

«¡Cómo acercar la Libertad, el Pueblo, la Virtud, y cómo amarlos si se los magnifica! ¿Si los hacemos intocables? Hay que dejarlos en su realidad viva. Que se preparen poemas e imágenes, no que colmen sino que exalten».

Preparemos, pues —si sabemos cómo hacerlo, pero lo sabemos siempre a medias—, estos poemas y estas imágenes que no colman ninguno de nuestros deseos esclavizados. Preparemos la desnudez poética del presente.

## 5. Cuerpos, lenguajes, verdades

Nuestra pregunta será:

¿Cuál es la ideología dominante hoy? O, si ustedes quieren, ¿cuál es, en nuestros países, la creencia natural? Existen el libre mercado, la tecnología, el dinero, el trabajo, el *blog*, las reelecciones, la sexualidad libre, etc., pero yo pienso que todo eso puede ser concentrado en una simple declaración:

*Sólo hay cuerpos y lenguajes.*

Esta declaración es el axioma de la convicción<sup>1</sup> contemporánea. Propongo nombrar a esta convicción materialismo democrático. ¿Por qué?

Primero: materialismo democrático. En el mundo contemporáneo, el individuo reconoce la existencia objetiva de cuerpos solitarios y, en primer lugar, de su propio cuerpo. En la prag-

<sup>1</sup> La palabra inglesa *conviction* se ha traducido como «convicción». La misma puede asimismo ser reemplazada por «condena». Aunque no es muy habitual en la escritura de Badiou, es posible que a través de este juego semántico el pensador logre dar cuenta del panorama hostil que refleja el mundo contemporáneo (N. del T.).

mática de los deseos, en la evidencia de la dominación del comercio y del negocio, en la ley formal de la venta y la compra, el individuo está convencido de, y constituido por, el dogma de nuestra finitud, de nuestra exposición al placer, al sufrimiento y a la muerte.

Hablo aquí en el Victoria College of Arts y así puedo encontrar un síntoma de todo esto en la creación artística. Hoy, la gran mayoría de los artistas —coreógrafos, pintores, cineastas— tratan de exponer el secreto de los cuerpos, de la deseante y maquinica vida de los cuerpos. Es la tendencia global del arte la que propone utilizar un arte corporal: intimidad, desnudez, violencia, enfermedad, abandono... A través de todas estas características de los cuerpos los artistas ajustan nuestra finitud a la fantasía, el sueño y la memoria. Todos ellos imponen sobre lo visible la dura relación de los cuerpos con el gran e indiferente ruido del universo.

Tomaré un ejemplo al azar: una carta de Toni Negri a Raúl Sánchez del 15 de diciembre de 1999. En ella, leemos lo siguiente:

Hoy el cuerpo no es solamente un sujeto que produce y que —en la medida en que produce arte— nos muestra el paradigma de la producción en general, el poder de la vida: el cuerpo ha devenido una máquina dentro de la cual producción y arte se inscriben a sí mismas. Eso es lo que nosotros los posmodernos sabemos.

«Posmoderno» es uno de los nombres posibles para el materialismo democrático contemporáneo. Negri acierta en lo concerniente a lo que los posmodernos «saben»: el cuerpo es el único ejemplo concreto para los individuos desolados que aspiran al placer. El ser humano, en el régimen del «poder de la vida», es un animal un tanto triste, y debe ser convencido de que la ley del cuerpo fija el secreto de su esperanza.

Para validar la ecuación existencia = individuo = cuerpo, la *doxa* contemporánea debe valientemente absorber la humanidad dentro de una visión positiva de la animalidad. Así, «De-

rechos Humanos» son una y la misma cosa que los derechos de vida. Los derechos del ser viviente para permanecer como un individuo desolado aspirando al placer. Cuerpos mortales; vidas sufrientes. La protección humanista de todos los animales, humanos incluidos: ésa es la norma del materialismo contemporáneo. Su nombre científico es «bioética». El nombre filosófico y político viene de Foucault: «biopolítica».

