenciones puras que aún suponen centros de individuación. El error de todas las determinaciones de lo trascendental como conciencia es concebir el trascendental a imagen y semejanza de lo que pretende fundar. Entonces, o bien se da todo hecho lo que se pretendía engendrar mediante un método trascendental, se lo da todo hecho en el sentido llamado «originario» que se supone que pertenece a la conciencia constituyente; o bien, como el mismo Kant, se renuncia a la génesis o a la constitución para quedarse con un simple condicionamiento trascendental; pero no por ello se escapa al círculo vicioso según el cual la condición remite a lo condicionado cuya imagen calca. Es verdad que esta exigencia de definir lo trascendental como conciencia originaria está justificada, dicen, ya que las condiciones de los objetos reales del conocimiento deben ser *las mismas que las condiciones del conocimiento*; sin esta cláusula, la filosofía trascendental perdería todo sentido, al tener que instaurar unas condiciones autónomas para los objetos que resucitarían las esencias y el Ser divino de la antigua metafísica. La doble serie de lo condicionado, es decir, de la conciencia empírica y sus objetos, debe así estar fundada en una instancia originaria que retenga la forma pura de la objetividad (objeto = x) y la forma pura de la conciencia, y que constituya aquélla a partir de ésta.

Pero esta exigencia no parece legítima en absoluto. Lo que es común a la metafísica y a la filosofía trascendental es, en primer lugar, esta alternativa que nos imponen: o bien un fondo indiferenciado, sin-fondo, no-ser informe, abismo sin diferencias y sin propiedades; o bien un Ser soberanamente individuado, una Forma fuertemente personalizada. Fuera de ese Ser y de esa Forma, no queda sino el caos... En otros términos, la metafísica y la filosofía trascendental están de acuerdo en no concebir *singularidades determinables más que apriadas en un Yo [Moi] supremo o un Yo [Je] superior*. Entonces, a la metafísica le parece del todo natural determinar este Yo [Moi] supremo como el que caracteriza un Ser infinita y completamente determinado por su concepto, y por ello poseedor de toda la realidad originaria. Este Ser, en efecto, está necesariamente individuado, porque rechaza en el no-ser o el abismo de lo sin-fondo a todo predicado o propiedad que no exprese absolutamente nada de real, y delega en sus criaturas, es decir, en las individualidades finitas, el cuidado de recibir los predicados derivados que no expresan sino realidades limitadas.⁵ En el otro extremo, la filosofía trascendental escoge la forma

5. La más bella exposición didáctica de la metafísica tradicional es presentada

sintética finita de la Persona, antes que el ser analítico infinito del individuo; y le parece natural determinar este Yo [Je] superior del lado del hombre, y operar la gran permutación Hombre-Dios con la que la filosofía se contentó tanto tiempo. El Yo [Je] es coextensivo a la representación, como hace un momento el individuo era coextensivo al Ser. Pero, en un caso como en el otro, se permanece en la alternativa del sin-fondo indiferenciado y las singularidades aprisionadas: es forzoso, a partir de ahí, que el sinsentido y el sentido estén en oposición simple, y que el sentido mismo aparezca a la vez como originario y como confundido con predicados primeros, sean predicados considerados en la determinación infinita de la individualidad del Ser supremo, sean predicados considerados en la constitución formal finita del sujeto superior. Humanos o divinos, como dirá Stirner, son sin duda los mismos predicados, pertenezcan analíticamente al ser divino, o estén sintéticamente ligados a la forma humana. En tanto que el sentido es puesto como originario y predicable, importa poco saber si es un sentido divino olvidado por el hombre o bien un sentido humano alienado en Dios.

