

PRIMERA SERIE DE PARADOJAS

DEL PURO DEVENIR

Tanto en *Alicia* como en *Al otro lado del espejo*, se trata de una categoría de cosas muy especiales: los acontecimientos, los acontecimientos puros. Cuando digo «Alicia crece» quiero decir que se vuelve mayor de lo que era. Pero por ello también, se vuelve más pequeña de lo que es ahora. Por supuesto no es a la vez más grande y más pequeña. Pero es a la vez que ella lo deviene. Ella es mayor ahora, era más pequeña antes. Pero es a la vez, al mismo tiempo, que se vuelve mayor de lo que era, y que se hace más pequeña de lo que se vuelve. Tal es la simultaneidad de un devenir cuya propiedad es esquivar el presente. En la medida en que esquiva el presente, el devenir no soporta la separación ni la distinción entre el antes y el después, entre el pasado y el futuro. Pertenece a la esencia del devenir avanzar, tirar en los dos sentidos a la vez: Alicia no crece sin empequeñecer, y a la inversa. El buen sentido es la afirmación de que, en todas las cosas, hay un sentido determinable; pero la paradoja es la afirmación de los dos sentidos a la vez.

Platón nos invita a distinguir dos dimensiones: 1.º) la de las cosas limitadas y medidas, de las dualidades fijas, sean permanentes o temporales, pero suponiendo siempre paradas como reposos, establecimientos de presentes, asignaciones de sujetos: tal sujeto tiene tal grandor, tal pequeñez en tal momento; 2.º) y luego, un puro devenir sin medida, verdadero devenir-loco que no se detiene jamás, en los dos sentidos a la vez, esquivando siempre el presente, haciendo coincidir el futuro y el pasado, el más y el menos, lo demasiado y lo insuficiente en la simultaneidad de una materia indócil («más caliente y más frío avanzan siempre y nunca permanecen, mientras que la cantidad definida es parada, y no puede avanzar sin dejar de ser»; «lo más joven se vuelve más viejo que lo más viejo, y lo más viejo, más joven que lo más joven, pero acabar este devenir, es precisamente aquello de lo que no son capaces, pues si lo acabaran, dejarían de devenir, serían...»¹).

1. Platón, *Filebo*, 24d; *Parménides*, 154-155.

Reconocemos esta dualidad platónica. No es en absoluto la de lo inteligible y lo sensible, la Idea y la materia, Ideas y cuerpos. Es una dualidad más profunda, más secreta, enterrada en los cuerpos sensibles y materiales mismos: dualidad subterránea entre lo que recibe la acción de la Idea y lo que se sustrae a esta acción. No es la distinción del Modelo y la copia, sino la de las copias y los simulacros. El puro devenir, lo ilimitado, es la materia del simulacro en tanto que esquivo la acción de la Idea, en tanto que impugna a la vez el modelo y la copia. Las cosas medidas están bajo las Ideas; pero bajo las cosas mismas, ¿no hay también este elemento loco que subsiste, que subviene, fuera del orden impuesto por las Ideas y recibido por las cosas? Incluso Platón llega a preguntarse si este puro devenir no podría tener una relación muy particular con el lenguaje: éste nos parece uno de los sentidos principales del *Cratilo*. ¿Será esta relación esencial tal vez al lenguaje, como en un «flujo» de palabras, un discurso enloquecido que no cesaría de deslizarse sobre aquello a lo que remite, sin detenerse jamás? O bien, ¿podrían existir dos lenguajes y dos clases de «nombres», unos designando las paradas y descansos que recogen la acción de la Idea, pero expresando los otros los movimientos o los devenires rebeldes²² O incluso, ¿podrían ser dos dimensiones distintas interiores al lenguaje en general, una recubierta siempre por la otra, pero «subviniendo» y subsistiendo bajo la otra?