Este materialismo es, por lo tanto, un materialismo de la vida. Es un bio-materialismo.

Además, es esencialmente un materialismo democrático. Eso es porque la ideología contemporánea, reconociendo la pluralidad de lenguajes, presupone su igualdad jurídica. La absorción de la humanidad dentro de la animalidad culmina en la identificación del animal humano con la diversidad de sus subespecies y con los derechos democráticos inherentes a esta diversidad. Esta vez, el nombre político proviene de Deleuze: «minoritarismo».

Comunidades y culturas, colores y pigmentos, religiones y órdenes religiosas, usos y costumbres, sexualidades dispares, intimidades públicas y publicidad de lo íntimo: todo y todos merece y merecen ser reconocidos y protegidos por la ley. Pero el materialismo democrático admite un punto global de detención para su tolerancia. Un lenguaje que no reconoce la igualdad universal, jurídica y normativa de los lenguajes no merece acceder a esta igualdad. Un lenguaje que pretende regular a todos los otros, regular todos los cuerpos, será llamado dictatorial y totalitario. Entonces, no se trata de tolerancia, sino de un «derecho de intervención»: legal, internacional, y, si es necesario, militar. Las acciones ofensivas sirven para rectificar tanto las afirmaciones universalistas como el sectarismo lingüístico.

Los cuerpos deberán pagar por sus excesos de lenguaje.

Así es como un *Dos* violento (la guerra contra el terrorismo, la democracia contra la dictadura, ¡a cualquier precio!) sostiene la promoción jurídica de lo múltiple. En el análisis



final, la guerra, y sólo la guerra, permite el alineamiento de los lenguajes.

La guerra es la esencia materialista de la democracia. Eso es lo que ya estamos viendo, y que no podremos detener, en este siglo que amanece, si no interrumpimos los efectos de la máxima: «Sólo hay cuerpos y lenguajes». No hay democracia para los enemigos de la democracia.

Mi meta es una crítica filosófica completa del materialismo democrático. Pero, ¿bajo qué nombre? Después de mucho dudar, he decidido nombrar mi empresa como una dialéctica materialista.

Acordemos que por «democrático» entendemos la disolución de la multiplicidad simbólica o jurídica en la dualidad real. Por ejemplo, la guerra fría de las naciones libres contra el comunismo, o la semiguerra fría de las democracias contra el terrorismo. Así es que el dualismo activo se resume en el axioma: «sólo cuerpos y lenguajes».

Acordemos que por «dialéctica», siguiendo a Hegel, se entiende que la esencia de toda diferencia es el tercer término que marca el conflicto entre los otros dos. Es entonces legítimo contrarrestar el materialismo democrático con una dialéctica materialista, si por «dialéctica materialista» entendemos la siguiente afirmación, en la cual el *Tres* suplementa la realidad del *Dos*:

*Sólo hay cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades.*

Estaremos atentos a la sintaxis que disyunta el axioma de la dialéctica materialista de aquel del materialismo democrático. Específicamente a ese «sino que». Esta sintaxis indica que no estamos tratando ni con una adición (verdades como simples suplementos de los cuerpos y lenguajes), ni con una síntesis (verdades como la autorrevelación de los cuerpos capturados por los lenguajes). Las verdades existen como excepciones a lo que hay. Admitimos, por lo tanto, que «lo que hay» —lo que compone la estructura de los mundos— es verdaderamente

una mezcla de cuerpos y lenguajes. Pero no es lo único que hay. Y las «verdades» son el nombre (filosófico) para lo que viene así a interpolarse dentro de la continuidad del «hay».

En cierto sentido, la dialéctica materialista es idéntica al materialismo democrático. Después de todo, ambos son materialismos. Sí, sólo hay cuerpos y lenguajes. Nada existe separadamente como un «alma», «vida», «principio espiritual», etc. Pero, en otro sentido, la dialéctica materialista difiere enteramente del materialismo democrático.

