

Filosofía

Alain Badiou

Breve tratado de ontología transitoria



gedisa
editorial

Alain Badiou

BREVE TRATADO DE
ONTOLOGÍA TRANSITORIA

Serie CLA•DE•MA
Filosofía

Editorial Gedisa
ofrece los siguientes títulos sobre

FILOSOFÍA

- RICHARD RORTY** *Filosofía y futuro*
- ERNST TUGENDHAT** *Problemas*
- MICHEL FOUCAULT** *La verdad y las formas jurídicas*
- GILLES DELEUZE** *Empirismo y subjetividad*
- GIANNI VATTIMO** *Introducción a Heidegger*
- GIANNI VATTIMO** *El fin de la modernidad*
- GIANNI VATTIMO Y OTROS** *La secularización de la filosofía*
- GIANNI VATTIMO Y OTROS** *Filosofía y poesía*
- ERNST TUGENDHAT** *Ser-Verdad-Acción*
- HANS-GEORG GADAMER** *El estado oculto de la salud*
- LUDWIG WITTGENSTEIN** *Sobre la certeza*
- CORNELIUS CASTORIADIS** *Los dominios del hombre*
Las encrucijadas del laberinto
- DONALD DAVIDSON** *De la verdad*
y de la interpretación
- JEROME BRUNER** *Realidad mental y mundos posibles*
- HILARY PUTNAM** *Representación y realidad*
- JEAN-FRANÇOIS LYOTARD** *La diferencia*
- PAUL RICOEUR** *Ideología y utopía*
- MARTIN HEIDEGGER** *Introducción a la metafísica*

BREVE TRATADO DE ONTOLOGÍA TRANSITORIA

Alain Badiou

*Traducción de
Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar*

gedisa
editorial

Título del original francés:
Court traité d'ontologie transitoire

© Editions du Seuil, 1998
© Alain Badiou, 2001

Traducción: Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar

Ilustración de cubierta: Edgardo Carosia

Primera edición: enero de 2002, Barcelona

Reservados todos los derechos de esta versión castellana de la obra

© Editorial Gedisa, S.A.
Paseo Bonanova, 9, 1º-1ª
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
<http://www.gedisa.com>

ISBN: 84-7432-899-3
Depósito legal: B. 305-2002

Impreso por: Limpergraf
Mogoda, 29-31 - Barberà del Vallès

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de Impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, de esta versión castellana de la obra.

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—**Thomas Jefferson**



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4603

Índice

Prólogo: Dios ha muerto	11
1. La cuestión del ser en la actualidad	25
2. La matemática es un pensamiento	37
3. El acontecimiento como trans-ser	51
4. La ontología vitalista de Deleuze	57
5. La ontología cerrada de Spinoza	67
6. Platonismo y ontología matemática	85
7. La orientación aristotélica y la lógica	97
8. Lógica, filosofía, «giro lingüístico»	103
9. Primeras advertencias sobre el concepto de <i>topos</i>	111
10. Primeras tesis provisionales sobre la lógica	115
11. El ser del número	121
12. La ontología de sustracción de Kant	131
13. Grupo, categoría, sujeto	141
14. El ser y el aparecer	153
Bibliografía de Alain Badiou	171

Llamo «ontología transitoria» a la ontología que se despliega entre la ciencia del ser en tanto que ser, o teoría de lo múltiple puro, y la ciencia del aparecer, o lógica de la consistencia de los universos que efectivamente se presentan. Se trata de un trayecto de pensamiento del que este pequeño libro proporciona algunas etapas.

A. B., abril de 1998

Prólogo: Dios ha muerto

¿A qué apunta el nombre Dios en la fórmula «Dios ha muerto»? No podemos suponer que exista *para nosotros* evidencia alguna respecto de esto. Y menos aún podremos suponerlo si tenemos en cuenta que, si en efecto Dios ha muerto, es probable que la memoria de aquello que se quería indicar con ese nombre, «Dios» —como sucede con los difuntos cuya propia tumba no es ya más que una piedra borrosa o cubierta de tierra—, se encuentre sepultada, dispersa y abandonada. Por lo demás, en esto consiste toda la diferencia entre la fórmula teórica «Dios no existe» y el dicho histórico, o fáctico, «Dios ha muerto». La primera de esas fórmulas, cuya forma es la del teorema, como sucede cuando decimos que no existe un número racional que pueda establecer la relación entre el lado del cuadrado y su diagonal, supone que Dios es un concepto y que el teorema de su inexistencia, permanentemente indemostrable, reactiva su significado. Decir que «Dios ha muerto», en cambio, convierte a Dios en un nombre propio, como sucede cuando decimos que ha muerto el tatarabuelo de Casimir Dubois, tal vez sin saber nada excepto que ha muerto, y en cualquier caso sin comprender nada de esa infinidad viviente singular que se desplegaba bajo el sintagma cerrado «Casimir Dubois».