La paradoja de este puro devenir, con su capacidad de esquivar el presente, es la identidad infinita: identidad infinita de los dos sentidos a la vez, del futuro y el pasado, de la víspera y el día después, del más y el menos, de lo demasiado y lo insuficiente, de lo activo y lo pasivo, de la causa y el efecto. El lenguaje es quien fija los límites (por ejemplo, el momento en el que empieza lo *demasiado*) pero es también él quien sobrepasa los límites y los restituye a la equivalencia infinita de un devenir ilimitado («no sostenga un atizador al rojo *demasiado* tiempo, le quemaría, no se corte *demasiado* profundamente, le haría sangrar»). De ahí los trastocamientos que constituyen las aventuras de Alicia. Trastocamiento del crecer y el empequeñecer: «¿en qué sentido, en qué sentido?» pregunta Alicia, presintiendo que es siempre en los dos sentidos a la vez, hasta el punto de que por una vez permanece igual, por un efecto óptico. Trastocamiento de la víspera y el mañana, esquivando siempre el presente: «mermelada ayer y mañana, pero nunca hoy». Trastocamiento del más y el menos: cinco noches son cinco veces más calurosas que una sola, «pero por la misma razón, deberían ser también cinco veces más frías». De lo activo y lo pasivo: «¿se comen los gatos a los murciélagos?» equivale a «¿se comen los murciélagos a los gatos?». De la causa y el efecto: ser castigado antes de haber cometido una falta,

2. Platón, *Cratilo*, 437 y sigs. Sobre todo lo que precede, véase Apéndice I.

gritar antes de haberse pinchado, volver a partir antes de haber partido por primera vez.

Todos estos trastocamientos tal como aparecen en la identidad infinita tienen una misma consecuencia: la impugnación de la identidad personal de Alicia, la pérdida del nombre propio. La pérdida del nombre propio es la aventura que se repite a través de todas las aventuras de Alicia. Porque el nombre propio o singular está garantizado por la permanencia de un saber. Este saber se encarna en nombres generales que designan paradas y descansos, sustantivos y adjetivos, con los cuales el propio mantiene una relación constante. Así, el yo personal tiene necesidad de Dios y del mundo en general. Pero cuando los sustantivos y adjetivos comienzan a diluirse, cuando los nombres de parada y descanso son arrastrados por los verbos de puro devenir y se deslizan en el lenguaje de los acontecimientos, se pierde toda identidad para el yo, el mundo y Dios. Es la prueba del saber y la recitación, en la que las palabras vienen de través, arrastradas al bies por los verbos, y que destituye a Alicia de su identidad. Como si los acontecimientos gozaran de una irrealidad que se comunica al saber y a las personas, a través del lenguaje. Porque la incertidumbre personal no es una duda exterior a lo que ocurre, sino una estructura objetiva del acontecimiento mismo, en tanto que va siempre en dos sentidos a la vez, y que descuartiza al sujeto según esta doble dirección. La paradoja es primeramente lo que destruye al buen sentido como sentido único, pero luego es lo que destruye al sentido común como asignación de identidades fijas.

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, impassibles, 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.

TERCERA SERIE

DE LA PROPOSICION

Entre estos acontecimientos-efectos y el lenguaje, o incluso la posibilidad del lenguaje, hay una relación esencial: pertenece a los acontecimientos el ser expresados o expresables, enunciados o enunciables por proposiciones cuando menos posibles. Pero hay muchas relaciones en la proposición; ¿cuál es la que conviene a los efectos de superficie, a los acontecimientos?

Muchos autores están de acuerdo en reconocer tres relaciones distintas en la proposición. La primera se denomina designación o indicación: es la relación de la proposición con un estado de cosas exterior (*datum*). El estado de cosas es *individuado*, implica tal o cual cuerpo, mezclas de cuerpos, cualidades y cantidades, relaciones. La designación opera mediante la asociación de las palabras mismas con imágenes *particulares que deben* «representar» el estado de cosas: entre todas aquellas que se asocian a la palabra, a tal o cual palabra en la proposición, hay que escoger, seleccionar las que corresponden al complejo dado. La intuición designadora se expresa entonces bajo la forma: «es esto», «no es esto». La cuestión de saber si la asociación de palabras e imágenes es primitiva o derivada, necesaria o arbitraria, no puede ser planteada todavía. Por el momento, lo que cuenta es que ciertas palabras en la proposición, ciertas partículas lingüísticas, sirven de formas vacías para la selección de imágenes siempre, es decir para la designación de cada estado de cosas: sería erróneo tratarlas como conceptos universales; son *singulares* formales, que tienen un papel de puros «designantes» o, como dice Benveniste, de indicadores. Estos indicadores formales son: esto, aquello; él; aquí, allá; ayer, hoy, etc. Los nombres propios son también indicadores o designantes, pero de una importancia especial ya que son los únicos que forman singularidades propiamente materiales. Lógicamente, la designación tiene por criterio y por elemento lo verdadero y lo falso. Verdadero significa que una designación está efectivamente cumplida por el estado de cosas, que los indicadores están efectuados, o la buena imagen seleccionada. «Verdadero en todos los casos» significa que el cumplimiento se da para la infinidad de imá-

genes particulares asociables con las palabras, sin que haya necesidad de selección. Falso significa que la designación no se cumple, sea por un defecto de las imágenes seleccionadas, sea por la imposibilidad radical de producir una imagen asociable con las palabras.