Encontramos en Descartes una intuición del mismo orden en lo que concierne al estatuto ontológico de las verdades. Descartes llama «sustancia» a la forma general de ser *qua* realmente existente. Lo que hay es sustancia: es figura y movimiento en la sustancia extensa; es idea en la sustancia pensante. De allí la identificación habitual de la doctrina de Descartes con el dualismo: el «hay» sustancial está dividido en pensamiento y extensión, lo cual, en el ser humano, significa alma y cuerpo.

No obstante, en el parágrafo 48 de los *Principios de la Filosofía*<sup>2</sup>, vemos que el dualismo sustancial está subordinado a una distinción más fundamental. Esta distinción es precisamente aquella entre las cosas (lo que hay, la sustancia, pensamiento o extensión) y las verdades:

Todo cuanto cae bajo nuestro conocimiento pertenece a uno de estos dos géneros: el primero contiene todas las cosas que tienen alguna existencia, el segundo contiene todas las verdades que no son nada fuera de nuestro pensamiento.

¡Qué texto tan notable! Reconoce el *status* ontológico y lógico completamente excepcional de las verdades. Las verdades no poseen existencia. ¿Eso quiere decir que no existen en absoluto? Definitivamente no. Las verdades no poseen existencia sustancial. Así debe entenderse la frase «no son nada

<sup>2</sup> Se ha seguido, para garantizar la fidelidad a la fuente moderna, la traducción de Guillermo Quintás en: René Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, Madrid, Alianza, 1995.



fuera de nuestro pensamiento». En el párrafo 49, Descartes observa que este criterio designa la universalidad formal de las verdades, y consecuentemente su existencia lógica, la cual no es más que cierto tipo de intensidad:

Por ejemplo, cuando pensamos que no cabe hacer nada a partir de nada, no creemos en modo alguno que esta proposición: *nada se hace de la nada*, sea una cosa que exista o bien la propiedad de alguna cosa, sino que la tomamos por una cierta verdad eterna que tiene su sede en nuestro pensamiento, y a la que denominamos noción común o axioma. De igual modo, cuando se dice que *es imposible que una misma cosa al mismo tiempo sea y no sea*, que *lo que ha sido hecho no puede no haber sido hecho*, que *quien piensa no puede dejar de ser o bien de existir mientras que piensa*, y cantidad de otras afirmaciones semejantes son solamente verdades y no cosas [...].

Descartes no es dualista sólo por la oposición entre, por un lado, «las cosas intelectuales» y, por otro, «las cosas corpóreas», esto es: «cuerpos, o mejor dicho, propiedades que pertenecen a estos cuerpos». Descartes es dualista en un nivel más esencial, el nivel en el cual las cosas (intelectuales y/o corpóreas) son distinguidas. Se comentará cuidadosamente que, a diferencia de las «cosas», las verdades *son* inmediatamente universales y exactamente más allá de toda duda. Vean el siguiente pasaje:

[...] hay un número tan grande de [verdades] que sería muy difícil enumerarlas. Pero, además, *no es necesario enumerarlas porque no podríamos desconocerlas cuando se presenta la ocasión de pensar en ellas [...]*.

Uno puede ver en qué sentido Descartes piensa el tres (y no sólo el dos). Su propio axioma puede de hecho ser declarado como sigue: «sólo hay cosas corpóreas e intelectuales (contingentes), sino que hay verdades (eternas)».

La idea de que podemos identificar el ser especial de las verdades era una de las principales apuestas, en 1988, de mi libro

*El ser y el acontecimiento*<sup>3</sup>. En él establecí que las verdades son multiplicidades genéricas: ningún predicado lingüístico permite discernirlas, ninguna proposición explícita puede designarlas. Dije, asimismo, por qué es legítimo llamar «sujeto» a la existencia local del proceso que desarrollan estas multiplicidades genéricas (la fórmula era: «un sujeto es un punto de verdad»).