Fueron siempre momentos extraordinarios aquellos en los que la filosofía hizo hablar al Sin-fondo y encontró el lenguaje místico de su furia, su informidad, su ceguera: Boehme, Schelling, Schopenhauer. En principio Nietzsche era uno de ellos, discípulo de Schopenhauer, en *El nacimiento de la Tragedia*, cuando hace hablar a Dionisos sin fondo, oponiéndolo a la individuación divina de Apolo, y no menos a la persona humana de Sócrates. Es el problema fundamental de «¿Quién habla en filosofía?» o ¿Cuál es el «sujeto» del discurso filosófico? Pero, aun con el riesgo de hacer hablar al fondo informe o el abismo indiferenciado, con toda su voz de ebriedad y de cólera, no se sale de la alternativa impuesta tanto por la filosofía trascendental como por la metafísica: fuera de la persona y del individuo, nada se *distingue*... El descubrimiento de Nietzsche está también en otro sitio, cuando, liberado de Schopenhauer y de Wagner, explora un mundo de singularidades impersonales y preindividuales, mundo al que ahora llama dionisiaco o de la voluntad de poder, energía libre y no ligada. Singularidades nómadas que ya no están aprisionadas en la individualidad fija del Ser infinito (la famosa inmutabilidad de Dios) ni en los límites sedentarios del sujeto finito (los famosos límites del conocimien-

por Kant de esta manera, en la *Crítica de la razón pura*, «Del ideal trascendental». Kant muestra cómo la idea de un conjunto de toda posibilidad excluye cualquier otro predicado que no sean los predicados «originarios», y de ahí constituye el concepto completamente determinado de un Ser individual («en este caso, un concepto universal en sí de una cosa está determinado completamente, y es conocido como la representación de un individuo»). Entonces, lo universal ya no es sino la forma de comunicación en el pensamiento entre esta individualidad suprema y las individualidades finitas: lo universal pensado remite, de cualquier forma, al individuo.

to). Algo que no es ni individual ni personal, y sin embargo es singular, en absoluto un abismo indiferenciado, sino que salta de una singularidad a otra, emitiendo siempre una tirada de dados que forma parte de un mismo tirar siempre fragmentado y reformado en cada tirada. Máquina dionisiaca de producir sentido, y en la que el sinsentido y el sentido no están ya en oposición simple, sino copresentes uno en el otro en un nuevo discurso. Este nuevo discurso ya no es el de la forma, pero tampoco es el de lo informe: es más bien lo informal puro. «Seréis un monstruo y un caos»... Nietzsche responde: «Hemos realizado esta profecía.»⁶ Y el sujeto de este nuevo discurso, aunque ya no hay sujeto, no es el hombre o Dios, todavía menos el hombre en el lugar de Dios. Es esta singularidad libre, anónima y nómada que recorre tanto los hombres como las plantas y los animales independientemente de las materias de su individuación y de las formas de su personalidad; superhombre no quiere decir otra cosa, el tipo superior de *todo lo que existe*. Extraño discurso que renovarí la filosofía, y que finalmente trata el sentido no como predicado, como propiedad, sino como acontecimiento.

En su propio descubrimiento, Nietzsche entrevió como en un sueño el medio de hollar la tierra, de acariciarla, de bailar y de devolver a la superficie lo que quedaba de los monstruos del fondo y de las figuras del cielo. Pero es cierto que se impuso una exigencia más profunda, más grandiosa, más peligrosa: en su descubrimiento vio un nuevo medio de explorar el fondo, de mirar con un ojo distinto, de discernir mil voces en sí mismo, de hacer hablar a todas estas voces, con el riesgo de ser atrapado por ese fondo que interpretaba y poblaba como nadie antes que él lo había hecho. No soportaba permanecer sobre la frágil superficie, cuyo trazado sin embargo había realizado a través de los hombres y los dioses. Reconquistar un sin-fondo que él renovaba, que ahondaba, es así como Nietzsche a su modo pereció. O mejor, «casi-pereció»; porque la enfermedad o la muerte son el acontecimiento mismo, y como tal sometido a una doble causalidad: la de los cuerpos, estados de cosas y mezclas, y también la de la casi-cause que representa el estado de organización o desorganización de la superficie incorporal. Así pues, Nietzsche se volvió loco y murió de parálisis general, al parecer, mezcla corporal sifilítica. Pero, la andadura que seguía este acontecimiento, esta vez respecto de la casi-cause que inspiraba toda la obra y co-inspiraba la vida, todo esto no tiene nada que ver con la parálisis general, con las migrañas oculares y los vómitos que le aquejaban, excepto para darles una nueva causalidad, es decir, una verdad eterna independientemente de su efectuación corporal, un estilo en una obra en lugar de una mezcla en el cuerpo. No se puede plantear el problema de las relaciones entre la obra y la enfermedad sino bajo esta doble causalidad.

6. Nietzsche, ed. Kröner, XV, § 83.