Una segunda relación de la proposición se denomina a menudo manifestación. Se trata de la relación de la proposición con el sujeto que habla y se expresa. Así pues, la manifestación se presenta como el enunciado de los deseos y las creencias que corresponden a la proposición. Deseos y creencias son inferencias causales, no asociaciones. El deseo es la causalidad interna de una imagen con respecto a la existencia del objeto o del estado de cosas correspondiente; correlativamente, la creencia es la expectativa de este objeto o estado de cosas, en tanto que su existencia debe ser producida por una causalidad externa. De ello no debe concluirse que la manifestación es segunda respecto a la designación: al contrario, ella la posibilita, y las inferencias forman una unidad sistemática de la que derivan las asociaciones. Hume lo percibió de un modo profundo: en la asociación de causa a efecto, es la «inferencia según la relación» la que precede a la relación misma. Este primado de la manifestación se confirma por el análisis lingüístico. Porque hay en la proposición unos «manifestantes» como partículas especiales: yo, tú; mañana, siempre; en otra parte, en todas partes, etc. Y del mismo modo como el nombre propio es un indicador privilegiado, Yo es el manifestante de base. Pero no son sólo los otros manifestantes quienes dependen del Yo, sino que es el conjunto de indicadores los que se relacionan con él.¹ La indicación o designación subsumía los estados de cosas individuales, las imágenes particulares y los designantes singulares; pero los manifestantes, a partir del Yo, constituyen el dominio de lo *personal* que sirve de principio a toda designación posible. En definitiva, de la designación a la manifestación, se produce un desplazamiento de valores lógicos representado por el Cógito: no ya lo verdadero y lo falso, sino la veracidad y el engaño. En el célebre análisis del pedazo de cera, Descartes no busca en ningún modo lo que permanece en la cera, problema que ni siquiera se plantea en este texto, sino que muestra cómo el Yo manifestado en el Cógito funda el juicio de designación según el cual la cera es identificada.

Debemos reservar el nombre de significación para una tercera dimensión de la proposición: se trata esta vez de la relación de la palabra con conceptos *universales o generales* y de las relaciones sintácticas con implicaciones de concepto. Desde el punto de vista de la significación, consideraremos siempre los elementos de la proposición

1. Véase la teoría de los «embrayeurs» [engranajes, acopladores], tal y como es presentada por Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, cap. 20. Separamos «mañana» de ayer o de ahora porque «mañana» es, en principio, expresión de creencia y sólo tiene valor indicativo secundario.

como «significando» implicaciones de conceptos que pueden remitir a otras proposiciones, capaces de servir de premisas a la primera. La significación se define por este orden de implicación conceptual en el que la proposición considerada no interviene sino como elemento de una «demostración», en el sentido más general del término, sea como premisa, sea como conclusión. Los significantes lingüísticos son entonces esencialmente «implica» y «luego». La implicación es el signo que define la relación entre las premisas y la conclusión; «luego» es el signo de la aserción que define la posibilidad de afirmar la conclusión por sí misma como resultado de las implicaciones. Cuando hablamos de demostración en el sentido más general, queremos decir que la significación de la proposición se encuentra así siempre en el procedimiento indirecto que le corresponde, es decir, en su relación con otras proposiciones de las que es concluida o, inversamente, de las que posibilita la conclusión. La designación remite, por el contrario, al procedimiento directo. La demostración no debe entenderse en sentido restringido, silogístico o matemático, sino también en el sentido físico de las probabilidades, o en el sentido moral de las promesas y compromisos, estando representada la aserción de la conclusión en este primer caso por el momento en el que la promesa se cumple de modo efectivo.² El valor lógico de la significación o demostración entendida de este modo no es ya la verdad, como lo muestra el modo hipotético de las implicaciones, sino *la condición de verdad*, el conjunto de condiciones bajo las que una proposición «sería» verdadera. La proposición condicionada o concluida puede ser falsa, en tanto que designa actualmente un estado de cosas inexistente, o no directamente verificado. La significación no funda la verdad sin hacer también posible el error. Por ello, la condición de verdad no se opone a lo falso, sino a lo absurdo: lo que no tiene significación, lo que no puede ser ni verdadero ni falso.