Estos resultados fundan la posibilidad de una metafísica prospectiva capaz de cubrir las acciones actuales y de reafirmarse mañana a sí misma, con vistas a lo que estas acciones producirán. Tal metafísica es un componente de la nueva dialéctica materialista.

Deleuze también intentó crear las condiciones para una metafísica contemporánea. Recordemos que él dijo que cuando un filósofo oye las palabras «debate democrático», se da la vuelta y se va. Esto se debe a que la concepción intuitiva de Deleuze acerca del concepto suponía el examen de sus componentes a una velocidad infinita. Ahora bien, esta velocidad infinita del pensamiento es efectivamente incompatible con el debate democrático. En un sentido general, el dialéctico materialista opone la infinitud real de las verdades al principio de finitud que es deducible de las máximas de la democracia. Por ejemplo, podemos decir:

*Una verdad afirma el derecho infinito de sus consecuencias,  
sin consideración de lo que se les opone.*

Eso era en *El ser y el acontecimiento* el más importante resultado concerniente a la naturaleza ontológica de las verdades. Podemos decirlo de otra manera: es verdad que el mundo está compuesto por cuerpos y lenguajes. Pero cada mundo es capaz de producir dentro de sí mismo su propia verdad.

<sup>3</sup> Alain Badiou, *L'être et l'événement*, París, Seuil, 1988. Trad. cast. de Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999.



No obstante, la fractura ontológica no es suficiente. Debemos también establecer que el modo de aparecer de la verdad es singular.

Lo que el libro de 1988 hizo al nivel abstracto del puro ser, debe ser hecho al nivel del aparecer, o del ser-ahí, o de mundos concretos. Es el contenido de mi nuevo libro: *Logiques des mondes*.

La más clara forma contemporánea del materialismo democrático es:

*Sólo hay individuos y comunidades.*

A esta afirmación, debemos oponer la máxima de la dialéctica materialista:

*La universalidad de las verdades es soportada por formas subjetivas que no pueden ser ni individuales ni comunitarias.*

O:

*En tanto que es el sujeto de una verdad, este sujeto se sustrae a sí mismo de cada comunidad y destruye cada individuación.*

Si examinamos de cerca una verdad —una teoría científica, un trabajo de arte, una secuencia de política emancipatoria o una nueva forma de vida bajo la ley del amor— encontramos algunos aspectos que determinan por qué una verdad es una excepción.

Resumamos las propiedades de estas producciones que simultáneamente se apoyan en el mundo común de cuerpos y lenguajes, pero que no son reductibles a las leyes de este mundo: «verdad» es el nombre que la filosofía ha reservado siempre para estas producciones. Podemos decir que su cuerpo —el cuerpo de una verdad, el nuevo cuerpo-verdad— está compuesto sólo por elementos del mundo en el cual este cuerpo aparece. Y, sin embargo, el cuerpo-verdad exhibe un tipo de

universalidad que estos elementos por sí mismos no tienen el poder de sostener. Este tipo de universalidad tiene siete propiedades fundamentales.

En primer lugar, aun cuando producida en un tiempo mensurable o contado o empírico, una verdad es eterna en la medida en que, desde cualquier punto temporal o desde cualquier mundo, siempre es inteligible que constituye una excepción.

En segundo lugar, aunque inscrita en un lenguaje particular, una verdad es trans-lingüística. En tanto forma general del pensamiento que brinda acceso a éste, es separable de cada lenguaje particular.

En tercer lugar, una verdad presupone un conjunto orgánicamente cerrado de trazos materiales, trazos que refieren no al uso empírico de un mundo, sino a un cambio frontal. Un cambio que ha afectado (al menos) a un objeto de este mundo. Podríamos así decir que el trazo presupone que cada verdad es el trazo de un acontecimiento.