La cuestión es tanto más acuciante por cuanto que, caso de suponer que Dios está muerto, es ciertamente necesario sostener que

lo está desde hace tiempo. Quizá tras el sermón de san Pablo se comienza ya a dar muerte a lo que era la única vida verdadera de Dios, la resurrección del Cristo, única y decisiva victoria sobre la muerte de que tenemos constancia, una muerte concebida como símbolo del sujeto y no como objetividad biológica. En todo caso, el Renacimiento superpone al Dios vivo la dudosa multiplicidad de los dioses mitológicos, de los que mucho más tarde dirá Renan que sólo estaban tan presentes y desnudos en el gran arte clásico por encontrarse todos envueltos en la mortaja de púrpura en la que duermen los dioses difuntos. Y si no fue el Renacimiento quien hizo esa superposición, fue Galileo, o Descartes, para quien el universo, especie de grafo material de la matematicidad, fija a Dios en la puntualidad transmatemática del infinito actual, lo que equivale a no vivir sino en una muerte literal. O quizá fueran los filósofos de la Ilustración, para quienes la política es un asunto que atañe estrictamente a los hombres, una inmanencia práctica de la que ha de expulsarse todo recurso a la gerencia providencial del Todopoderoso. O tal vez fuese Cantor, que expulsa a Dios de su localización infinita, para instalar en su lugar el número y el cálculo. Acaso Dios tuvo una larga agonía, pero no hay duda de que nos venimos ocupando, desde hace varios siglos, de las sucesivas formas de su embalsamamiento.

Por este motivo, la cuestión de lo que yace bajo su nombre resulta cada vez más oscuro. Y no lograremos procurarnos alguna luz con asimilar su función a la del Padre. Feuerbach ya afirmaba que el Dios cristiano, junto con todo su atavío, no eran sino dos proyecciones de la organización familiar y de su simbolismo constitutivo. Pero sólo podía decirlo porque Dios ya estaba muerto, o se encontraba moribundo. Podríamos decir que esta tesis sobre Dios participaba del proceso de su muerte y del olvido de aquello que estaba vivo bajo su nombre. Reconducir el funcionamiento de Dios, asimilándolo de nuevo al del nombre-del-Padre no es más que una de las formas de hacer desaparecer bajo su puro nombre propio y el ideal de la ciencia la singularidad del Dios vivo.

Aquí reside el punto crucial en lo que se refiere al alcance de la fórmula «Dios ha muerto». Es simple y difícil a la vez. Se dice: si se afirma «Dios ha muerto» es porque el Dios del que se habla estaba vivo, pertenecía a la dimensión de la vida. Es posible decir, refiriéndonos a un concepto, a un símbolo, a una función significativa, que

se han vuelto obsoletos, discutibles, ineficaces. Pero no podemos decir que estén muertos. Por este mismo motivo, toda aprehensión de la cuestión de Dios desde el epígrafe de las simbolizaciones primordiales desemboca en la conclusión de que no está muerto, o incluso en la de que es inmortal.

Desde este punto de vista, el psicoanálisis mantiene con la cuestión de Dios una relación en último término ambigua. Por el hecho mismo de convertir a Dios, siguiendo el razonamiento de Feuerbach, en el nombre sublime de una de las funciones en las que queda prendido el deseo, el psicoanálisis no hace sino proseguir la mortificación científica de la trascendencia. Sin embargo, y por el hecho mismo de localizar la estabilidad de esta función, así como por el hecho de que ninguna constitución subjetiva puede ahorrársela radicalmente, garantiza a Dios, desde el interior de su muerte supuesta, una perennidad conceptual sin precedentes. Se aducirá como prueba empírica que numerosos psicoanalistas eminentes y de gran talento, como Françoise Dolto o Michel de Certeau, no han visto ninguna contradicción formal entre su compromiso freudiano y la creencia religiosa, sino al contrario. Pero lo han hecho exactamente igual que Lacan —ciertamente no sospechoso de la menor complacencia clerical—, quien sostenía también que era propiamente imposible acabar con la religión.

Ahora bien, en este punto mi convicción es la contraria. Tomo al pie de la letra la fórmula «Dios ha muerto». Es algo que ha ocurrido, o, como decía Rimbaud, es algo que ha pasado. Dios se acabó. Y la religión también se ha acabado. Hay aquí, como ha sostenido con vehemencia Jean-Luc Nancy, algo irreversible, algo respecto a lo cual sólo importa comprender el mecanismo subjetivo al que se vincula el hecho de que sea tan fácil creer que no pasa nada, que la religión prospera, o incluso, como se dice últimamente, que recupera terreno. Pero no es cierto. No hay nada que esté recuperando terreno, no tenemos por qué creer en espectros, el muerto deambula a la deriva, solitario y olvidado, en su tumba anónima y sin emplazamiento.

Con la condición, claro está, de dejar sentado que sólo un Dios vivo ha podido morir sin resurrección posible. ¿Y qué es un Dios vivo? Un Dios vivo, como todo ser vivo, es aquello con lo que otros seres vivos tienen que vivir. Es lo que Pascal, uno de los últimos defensores de ese Dios condenado, comprendió admirablemente. El Dios