La pregunta: ¿es la significación a su vez primera respecto a la manifestación y la designación? requiere una respuesta compleja. Porque si la manifestación misma es primera respecto a la designación, si es fundadora, es desde un punto de vista muy particular. Retomando una distinción clásica, diremos que es desde el punto de vista del habla, aunque sea un habla silenciosa. En el orden del habla es el Yo quien empieza, y quien empieza de modo absoluto. En este orden, es pues primero, no sólo respecto a toda designación posible que funda, sino también respecto a las significaciones que envuelve. Pero, precisamente, desde este punto de vista, las significaciones con-

2. Por ejemplo, cuando Brice Parain opone la denominación (designación) y la demostración (significación), entiende demostración de una manera que engloba el sentido moral de un programa por realizar, de una promesa por cumplir, de un posible a realizar, como en una «demostración de amor» o en «te amaré siempre». Véase *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Gallimard, cap. V.

ceptuales ni valen ni se despliegan por sí mismas: permanecen sobrentendidas por el Yo, que se presenta como dotado de una significación inmediatamente comprendida, idéntica a su propia manifestación. Por ello, Descartes puede oponer la definición del hombre como animal razonable a su determinación como Cógito: pues la primera exige un desarrollo explícito de los conceptos significados (¿qué significa animal?, ¿qué significa razonable?), mientras que la segunda se supone comprendida nada más dicha.³

Este primado de la manifestación, no sólo respecto a la designación, sino respecto a la significación, debe entenderse pues en un orden del «habla» en el que las significaciones permanecen naturalmente implícitas. Sólo ahí el yo es primero respecto a los conceptos: respecto al mundo y a Dios. Pero si existe otro orden en el que las significaciones valen y se desarrollan por sí mismas, entonces, allí ellas son primeras y fundan la manifestación. Este orden es precisamente el de la lengua: una proposición no puede aparecer en ésta sino como premisa o conclusión, significando conceptos antes de manifestar un sujeto o, incluso, de signar un estado de cosas. Por ello, desde este punto de vista, conceptos significados, tales como Dios o el mundo, son siempre primeros respecto del yo como persona manifestada, y de las cosas como objetos designados. Más generalmente, Benveniste ha mostrado que la relación de la palabra (o mejor, de su propia imagen acústica) con el concepto sólo era necesaria, y no arbitraria. Únicamente la relación de la palabra con el concepto goza de una necesidad que las otras relaciones no tienen, aquellas que permanecen en lo arbitrario en tanto que se las considera directamente, y sólo salen cuando se las relaciona con esta primera relación. Así pues, la posibilidad de hacer variar las imágenes particulares asociadas a la palabra, de sustituir una imagen por otra bajo la forma de «no es esto, es esto», no se explica sino por la constancia del concepto significado. Igualmente, los deseos no formarían un orden de exigencias o incluso de deberes, distintos de una simple urgencia de las necesidades, y las creencias no formarían un orden de inferencias distinto de las simples opiniones, si las palabras en las que se manifiestan no remitieran en primer lugar a conceptos e implicaciones de conceptos que hacen significativos estos deseos y estas creencias.

Sin embargo, el supuesto primado de la significación sobre la designación todavía plantea un problema delicado. Cuando decimos «luego», cuando consideramos una proposición como concluida, la hacemos objeto de una aserción, es decir, dejamos de lado las premisas y la afirmamos por sí misma, independientemente. La remitimos al estado de cosas que designa, independientemente de las implicaciones que constituyen su significación. Pero, para ello, son precisas dos condiciones. Es preciso, en primer lugar, que las premisas sean enun-

3. Descartes, *Principes*, I, 10.

ciadas como verdaderas efectivamente; lo que ya nos obliga a salir del puro orden de implicación para relacionarlas con un estado de cosas designado que se presupone. Pero luego, incluso suponiendo que las premisas A y B sean verdaderas, de ellas no podemos concluir la proposición Z en cuestión, no podemos desligarla de sus premisas y afirmarla por sí con independencia de la implicación, más que admitiendo que es, a su vez, verdadera si A y B son verdaderas: lo que constituye una proposición C que continúa dentro del orden de la implicación, que no alcanza a salir de él, ya que remite a una proposición D, que dice que Z es verdadera si A, B y C son verdaderas... hasta el infinito. Esta paradoja, central en la lógica y que tuvo una importancia decisiva para toda la teoría de la implicación y la significación simbólicas, es la paradoja de Lewis Carroll, en el célebre texto «Lo que la tortuga dice a Aquiles».⁴ En resumen: con una mano se desliga la conclusión de las premisas, pero a condición de que, con la otra mano, se añadan siempre otras premisas de las que la conclusión no puede desligarse. Lo que equivale a decir que la significación no es nunca homogénea; o que los dos signos «implica» y «luego» son completamente heterogéneos; o que la implicación nunca alcanza a fundar la designación si no es dándosela enteramente hecha, una vez en las premisas y otra vez en la conclusión.