En cuarto lugar, estos trazos están relacionados con una figura operativa, que llamamos un nuevo cuerpo. Uno podría decir que un nuevo cuerpo es una disposición operativa de los trazos de un acontecimiento.

En quinto lugar, una verdad articula y evalúa lo que comprende sobre la base de sus consecuencias y no sobre la base de una simple suposición.

En sexto lugar, a partir de la articulación de las consecuencias, una verdad induce una nueva forma subjetiva.

En séptimo lugar, una verdad es al mismo tiempo infinita y genérica. Es una excepción radical además de una elevación de la existencia anónima al nivel de la Idea.

Estas propiedades legitiman el «sino que...» que motiva, contra la sofística de la democracia materialista, el espacio dialéctico materialista de una metafísica contemporánea.

Podemos decir que la dialéctica materialista promueve la correlación de verdades y sujetos, mientras que el materialismo democrático enseña la correlación de vida e individuos.



Esta oposición también se produce entre dos concepciones de la libertad. Para el materialismo democrático, la libertad es claramente definible como la regla (negativa) de lo que hay. Uno es libre si ningún lenguaje viene a prohibir a los cuerpos individuales desplegar sus propias capacidades.

Por esta razón, en el materialismo democrático, la libertad sexual es el paradigma de toda libertad. Está, en efecto, claramente dispuesta en el punto de articulación de los deseos (cuerpos) y las legislaciones lingüísticas, prohibitivas o estimulantes. El individuo debe ver reconocido su derecho a «vivir su sexualidad». Las otras libertades se seguirán necesariamente. Y es verdad que se siguen, si entendemos toda libertad desde el punto de vista del modelo que adopta respecto del sexo: la no prohibición de los usos que un individuo puede hacer, en privado, del cuerpo que lo inscribe en el mundo.

No obstante, ocurre que, en la dialéctica materialista, en la cual la libertad se define de una manera completamente diferente, este paradigma no puede ser mantenido. No es una cuestión, en efecto, del vínculo —de prohibición, tolerancia o validación— que el lenguaje admite con la virtualidad de los cuerpos. Es cuestión de saber si y cómo un cuerpo participa, a través de los lenguajes, en la excepción de una verdad.

Podemos ponerlo del siguiente modo: ser libre no pertenece al orden de la relación entre los cuerpos y los lenguajes, sino, directamente, al de la incorporación (a una verdad).

Y eso significa que la libertad presupone que un nuevo cuerpo aparece en el mundo, un cuerpo-verdad. Las formas subjetivas de la incorporación hicieron posible definir, a través de este nuevo cuerpo, los matices de la libertad. La libertad no tiene nada que ver con las capacidades de un cuerpo ordinario bajo la ley de algún lenguaje. Libertad es participación activa en las consecuencias de un nuevo cuerpo, el cual está siempre más allá de mi propio cuerpo. Un cuerpo-verdad que pertenece a una de las cuatro grandes figuras de la excepción: amor, política, arte y ciencia; así que libertad no es una categoría de

la vida elemental de los cuerpos. Libertad es una categoría de la novedad intelectual, no *dentro de*, sino *más allá de* la vida ordinaria.

La categoría de vida es fundamental dentro del materialismo democrático, y debemos criticar la confusa utilización actual de esta palabra: «vida».

«Vida» —y sus afluentes («formas de vida», «vida constitutiva», «el arte de la vida», etc.)— es un significante principal del materialismo democrático. En el nivel de la pura opinión, «tener una vida exitosa» es el único imperativo que es actualmente entendido por todos, porque «vida» designa toda correlación empírica entre los cuerpos y el lenguaje. Y la norma de la vida es, evidentemente, que la genealogía de los lenguajes sea adecuada al poder de los cuerpos.

Por todo eso, lo que el materialismo democrático llama «conocimiento», o incluso «filosofía», es siempre una mixtura entre una genealogía de las formas simbólicas y una teoría virtual (o deseante) de los cuerpos. Es esta mixtura, sistematizada por Foucault, la que puede ser llamada antropología lingüística, y que es la forma dominante de los saberes bajo el materialismo democrático.