que puede morir no es y no puede ser el Dios conceptual de Descartes, el representante del infinito, y tampoco puede ser la sutura de las verdades matemáticas a su ser ni la garantía de los juicios en la forma del gran Otro. Tiene que ser el Dios de Isaac, de Abraham y de Jacob, o ese Cristo que habla directamente a Pascal en su huerto de los Olivos interior. El Dios vivo siempre es el Dios *de alguien*. El Dios con el que alguien, Isaac, Jacob, Pablo o Pascal, comparte la potencia de vivir, en el puro presente de su despliegue subjetivo. Únicamente ese Dios vivo alimenta la convicción propiamente religiosa. Es preciso que el sujeto se relacione con él como con una potencia que se experimenta en el presente. Es preciso que sea *encontrado*. Y que sea encontrado a partir de uno mismo. Así sucede con el Dios de Kierkegaard, otro tardío defensor del Dios moribundo, en el momento en que, depurando el afecto de la desesperación, anuncia que «en su relación consigo mismo, al querer ser él mismo, el yo se hunde, recorriendo su propia transparencia, en la potencia que lo ha creado». Que Dios haya muerto quiere decir que ha dejado de ser ese ser vivo que podría uno encontrar cuando la existencia se hunde y recorre su propia transparencia. Y que tal o cual persona declare a la prensa haberlo encontrado bajo un árbol, o en una ermita de provincias, no altera el asunto para nada. Y ello porque sabemos que ningún pensamiento puede hacer ya valer sus derechos una vez se ha efectuado un encuentro semejante, que no tiene ya mayor vigencia que la que concedemos al pensamiento de todo aquel que ve espectros, y que no es otra sino la consideración positiva de una manifestación sintomática.

En este sentido, hay que declarar que la religión ha muerto, y que incluso en los casos en que se muestra con toda la extensión aparente de sus poderes, no lo hace sino como síntoma particular de una conmemoración en donde la muerte es omnipresente. Lo que subsiste no es ya la religión, sino su dramaturgia. Pues no es sino en el teatro donde, como en *Hamlet*, los espectros expresan una apariencia de eficacia. En ese teatro, que en su caso puede ser sangriento, se representa para nosotros aquello que imaginamos que podría ser la religión si el Dios vivo, del que nadie tiene la menor idea, no estuviese muerto.

Las objeciones comunes contra el motivo de la muerte real del Dios vivo, y por tanto de la religión, se alimentan en dos fuentes que

son, por un lado, la doctrina del sentido y, por otro, lo que llamamos integristas, que son los encargados de expresar la convicción del retorno de lo religioso.

No creo que estas objeciones sean pertinentes.

Es indudable que una de las funciones de la religión consiste en dar sentido a la vida, y más en particular a la sombra que contiene, la muerte, que está unida a lo real. Pero es inexacto decir que todo lo que da sentido es religioso, es decir, que todo lo que da sentido exige al Dios vivo, y por tanto al Dios históricamente capaz de morir.

Sobre este punto es decisivo distinguir lo que designa la palabra «Dios» en la fórmula «Dios ha muerto» –punto por el que esa palabra conecta con la religión– de lo que esa misma palabra designa en la metafísica especulativa. Uno de los numerosos méritos de la reciente tesis de Quentin Meillassoux (*L'Inexistence divine*), es el de haber establecido, con un objetivo ontológico y ético de potente originalidad, que el Dios de la metafísica ha sido siempre la pieza central de la máquina de guerra que el racionalismo opone al Dios vivo de la religión.

Pues a la metafísica, tal como objetaba Pascal a Descartes, no se ajusta en realidad sino un Dios muerto, un Dios ya muerto, o un Dios muerto desde siempre, un Dios que no pueda alimentar la fe de ninguna religión, pese a que trate de declararse, con el fin de domesticar un tanto a los espíritus prendados de la razón, compatible con ella, pero en el fondo no lo es. Y es que el peligro religioso estriba en hacer de Dios un ser viviente con el que intentamos vivir, y al vivir con él producir un sentido de la vida total, incluyendo la muerte. Por su parte, el riesgo metafísico se queda en comprender, con la palabra «Dios», la consistencia probatoria de un concepto y en garantizar, de acuerdo con ese concepto, que las verdades tienen sentido. La palabra Dios es anfibológica, puesto que abarca, en su calidad de ser vivo, el sentido total de la vida y, en su condición de ser ya muerto, el sentido posible de las verdades. Con respecto a Dios, es cierto que la religión resulta vivificante y que la metafísica es mortificante.

El gran trabajo de mortificación metafísica de Dios comienza brillantemente con los griegos. Sin duda, se subordina al sentido, a la concesión de sentido, o a la totalización del sentido, pero lo hace economizando, al contrario que el antifilósofo Kierkegaard, todo afecto y toda inmersión existencial en esa concesión.

En este sentido, el Dios de Aristóteles es ejemplar. Si se le concibe desde la vertiente de la física, es el sentido último del movimiento, en su condición de primer motor inmóvil. ¿Pero quién podría decir que la vida es un eterno reposo? Es la definición misma de la muerte, y tanto más si tenemos en cuenta que el Dios de Aristóteles mueve todas las cosas, no mediante una acción interesada, o a través de un comercio subjetivo, sino por medio de la atracción finalista de su supereminencia. Por consiguiente, este Dios sigue siendo, respecto de las cosas a las que mueve, completamente indiferente. ¿Quién podrá declarar viva a esta eternidad indiferente e inmóvil? Si observamos ahora a ese mismo Dios –a menos que se trate de otro, quién sabe– desde la vertiente de la metafísica, veremos que, siendo acto puro no tiene ningún otro oficio posible que el de pensarse a sí mismo, dado que no tiene ninguna razón aceptable para pensar ninguna otra cosa excepto su propia pureza. Aquí, una vez más, hay otorgamiento de sentido, dado que sólo suponiendo la existencia de un entendimiento agente separado de toda materia y soberanamente consagrado a su sola perfección es posible clausurar la teoría de la sustancia como compuesto enigmáticamente singular de materia y de forma, o de acto y potencia. Y ello porque el principio de singularización, que es acto, o forma, debe revelarse en último término como singularidad absoluta, como acto que se agota en su propio acto, o como forma íntegramente separada. La palabra «Dios» da nombre a estas operaciones de clausura.