De la designación a la manifestación, y luego a la significación, pero también de la significación a la manifestación y a la designación, estamos atrapados en un círculo que es el círculo de la proposición. La cuestión de saber si debemos contentarnos con estas tres dimensiones, o si es preciso añadir *una cuarta que sería la del sentido*, es una cuestión económica o estratégica. No es que debamos construir un modelo *a posteriori* que corresponda a unas dimensiones previas; sino porque el modelo mismo debe ser apto para funcionar *a priori* desde el interior, debe introducir una dimensión suplementaria que no habría podido ser reconocida, a causa de su evanescencia, desde el exterior en la experiencia. Es pues una cuestión de derecho, y no solamente de hecho. Sin embargo, hay una cuestión de hecho, y es preciso empezar por ella: ¿puede ser localizado el sentido en una de estas tres dimensiones, designación, manifestación o significación? Se contestará en primer lugar que ello parece imposible para la designación. La designación es aquello que, si se cumple, hace que la proposición sea verdadera; y si no, falsa. Ahora bien, el sentido no puede consistir evidentemente en lo que hace verdadera o falsa a una proposición, ni en la dimensión en la que estos valores se efectúan. Y lo que es más, la designación no podría soportar el peso de la proposición si no es en la medida en que pudiera mostrarse una corres-

4. Véase en *Logique sans peine*, ed. Hermann, trad. Gattegno et Coumet. Sobre la abundante bibliografía, literaria, lógica y científica, concerniente a la paradoja de Carroll, nos remitimos a los comentarios de Ernest Coumet, págs. 281-288.

pondencia entre las palabras y las cosas o estados de cosas designados: Brice Parain ha contabilizado las paradojas que una hipótesis tal hace surgir en la filosofía griega.⁵ ¿Cómo evitar, por ejemplo, que un carro pase por tu boca? Más directamente aún, Lewis Carroll pregunta: ¿cómo podrían tener los nombres un «respondedor», y qué significa para algo responder a su nombre? Y si las cosas no responden a su nombre, ¿qué les impide perder su nombre? ¿Qué permanecería entonces —excepto lo arbitrario de las designaciones a las que nada responde, y el vacío de los indicadores o designantes formales del tipo «esto»—, desprovistos unos y otros de sentido? Es seguro que toda designación supone el sentido, y que hay que instalarse *de golpe* en el sentido para operar cualquier designación.

Identificar el sentido con la manifestación tiene más posibilidades de éxito, ya que los designantes mismos no tienen sentido sino en función de un Yo que se manifiesta en la proposición. Este Yo es sin duda primero, ya que hace empezar el habla; como dice Alicia, «si sólo hablarais cuando se os habla, nadie diría nunca nada». Se concluirá de ello que el sentido reside en las creencias (o deseos) de quien se expresa.⁶ «Cuando empleo una palabra —dice también Humpty Dumpty— significa lo que yo quiero que signifique, ni más ni menos... La cuestión es saber quién manda, y basta.» Pero hemos visto que el orden de las creencias y los deseos estaba fundado sobre el orden de las implicaciones conceptuales de la significación, e incluso que la identidad del yo que habla, o que dice Yo, no estaba garantizada más que por la permanencia de ciertos significados (conceptos de Dios, del mundo...). El Yo no es primero y suficiente en el orden de la palabra sino en tanto que envuelve significaciones que deben ser desarrolladas por sí mismas en el orden de la lengua. Si estas significaciones se derrumban, o no están establecidas en sí, la identidad personal se pierde, experiencia dolorosa que hace Alicia, en condiciones en las que Dios, el mundo y el yo se vuelven los personajes indecisos del sueño de alguien mal determinado. Por ello, el último recurso parece ser identificar el sentido con la significación.