¿Eso quiere decir que la dialéctica materialista debe renunciar a todo uso de la palabra «vida»? Mi idea sería traer esta palabra al centro del pensamiento filosófico, en la forma de una respuesta sistemática a la pregunta: «¿Qué es vivir?».

Pero, para hacer esto, debemos obviamente explorar la considerable presión retroactiva ejercida, en la misma definición de la palabra «cuerpo», por el «sino que» de las verdades.

Claramente, la apuesta más importante de la filosofía hoy es producir una nueva definición de los cuerpos, entendidos como cuerpos-de-verdad, o cuerpos subjetivables. Esta definición prohíbe cualquier captura por parte de la hegemonía del materialismo democrático.

Entonces, y sólo entonces, será posible proponer una nueva definición de vida. Esta definición sería más o menos la



siguiente: vivir es participar, punto por punto, en la organización de un nuevo cuerpo, el cual soporta la creación excepcional de una verdad.

La resolución del problema del cuerpo tiene por esencia, recuerdo, el problema de la aparición de las verdades. Por eso esta resolución es una tarea terrible. Tenemos que explicar completamente la posibilidad de algo nuevo en un mundo viejo.

Sólo examinando las disposiciones generales de la inscripción de una multiplicidad en un mundo, exponiendo la adecuada categoría de «mundo», podemos tener la esperanza de conocer qué es la efectividad del aparecer y, entonces, conocer la singularidad de aquellas excepciones fenoménicas que son, en su aparecer y despliegue, las nuevas verdades. Después de eso deberemos estar en condiciones de definir las nuevas posibilidades de vivir en nuestro desolado mundo.

Podemos acordar que la pregunta de la que depende la excepción es aquella sobre la objetividad. Una verdad, tal como un sujeto formaliza su cuerpo activo en un mundo dado, no es un milagro. Una verdad se localiza a través de los objetos de un mundo. Pero, ¿qué es un objeto? En cierto sentido, lo que tenemos que hacer es encontrar una nueva definición del objeto y éste es, de hecho, mi argumento más complejo e innovador. Porque, con esta nueva concepción de objetividad, es posible clarificar el estatuto paradójico de la existencia de una verdad.

Es absolutamente imposible dar aquí una idea de este proyecto tan duro, que me ha confrontado con los grandes intentos de Kant y Husserl. Es una síntesis de formalismo matemático y de fenomenología descriptiva. Pero ustedes pueden entender que la huella de la dialéctica materialista organiza el contraste entre, por un lado, la complejidad del materialismo (lógica del aparecer o teoría de la objetividad) y, por otro lado, la intensidad de la dialéctica (la incorporación viviente de una nueva verdad). Es el contraste entre lo que yo llamo, siguiendo a Hegel, una Gran Lógica y la respuesta a la pregunta «¿Cómo debemos vivir verdaderamente?». Este contraste es la filosofía

en sí misma. Aquí sólo podemos dar una pobre idea del programa de esta empresa filosófica.

Una vez que uno está en posesión de una gran lógica, de una teoría real del aparecer y de la objetividad, es posible examinar la cuestión del cambio. Particularmente, la cuestión del cambio radical, o del acontecimiento. Esta nueva teoría del cambio difiere enteramente de la teoría del cambio en Nietzsche, Bergson o Deleuze. Un cambio real no es un devenir sino un corte, una pura discontinuidad. Y su consecuencia más importante es que una multiplicidad, que no apareció en el mundo, aparece inesperadamente con la máxima intensidad del aparecer. Un nuevo cuerpo es esa clase de objeto que soporta y da su orientación a las consecuencias locales de esa clase de cambio. Es un conjunto lógico de prácticas creativas.

Pero, ¿cuál puede ser una descripción general de la potencia de un cuerpo-verdad?