Por otro lado, esta clausura se ocupa de organizar el sentido bajo la especie de una demostración, la demostración de la existencia de Dios, que es propiamente el perfecto contrario de la constatación de su vida. Digamos que el Dios de la metafísica adquiere sentido al existir en función de una prueba, mientras que el Dios de la religión adquiere sentido al vivir en función de un encuentro.

De aquí se sigue que la muerte del Dios de la religión deja intacta la cuestión del destino del Dios de la metafísica, que no tiene ninguna relación ni con la vida ni con la muerte, cosa que, desde el punto de vista de la vida, y por tanto de la religión, significa que se encuentra perfectamente muerto. También se sigue, puesto que hablamos de sentido, que el carácter irreductible de su efecto puede contentarse perfectamente con operaciones de las que está radicalmente excluida toda asunción subjetiva de un Dios vivo. Esta es por otra

parte la razón de que Heidegger no pueda identificar el enunciado de Nietzsche «Dios y muerte» —como tampoco las imprecaciones y los anatemas contra el cristianismo— con la deconstrucción, aún por venir, del esquema metafísico de la onto-teología. Se trata en efecto de dos cuestiones distintas, ya que es muy difícil que la desaparición de lo religioso como tal arrastre mecánicamente consigo la desaparición del motivo metafísico, infinitamente más resistente, puesto que este, con su Dios, un Dios que no da nombre más que a un mero principio, resulta precisamente inaccesible a la muerte.

No se puede sostener por tanto que la sola maquinación del sentido represente una objeción al argumento de irreversibilidad de la muerte de Dios. Como atestigua la metafísica desde sus orígenes, hay un sentido no vivo, un sentido literal, un sentido argumental, y, en definitiva, un sentido matemático: un sentido que rompe profundamente con la asignación religiosa del sentido establecido para el Dios vivo.

Y en cuanto a los integristos contemporáneos, afirmaré que no conduce a nada concebirlos como un retorno de lo religioso. Son formaciones contemporáneas, fenómenos político-estatales de nuestro tiempo. Digámoslo claramente: son invenciones, invenciones cuyo carácter totalmente improductivo en el plano propiamente religioso hace ya mucho tiempo que ha sido constatado, pero que son virulentas en el espacio que se asignan a sí mismas, que es el de la conquista del poder. En realidad hay que concebir lo que convencionalmente denominamos integristos como una de las formas subjetivas, yo diría uno de los tipos subjetivos, en los que se enuncia precisamente que Dios ha muerto. Este tipo corresponde a lo que yo llamo el sujeto oscuro, porque el enunciado de verdad cuya puesta en práctica representa sólo es activo por el hecho de verse tachado, enterrado, inconsciente. Y, por consiguiente, hay que pensar también que no existe más remedio que mortificar aquello que lo constituye, aquello de lo que ningún psicoanalista podría extrañarse. De ahí la afirmación desesperada y sangrante de una religión ficticia y mortífera cuyo principio real, enterrado en lo subjetivo, consiste, de punta a cabo, en afirmar que Dios ha muerto. La teatralización de esta evidencia oculta se manifiesta simultáneamente en la reproducción incesante de esa muerte en forma de la muerte de los presuntos

culpables humanos de la muerte de Dios. Esta representación teatral se manifiesta también en la exasperación de los rituales de los cuerpos y de las marcas aplicadas a ellos, que han sido siempre escenas burlescas en el registro del semblante público, ofrecidas a la precariedad del Dios vivo.

Y aún añadiré, para completar el cuadro, que entre la prescripción de que el cuerpo femenino esté disimulado tras unos velos, y la de que el cuerpo se ofrezca a la vista en los circuitos comerciales, o, como diría Guyotat, del cuerpo capitalista de prostitución, circula la misma pregunta, a saber: puesto que ha muerto el Dios a cuyo ojo viviente se hallaban expuestos todos los cuerpos, y bajo cuya ley quedaban distribuidas las porciones de lo visible, ¿quién nos dirá ahora qué es lo que debe permanecer oculto? Tratándose del cuerpo femenino, que considerado como un todo es el propio Fallo, podemos responder prescribiendo el máximo o el mínimo de disimulo, sin satisfacer jamás la demanda que se hace. Y ello porque hoy en día, en el deletéreo clima de un simulacro de guerra de religión del que toda verdadera religión se halla ausente, hay que reconocer que la muerte de Dios puede leerse de modo simétrico en los vestidos transparentes y cortos de Occidente, como epifanía de las zonas erógenas, y en los espesos velos negros en los que no queda más brillo que el de los ojos. Tema oscuro en todos los casos, pero cuya realidad, que se puede aislar sin más, consiste sin lugar a dudas en que el Dios vivo está muerto.