De nuevo nos vemos remitidos al círculo, conducidos a la paradoja de Carroll, en la que la significación no puede ejercer nunca su papel de último fundamento, y presupone una designación irreductible. Pero hay quizás una razón muy general por la que la significación fracasa, y el fundamento hace círculo con lo fundado. Cuando definimos la significación como la condición de verdad, le damos un carácter que le es común con el sentido, que es ya el del sentido. Pero ¿cómo asume la significación este carácter, cómo lo usa? Al hablar de condición de verdad, nos elevamos por encima de lo verdadero

5. Brice Parain, *op. cit.*, cap. III.

6. Véase Russell, *Signification et vérité*, ed. Flammarion, trad. Devaux, págs. 213-224.

y lo falso, ya que una proposición falsa tiene un sentido o una significación. Pero, a la vez, definimos esta condición superior sólo como la posibilidad para la proposición de ser verdadera.⁷ La posibilidad para una proposición de ser verdadera no es sino la *forma de posibilidad* de la proposición misma. Hay muchas formas de posibilidad de las proposiciones: lógica, geométrica, algebraica, física, sintáctica...; Aristóteles define la forma de posibilidad lógica por la relación de los términos de la proposición con los «lugares» que conciernen al accidente, el propio, el género o la definición; Kant inventa incluso dos nuevas formas de posibilidad: la posibilidad trascendental y la posibilidad moral. Pero, de cualquier modo como se defina la forma, es un extraño trámite que consiste en elevarse de lo condicionado a la condición para concebir la condición como simple posibilidad de lo condicionado. Es cierto que nos elevamos a un fundamento, pero lo fundado sigue siendo lo que era, independientemente de la operación que lo funda, no afectado por ella: así la designación sigue siendo exterior al orden que la condiciona, lo verdadero y lo falso permanecen indiferentes al principio que no determina la posibilidad del uno si no es dejándolo subsistir en su antigua relación con el otro. Hasta el punto de que perpetuamente nos remitimos de lo condicionado a la condición, pero también de la condición a lo condicionado. Para que la condición de verdad escape a este defecto, debería disponer de un elemento propio distinto de la forma de lo condicionado, debería tener *algo incondicionado* capaz de asegurar una génesis real de la designación y de las otras dimensiones de la proposición: entonces la condición de verdad se definiría, no ya como forma de posibilidad conceptual, sino como materia o «estrato» ideal, es decir, no ya como significación, sino como sentido.

El sentido es la cuarta dimensión de la proposición. Los estoicos la descubrieron con el acontecimiento: el sentido es *lo expresado de la proposición*, este incorporal en la superficie de las cosas, entidad compleja irreductible, acontecimiento puro que insiste o subsiste en la proposición. Por segunda vez, en el siglo XIV, se hizo este descubrimiento en la escuela de Ockham, por Gregorio de Rimini y Nicolas de Autrecourt. Una tercera vez, a fines del XIX, por el gran filósofo y lógico Meinong.⁸ Hay sin duda razones para estos momentos: hemos visto que el descubrimiento estoico suponía una inversión del platonismo; del mismo modo, la lógica ockhamiana reaccionaba contra el problema de los Universales; y Meinong, contra la lógica hegeliana y

7. Russell, *op. cit.*, pág. 198: «Podemos decir que todo lo que es afirmado por un enunciado provisto de sentido posee una cierta especie de posibilidad.»

8. Hubert Elie, en un excelente libro (*Le Complexe significabile*, Vrin, 1936), expone y comenta las doctrinas de Gregorio de Rimini y de Nicolas d'Autrecourt. Muestra su extrema semejanza con las teorías de Meinong, y cómo una misma polémica se reproduce en el siglo XIX y en el siglo XIV; aunque no indica el origen estoico del problema.

