

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

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

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

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

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

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

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

No hay más que individuos y comunidades.

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

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

O:

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

2. Para una didáctica de las verdades eternas

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

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

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

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

3. Ejemplo matemático: números

Extraemos nuestro primer ejemplo de la aritmética deductiva elemental.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O sea:

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

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

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

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

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

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

4. Ejemplo artístico: caballos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tenemos hoy la posibilidad de circular entre:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Ejemplo amoroso: de Virgilio a Bertoloz

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

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

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

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

— huellas materiales:

"El cielo de esas nupcias, cómplice, se iluminaba de fuego."

— ruptura subjetiva:

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

— trabajo de las consecuencias:

"Fue el primer día de las desventuras de Dido."

— exceso sobre todo lenguaje particular:

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

— eternidad latente:

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

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

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

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

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

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

La de Dido:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Por el lado del éxtasis nocturno:

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

Por el lado de las comparaciones:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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