De aquí no se sigue, como ya he dicho, que esté muerto el Dios de la metafísica. Respecto a esta cuestión hay que comenzar por lo que yo llamaría la aporía de Heidegger. ¿Cómo es posible que el pensador que determina la metafísica como onto-teología, como ocultación de la cuestión del ser por la del ente supremo, venga a decirnos, en su declaración testamentaria, que sólo un dios podría salvarnos? Evidentemente, esto no es posible más que en el caso de que, una vez más, la palabra «dios» opere en el equívoco. El único Dios que puede salvarnos no es el Dios-Principio que concentra el olvido del ser en la metafísica occidental. Convendremos igualmente que tampoco puede tratarse del Dios vivo de las religiones, cuya muerte, al alimón con Nietzsche, aunque de una forma algo retorcida, ratifica Heidegger. Por consiguiente, además del Dios históricamente muerto de las religiones, y del Dios que queda por decons-

truir de la metafísica, dios que, por cierto, puede adoptar, en el humanismo poscartesiano, el nombre del hombre, es necesario que se proponga al pensamiento un tercer dios, o un principio divino de otro orden.

En efecto, este dios, o estos dioses, o este principio divino, existen. Son una creación del romanticismo, y en particular de Hölderlin. Por este motivo lo llamaré el Dios de los poetas. No es ni el sujeto vivo de la religión, pese a que se trate efectivamente de vivir junto a él, y tampoco es el Principio de la metafísica, aunque se trate de encontrar junto a él el fugaz sentido de la Totalidad. Es aquello a partir de lo cual existe para el poeta el encantamiento del mundo, y cuya pérdida le expone a la desocupación. De este Dios, no podemos decir ni que está muerto ni que está vivo, y tampoco podemos decir que se le pueda deconstruir como un concepto exhausto, saturado o sedimentado. La expresión poética capital que le atañe es ésta: este Dios se ha *retirado*, dejando al mundo presa del desencanto. La cuestión del poema se convierte así en la del retiro de los dioses, y no coincide ni con la cuestión filosófica ni con la cuestión religiosa.

La tarea del poeta, o como dice Hölderlin, su coraje, consiste al mismo tiempo en trasladar al lenguaje el pensamiento acerca del Dios que se ha retirado y concebir el problema de su regreso como una incisión abierta en aquello de lo que el pensamiento es capaz.

En esencia, la relación con el Dios poético no es del registro del duelo, como lo puede ser la oscura relación con el Dios muerto. Tampoco es del registro de la crítica, o de la defección conceptual de la totalidad, como lo puede ser la relación filosófica con el Dios-Principio. Es una relación nostálgica en sentido estricto, es decir, la que considera desde la melancolía las posibilidades de un reencantamiento del mundo por el improbable regreso de los dioses.

Ahora ya podemos pensar la aporía de Heidegger. Si es preciso padecer el final de la onto-teología y, sin embargo, al mismo tiempo esperar que un acontecimiento divino nos traiga la salvación, es porque la deconstrucción de la metafísica y la aquiescencia otorgada a la muerte del Dios cristiano mantiene abiertas las posibilidades del Dios del poema. Esta es también la razón de que todo pensamiento haya quedado pendiente, como del gesto que él mismo puede prometer, de la dimensión de un retorno. Y ello porque Heideg-

ger, dentro de la tradición alemana, convierte a los dioses griegos en el emblema, o en la figura, del Dios que puede regresar.

Llamo ateísmo contemporáneo a la ruptura con esta disposición. Se trata de no volver a confiar en manos del Dios nostálgico del regreso el saldo conjunto de la muerte del Dios vivo y de la deconstrucción del Dios metafísico. Se trata, en suma, de acabar con toda suerte de promesas.

Este ateísmo se encuentra ante nosotros como una tarea para el pensamiento. Y ello porque lo que aún hoy en día mantiene la potencia de la promesa, y el dispositivo poético-político del regreso de los dioses, o del reencantamiento del mundo, es el consensual motivo de la finitud. Debido a que nuestra exposición al ser tiene un carácter esencialmente finito, que es preciso regresar siempre a nuestro ser-mortal, sólo soportamos la muerte del Dios vivo si sostenemos, bajo múltiples formas, la promesa indistinta de un sentido retirado, pero cuyo «retorno» no esté precluido. Incluso el universo subjetivo de la política se encuentra constantemente imbuido de una resignación melancólica cuyo trasfondo es la imprecisa espera de un retorno del sentido, o de un menor sinsentido. En esto es en lo que de forma trivial se sostiene el hecho de que una política única pueda hacer creer, con ocasión de unas elecciones, que será diferente y se sustraerá a su unicidad. Desde este punto de vista, Jospin es la forma ruinosa del Dios de los poemas.

Es por consiguiente imperativo, para establecerse serenamente en el elemento irreversible de la muerte de Dios, que acabemos con el motivo de la finitud, que es como el rastro de una supervivencia, mediante el movimiento que confía el relevo del Dios de la religión y del Dios metafísico al Dios del poema.