su descendencia. La cuestión es la siguiente: ¿hay algo, *aliquid*, que no se confunde ni con la proposición o los términos de la proposición, ni con el objeto o estado de cosas que ésta designa, ni con la vivencia, la representación o la actividad mental de quien se expresa en la proposición, ni con los conceptos, o incluso las esencias significadas? El sentido, lo expresado de la proposición, sería entonces irreductible a los estados de cosas individuales, y a las imágenes particulares, y a las creencias personales, y a los conceptos universales y generales. Los estoicos supieron decirlo: ni palabra, ni cuerpo, ni representación sensible, *ni representación racional*.⁹ E incluso puede que el sentido fuera «neutro», completamente indiferente tanto a lo particular como a lo general, a lo singular como a lo universal, a lo personal y a lo impersonal. Tendría una naturaleza completamente diferente. Pero ¿es preciso reconocer una instancia tal, suplementaria; o debemos arreglárnoslas con las que ya tenemos, la designación, la significación y la manifestación? En cada época se reanuda la polémica (André de Neufchâteau y Pierre d'Ailly contra Rimini, Brentano y Russell contra Meinong). Y es que, verdaderamente, el intento de hacer aparecer esta cuarta dimensión es un poco como la caza del Snark de Lewis Carroll. Puede que sea la caza misma, y el sentido sea el Snark. Es difícil contestar a quienes quieren bastarse con palabras, cosas, imágenes e ideas. Porque ni siquiera puede decirse del sentido que exista: ni en las cosas ni en el espíritu, ni con una existencia física ni con una existencia mental. ¿Puede decirse al menos que es útil, que hay que admitirlo en razón de su utilidad? Ni siquiera, ya que está dotado de un esplendor ineficaz, impasible y estéril. Por ello decimos que *de hecho* no puede ser inferido sino indirectamente, a partir del círculo al que nos arrastran las dimensiones ordinarias de la proposición. Solamente hendiendo el círculo, como se hace con el anillo de Moebius, desplegándolo en su longitud, destorciéndolo, la dimensión del sentido aparece por sí misma y en su irreductibilidad, pero también con su poder de génesis, animando entonces un modelo interior *a priori* de la proposición.¹⁰ La lógica del sentido está enteramente inspirada por el empirismo; pero precisamente sólo el empirismo sabe superar las dimensiones experimentales de lo visible sin caer en las Ideas, y acosar, invocar, y tal vez producir un fantasma en el límite de una experiencia alargada, desplegada.

9. Sobre la diferencia estoica entre los incorpóreas y las representaciones racionales, compuestas de trazos corporales, véase E. Bréhier, *op. cit.*, págs. 16-18.

10. Véanse las observaciones de Albert Lautman sobre el anillo de Moebius: tiene «nada más que un lado, y ésta es una propiedad esencialmente extrínseca, puesto que para dar cuenta de ella es necesario partir el anillo y destorcerlo, lo que supone una rotación en torno de un eje exterior a la superficie del anillo. Es sin embargo posible caracterizar esta unilateralidad por una propiedad puramente intrínseca...», etc. *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, ed. Hermann, 1938, tomo 1, pág. 51.

Husserl denomina a esta dimensión última *expresión*: se distingue de la designación, de la manifestación y de la demostración.¹¹ El sentido es lo expresado. Husserl, no menos que Meinong, reencuentra las fuentes vivas de una inspiración estoica. Cuando Husserl se interroga, por ejemplo, por el «noema perceptivo» o «sentido de la percepción», lo distingue a la vez del objeto físico, de la vivencia psicológica, de las representaciones mentales y de los conceptos lógicos. Lo presenta como un impasible, un incorporeal, sin existencia física ni mental, que ni hace ni padece, puro resultado, pura «apariencia»: el árbol real (lo designado) puede arder, ser sujeto y objeto de acción, entrar en mezclas; pero no el noema de árbol. Hay muchos noemas o sentidos para un mismo designado: lucero de la mañana y lucero de la tarde son dos noemas, es decir, dos modos que tiene de presentarse un mismo designado en unas expresiones. Pero cuando Husserl dice que el noema es lo percibido tal como aparece en presencia, «lo percibido como tal» o la apariencia, no debemos por ello entender que se trata de un dato sensible o de una cualidad, sino al contrario de una unidad ideal objetiva como correlato intencional del acto de percepción. Un noema cualquiera no está dado en una percepción (ni en un recuerdo o en una imagen), tiene un estatuto completamente diferente que consiste en *no* existir fuera de la proposición que lo expresa, proposición perceptiva, de recuerdo o de representación. Del verde como color sensible o cualidad, distinguimos el «verdear» como color noemático o atributo. *El árbol verdea*, ¿no es acaso, finalmente, éste el sentido del color del árbol, y *el árbol arborífica*, su sentido global? ¿Qué es el noema sino un acontecimiento puro, el acontecimiento árbol (aunque Husserl no hable así por razones terminológicas)? Y lo que se denomina apariencia, ¿qué es sino un efecto de superficie? Entre los noemas de un mismo objeto, o incluso de objetos diferentes, se elaboran lazos complejos, análogos a los que la dialéctica estoica establece entre los acontecimientos. ¿Será la fenomenología esa ciencia rigurosa de los efectos de superficie?