Uno puede intuitivamente comprender que una práctica creativa relaciona un sujeto con figuras articuladas de la experiencia, de modo que hay una resolución de dificultades precedentes no percibidas. El lenguaje que propongo para iluminar el proceso de una verdad es aquel de los puntos en un mundo: formalizando un nuevo cuerpo, un sujeto-de-verdad considera puntos de un mundo, y una verdad procede punto por punto. Por supuesto, aún necesitamos tener una idea clara de qué es un punto, sobre la base de los rigurosos datos acerca del aparecer, el objeto y el cambio. Un punto en un mundo es algo como una decisión crucial en la existencia; hay que elegir entre dos posibilidades. La primera es completamente negativa y destruirá todo el proceso de una verdad destruyendo el nuevo cuerpo. La segunda es completamente afirmativa y reforzará el nuevo cuerpo, clarificará la verdad, exaltará el sujeto. Pero no tenemos certeza concerniente a la elección. Es una apuesta. Un punto es el momento en el cual una verdad tiene que ocurrir sin garantía.



Estamos en posesión de todo lo que se necesita para responder a la pregunta inicial («¿Qué es un cuerpo?») y así trazar una línea decisiva de demarcación con el materialismo democrático. La parte delicada de esta construcción es la que, después de tener articulados cuerpo y acontecimiento, abre el problema de las verdades organizando el cuerpo, y lo hace punto por punto: todo es entonces recapitulado y clarificado. En toda la extensión de la existencia de los mundos —y no sólo en la acción política— la incorporación de una verdad es una cuestión de organización. Ésa es la huella: desde una teoría del aparecer y de la objetividad a la física de los cuerpos-verdades; o desde la estructura lógica del mundo al drama esencial del sujeto. Todo eso pasando a través de la gran lógica y el pensamiento del cambio, en la forma radical de un acontecimiento.

Todo eso define un nuevo futuro para la filosofía en sí misma. La filosofía tiene que exponer la posibilidad de una vida verdadera. Como ha dicho Aristóteles, nuestra meta es examinar la pregunta: cómo podemos vivir de verdad, esto es, ser inmortales. Y cuando estamos incorporados dentro de un cuerpo-verdad, somos de hecho como inmortales. Como dice Spinoza, experimentamos que somos eternos. Pero todo aquello se da siempre después de algunos acontecimientos: acontecimientos en política, artes, ciencias o amor. Entonces, nosotros, filósofos, estamos trabajando durante la noche, después del día del devenir real de una nueva verdad.

Pienso en un bello poema de Wallace Stevens: *Man carrying thing*. Stevens escribe: «Debemos sostener nuestros pensamientos toda la noche». Ése es verdaderamente el destino de los filósofos y la filosofía: el sostener, después del día de la creación, la pequeña luz de los conceptos, a través de la noche. Y Stevens continúa: «Hasta que el brillo evidente se pare inmóvil en el frío». Sí, sería el paso final de la filosofía, la Idea absoluta, la revelación completa. La fusión del concepto filosófico de la verdad con la multiplicidad de las verdades en sí mismas. La verdad, con *v* minúscula, deviniendo la Verdad, con una *V*

mayúscula. Es nuestro sueño, a través de la noche. En la mañana deberemos ver que el brillo de la Verdad se para inmóvil en el frío. Pero no ocurre. Por el contrario, cuando algo pasa en el día de las verdades vivientes, debemos comenzar nuevamente el duro trabajo de la filosofía: nueva lógica del mundo, nueva teoría del cuerpo-verdad, nuevos puntos... Porque tenemos que proteger la frágil nueva idea de lo que es una verdad. Para proteger la verdad en sí misma. Entonces, cuando la noche cae, nosotros no dormimos. Porque, una vez más, «debemos sostener nuestros pensamientos toda la noche». El filósofo es, en el campo intelectual, nada más que un pobre vigilante nocturno.