En parte, esta tarea afecta sin duda al destino de la propia poesía. El imperativo del poema estriba hoy en día en conquistar su propio ateísmo, y por consiguiente en destruir desde el interior de las potencias de la lengua la fraseología nostálgica, la postura de la promesa o el destino profético hacia lo Abierto. El poema no tiene por qué ser el guardián melancólico de la finitud, ni el calco de una mística del silencio, ni la ocupación de un improbable umbral. Lo que debe hacer es dedicarse al encantamiento de aquello de que el mundo, tal cual es, resulta ser capaz; lo que debe hacer es discernir, al límite mismo de lo imposible, el infinito surgimiento de las posibilidades

invisibles. Sin duda es esto lo que Lacoue-Labarthe entiende por transformación del poema en prosa. Sin duda es esto lo que la poesía de Caeiro, el heterónimo de Pessoa, según lo interpreta Judith Balso, nos propone bajo el rótulo de una metafísica sin metafísica. Caeiro, que declara escribir, y le cito, «la prosa de sus versos». Caeiro que, en relación con los dioses, declara que no están ni vivos ni muertos, porque significaría concederles aún demasiado en cuanto a la dirección del *pathos*, sino que duermen apaciblemente, manteniendo con nosotros una recíproca indiferencia. Sin embargo, sea como fuere, será la propia poesía la que procederá, la que está ya procediendo, desde al menos el comienzo del siglo XX, a dar muerte a su propio Dios.

Por lo que respecta a la filosofía, la tarea consiste en acabar con el motivo de la finitud y su cortejo hermenéutico. El punto clave estriba sin duda en arrancar al infinito de su milenaria colusión con el uno, restituyéndolo, como nos sugiere la matemática desde Cantor, a la banalidad del ser-múltiple. Pues la construcción de la supuesta trascendencia del Dios metafísico se realiza en función de una sutura del infinito y lo uno. Y de esta sutura se alimenta, en el instante mismo en que es abandonada toda trascendencia, el rastro intrasubjetivo superviviente que nos acerca a los temas emparejados del desamparo, del «ser-hacia-la-muerte», del horror a lo real y a la finitud.

Con alegría hay que aceptar que el destino de toda situación sea la infinita multiplicidad de los conjuntos, que ninguna profundidad pueda establecerse jamás en tal multiplicidad, que la homogeneidad de lo múltiple venza ontológicamente al juego de las intensidades. Y que, por consiguiente, abandonado el anclaje en toda finitud, habitemos en el infinito como en nuestra morada absolutamente anodina. Y aceptemos que, de este modo, cuando en el azar de un acontecimiento una verdad cualquiera nos arrastre en pos de la inacabable infinitud de su trayecto, la búsqueda del sentido se reduzca para nosotros únicamente a la tarea de cifrar esa infinitud, o a lo que otro heterónimo de Pessoa, Álvaro de Campos, llamaba las matemáticas del ser.

Nuestro tiempo es sin duda alguna el tiempo de la desaparición irreversible de los dioses. Pero esta desaparición depende de tres procesos distintos, dado que han existido tres dioses principales —el de las religiones, el de la metafísica y el de los poetas.

Respecto del Dios de las religiones basta con declarar su muerte. El problema, que en última instancia es político, consiste en remediar los efectos desastrosos que acarrea toda subjetivación oscura de esa muerte. El quid consiste por completo en separar la política de los arcanos que rigen el poder del Estado, y en su gradual restitución a lo subjetivo puro de la prescripción. Pues a partir de ese momento la autoridad espectral del Dios muerto, que siempre puede adherirse criminalmente a los jirones superyóicos del Estado, queda sin asidero ni efecto en las conciencias.

Por lo que hace al Dios de la metafísica, es preciso culminar el proceso mediante un pensamiento del infinito que difunda este recurso por toda la extensión de las multiplicidades, cualesquiera que sean.

En cuanto al Dios de la poesía, es necesario que el poema libere a la lengua, introduciendo en ella la cesura del dispositivo de la pérdida y el retorno. Pues no hemos perdido nada, y no hay nada que regrese. La oportunidad de que exista una verdad es un suplemento, y en ese caso, algo sobreviene. Pero sobreviene aquí, sin profundidad y sin más.

Dedicados a la triple destrucción de los dioses, podemos decir desde este instante, nosotros, habitantes de la morada infinita de la Tierra, que todo está aquí, siempre aquí, y que, en la banalidad igualitaria sólidamente percibida, firmemente declarada, el recurso del pensamiento está en lo que nos sucede, aquí. Aquí está el lugar del devenir de las verdades. Aquí somos infinitos. Aquí es donde no se nos ha prometido nada, excepto la posibilidad de ser fieles a lo que nos sucede.

Justamente es este «aquí» lo que un poeta, nacido tan lejos de nosotros por el lenguaje que se nos ha vuelto más próximo que ningún otro, el poeta ruso Aigui, celebra en un canto a la gloria de todo lo que, de aquí, es insustituible y carece de garantía divina, canto que se titula, precisamente, «Aquí». Canto en el que oiremos que el aquí se gana cuando renunciemos a buscar, sea donde sea, y con el nombre que sea, el espectro del Dios muerto. Canto en el que incluso la muerte del hombre, configuración transitoria de las dispersadoras infinidades, puede afrontarse como conservación y acogida de esas infinidades, canto por el cual, siguiendo la traducción de Léon Robel, termino este prólogo:

Aquí todo se responde
en una lengua primordial y alta
como responde una parte de la vida
a su contigua parte indestructible

aquí, en los rizados extremos
de las ramas del jardín apaciguado
ya no buscamos los horribles cuajarones de la savia
que se asemejan a las siluetas afligidas
abrazando un crucifijo en la noche de desdicha

y no conocemos palabra ni signo
que pudieran ser más elevados que otro;
es aquí donde vivimos, aquí donde somos hermosos

y aquí es donde, callando, turbamos lo real;
mas si nuestra despedida de él es ruda
la vida también participa de ella,
como por sí misma,
una nueva para nosotros inaudible,

y apartándose de nosotros,
como el reflejo de un arbusto en el agua,
permanecerá muy próxima
para ocupar luego
nuestro lugar

con el fin de que los espacios de los hombres no se vean sustituidos
más que por los espacios de la vida
en todo tiempo.