Consideremos el estatuto complejo del sentido o de lo expresado. Por una parte, no existe fuera de la proposición que lo expresa. Lo expresado no existe fuera de su expresión. Por ello, no puede decirse que el sentido exista, sino solamente que insiste o subsiste. Pero por otra parte, no se confunde en absoluto con la proposición, tiene una «objetividad» completamente distinta. Lo expresado no se parece en nada a la expresión. El sentido se atribuye, pero no es en modo alguno atributo de la proposición, es atributo de la cosa o del estado de cosas. El atributo de la proposición es el predicado, por ejemplo un predicado cualitativo como verde. Se atribuye al sujeto de la proposición. Pero el atributo de la cosa es el verbo, verdear por ejemplo,

11. No tenemos en cuenta el empleo particular que Husserl hace de «significación» en su terminología, ya sea para identificarla, ya para unirla a «sentido».

o mejor el acontecimiento expresado por este verbo; y se atribuye a la cosa designada por el sujeto, o al estado de cosas designado por la proposición en su conjunto. Inversamente, este atributo lógico, a su vez, no se confunde en ningún modo con el estado de cosas físico, ni con una cualidad o relación de este estado. El atributo no es un ser, y no cualifica a un ser; es un extra-ser. Verde designa una cualidad, una mezcla de cosas, una mezcla de árbol y de aire donde la clorofila coexiste con todas las partes de la hoja. Verdear, por el contrario, no es una cualidad en la cosa, sino un atributo que se dice de la cosa, y que no existe fuera de la proposición que la expresa al designar la cosa. Y de nuevo hemos regresado a nuestro punto de partida: el sentido no existe fuera de la proposición... etcétera.

Pero ahora no se trata de un círculo. Es más bien la coexistencia de dos caras sin espesor, de modo que se pasa de la una a la otra siguiendo su longitud. De modo inseparable, *el sentido es lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas*. Tiende una cara hacia las cosas, y otra hacia las proposiciones. Pero no se confunde ni con la proposición que la expresa ni con el estado de cosas o la cualidad que la proposición designa. Es exactamente la frontera entre las proposiciones y las cosas. En este *aliquid*, a la vez extra-ser e insistencia, este mínimo de ser que conviene a las insistencias.¹² Es «acontecimiento» en este sentido: *la condición de no confundir el acontecimiento con su efectuaación espacio-temporal en un estado de cosas*. Así pues, no hay que preguntar cuál es el sentido de un acontecimiento: el acontecimiento es el sentido mismo. El acontecimiento pertenece esencialmente al lenguaje, está en relación esencial con el lenguaje; pero el lenguaje es lo que se dice de las cosas. Jean Gattegno señaló claramente la diferencia entre los cuentos de Carroll y los cuentos de hadas clásicos: en Carroll, todo lo que pasa, pasa en el lenguaje y pasa por el lenguaje; «no nos cuenta una historia, nos dirige un discurso, un discurso en varios trozos...».¹³ En este mundo plano del sentido-acontecimiento, o de lo expresable-atributo, es en donde Lewis Carroll instala toda su obra. De ahí se desprende la relación entre la obra fantástica firmada Carroll y la obra matemático-lógica firmada Dodgson. Nos parece difícil afirmar, como se ha hecho, que la obra fantástica presenta simplemente la recopilación de trampas y dificultades en las que caemos cuando no observamos las reglas y las leyes formuladas por la obra lógica. No sólo porque muchas de estas trampas subsisten en la obra lógica misma; sino también porque nos parece que la distribución es de otra clase. Es sorprendente constatar que toda la obra lógica concierne directamente a la *significación*, las implicaciones y las conclusiones, y no concierne al sentido más que

12. Estos términos, *insistencia* y *extra-ser*, tienen su equivalente en la terminología de Meinong como en la de los estoicos.

13. En *Logique sans peine*, *op. cit.*, prefacio, págs. 19-20.

indirectamente, precisamente por mediación de las paradojas que la significación no resuelve, o que crea incluso. Por el contrario, la obra fantástica concierne inmediatamente al *sentido*, y la remite directamente la potencia de la paradoja. Lo que corresponde muy bien a los dos estados del sentido, de hecho y de derecho, *a posteriori* y *a priori*, según si se lo infiere indirectamente del círculo de la proposición, o si se hace aparecer por sí mismo, desplegando el círculo a lo largo de la frontera entre las proposiciones y las cosas.