Toda la exposición que va a seguir, por muy abstracta que pueda parecer a veces en la elucidación de la muerte de Dios, se concibe como una meditación sobre lo que hay que pensar acerca de esta palabra: «aquí».

1

La cuestión del ser en la actualidad

Debemos sin duda alguna a Heidegger la reorganización de la filosofía en torno a la cuestión del ser. Le debemos también el que haya puesto nombre a la época del olvido de esa cuestión, un olvido cuya historia, iniciada ya con Platón, es la historia de la propia filosofía.

¿Pero cuál es, en definitiva, para Heidegger el rasgo distintivo de la metafísica, de la metafísica concebida como historia del ser en retirada? Sabemos que el gesto platónico sitúa a la *ἀλήθεια* bajo el yugo de la *ιδέα* el recorte de la idea como presencia singular de lo pensable establece que el ente predomina sobre el movimiento inicial, o inaugural, de eclosión del ser. La ausencia de velo, la desocultación, se ve de este modo asignada a la fijación de una presencia; pero sin duda lo más importante es que esa fijación expone al ser del ente al recurso de un cómputo, al contar-como-uno. Aquello por lo cual «lo que es» es lo que es, es también aquello por lo que es uno. La norma de lo pensable es la unificación del ente singular bajo la potencia de lo uno, y es esa norma, esa potencia normativa de lo uno, la que tacha la venida a sí, o el regreso a sí mismo, del ser como *φύσις*. El tema de la quiddidad, en tanto determinación del ser del ente por la unidad de su *quid*, es aquello que sella la entrada del ser en la potencia normativa propiamente metafísica. Cosa que destina al ser a la preeminencia sobre el ente.

Heidegger resume así este movimiento en las notas que llevan por título «Proyectos para la historia del ser en tanto que metafísica», notas traducidas al final del tomo segundo del *Nietzsche*:

La preeminencia de la quiddidad conlleva la preeminencia del propio ente en lo que es en cada caso. La preeminencia del ente fija al ser en tanto que *κοινόν* (común) a partir del *ἓν* (lo uno). El carácter peculiar de la metafísica queda decidido. Lo uno en tanto que unidad unificadora se vuelve normativo para la ulterior determinación del ser.

De este modo, el ser se ve reducido a lo común, a la generalidad vacía, y ha de soportar la preeminencia metafísica del ente porque lo uno decide normativamente sobre el ser.

Podemos por tanto definir como sigue la metafísica: apresamiento del ser por lo uno. Su máxima sintética más apropiada es la de Leibniz, la cual establece como norma la reciprocidad del ser y lo uno: «Aquello que no es *un* ser no es un *ser*».

El punto de partida de mi discurso especulativo podría entonces formularse como sigue: ¿es posible separar lo uno del ser, quebrar el apresamiento metafísico del ser por lo uno, sin obligarse por ello al destino heideggeriano, sin confiar el pensamiento a la infundada promesa de un retorno salvador? Pues en el propio Heidegger, el pensamiento de la metafísica, en tanto historia del ser, es solidario con un anuncio cuya expresión última es, no obstante, que «sólo un dios puede salvarnos».

¿Es posible salvar al pensamiento —o acaso se habrá, en realidad, escapado el pensamiento desde el principio; quiero decir: habrá escapado a la potencia normativa de lo uno— sin que haya que recurrir por ello a la profecía del retorno de los dioses?

En la *Introducción a la metafísica*, Heidegger declara que «sobre la Tierra se abate un oscurecimiento del mundo». Y a continuación confecciona la lista de los acontecimientos esenciales de ese oscurecimiento: «la fuga de los dioses, la destrucción de la Tierra, la reunión gregaria de los hombres, la preeminencia de lo mediocre». Todos estos temas son coherentes con la determinación de la metafísica como exasperada potencia normativa de lo uno.

Pero si el pensamiento, entendido como filosofía, ha organizado desde siempre, en una escisión originaria de su disposición, al

mismo tiempo la potencia normativa de lo uno y también el recurso contra esa potencia, es decir, la sustracción respecto de dicha potencia, entonces es preciso decir: al mismo tiempo que se acerca desde siempre un oscurecimiento del mundo, se acerca igualmente su iluminación. De modo que la huida de los dioses es también el benéfico asueto que les es concedido por los hombres; que la destrucción de la Tierra es también su acondicionamiento como lo conveniente al pensamiento activo; que la reunión gregaria de los hombres es también la irrupción igualitaria de las masas en el escenario histórico; y que la preeminencia de lo mediocre es también el brillo y la densidad de lo que Mallarmé denominaba acción restringida.

Mi problema es entonces el siguiente: ¿cómo puede el pensamiento designar en sí mismo el esfuerzo que siempre ha realizado para sustraer al ser del apresamiento de lo uno? ¿Cómo asumir que sin duda hubo un Parménides, pero que igualmente hubo un Demócrito, en quien se opera, por diseminación y recurso al vacío, el apartamiento de lo uno? ¿Cómo poner en juego contra el destino heideggeriano aquello que a todas luces se excluye de tal sino, como la magnífica figura de Lucrecio, en quien la potencia del poema, lejos de mantener el recurso a lo Abierto en el desamparo, intenta más bien sustraer el pensamiento a cualquier retorno de los dioses y establecerlo en la firmeza de lo múltiple? Lucrecio se enfrenta directamente con el pensamiento a esta sustracción de lo uno que es la infinitud inconsistente, aquella que nada logra reunir:

Tal es pues la naturaleza del lugar, del espacio gigantesco:
Si se deslizasen indefinidamente, arrastrados por el tiempo,
Los rayos jamás verían reducirse la distancia,
Todo el enorme depósito de las cosas está abierto
En todas direcciones.

Inventar una fidelidad contemporánea a aquello que jamás se ha plegado a la coerción histórica de la onto-teología, a la potencia no razonadora de lo uno, tal fue y sigue siendo mi móvil.

La decisión inicial consiste entonces en sostener que aquello que, perteneciente al ser, resulta pensable, se halla contenido en la forma de lo múltiple radical, de lo múltiple que no se halla sometido a la

potencia de lo uno, de aquello que he llamado, en *L'Être et l'Événement*, lo múltiple sin-uno.

Sin embargo, sostener este principio implica algunos requisitos de gran complejidad.

—En primer lugar, la multiplicidad pura, o multiplicidad que despliega el recurso ilimitado del ser como evitación de la potencia de lo uno, no puede adquirir consistencia por sí misma. En efecto, hemos de asumir, como Lucrecio, que el despliegue de lo múltiple no sufre la coerción de la inmanencia de un límite. Pues resulta más que evidente que esa coerción verifica la potencia de lo uno como fundamento mismo de lo múltiple.

Hay que dejar pues sentado que la multiplicidad como exposición del ser a lo pensable no entra en la figura de una delimitación consistente. O aún: la ontología, si existe, debe ser la teoría de las multiplicidades inconsistentes como tales. Cosa que también significa lo siguiente: lo que aparece al pensamiento de la ontología es lo múltiple, sin más predicado que el de su multiplicidad. Sin más concepto que el de sí mismo, y sin nada que garantice su consistencia.

—De modo aún más radical, una ciencia del ser en tanto que ser que fuera verdaderamente capaz de realizar la sustracción propuesta debe verificar la impotencia de lo uno desde su propio interior. El sin-uno de lo múltiple no puede conformarse con una simple refutación externa. En la propia composición inconsistente de lo múltiple se indica el desprendimiento de lo uno.

Este extremo fue comprendido, en la dificultad que aún subsistía, por Platón en el *Parménides*, cuando estudió las consecuencias de la hipótesis: lo uno no es. Esta hipótesis resulta especialmente interesante en relación con la manera en que Heidegger determina el carácter decisivo de la metafísica. Ahora bien, ¿qué dice Platón? En primer lugar, que si lo uno no es, se sigue que la alteridad inmanente de lo múltiple se convierte en diferenciación de uno mismo ante sí mismo sin punto final. Esto está en la sorprendente fórmula: *τὰ ἄλλα ἕτερα ἐστίν*, que podríamos traducir: los otros son Otros, con minúscula en el primer otro y una mayúscula, yo diría que lacaniana, en el segundo: resulta que respecto a aquello que lo uno no es, lo otro es lo Otro en tanto multiplicidad absolutamente pura, diseminación completa de sí. Ahí reside el motivo de la multiplicidad inconsistente.

A continuación, Platón va a mostrar que esa inconsistencia disuelve lo uno hasta la raíz de toda potencia supuesta, ya sea la propia potencia de su retiro, o la de su inexistencia: toda exposición aparente de lo uno lo resuelve inmediatamente en multiplicidad infinita. Cito:

Al que piensa en la proximidad y con agudeza le aparece cada uno de los unos como multiplicidad sin límites, mientras que lo uno, no siendo, le falta.

¿Qué podría significar esto sino lo siguiente: liberado del apresamiento metafísico de lo uno, lo múltiple no puede exponerse a lo pensable como múltiple compuesto de unos? Es preciso dejar sentado que lo múltiple jamás se compone de otra cosa que de múltiples. Todo múltiple es un múltiple de múltiples.

Y por lo mismo que un múltiple (un ente) *no es* un múltiple de múltiples, es preciso mantener la sustracción hasta el final. No habremos de conceder que un determinado múltiple sea lo uno, y ni siquiera admitiremos que se encuentre compuesto por unos. Y entonces será, inevitablemente, múltiple de nada.

La sustracción es también esto: en lugar de conceder que en ausencia de lo múltiple existe lo uno, afirmar que en ausencia de lo múltiple no hay nada. Aquí, evidentemente, volvemos a encontrar a Lucrecio. En efecto, Lucrecio había excluido la posibilidad de que entre las múltiples composiciones de átomos y vacío pudiese asignarse lo uno a algún tercer principio:

Además del vacío y los cuerpos, no existe
En el número de las cosas ninguna naturaleza
Que se ofrezca jamás a nuestros sentidos o que el entendimiento
Logre descubrir mediante el razonamiento.

Esto es por otra parte lo que organiza su crítica de las cosmologías provistas de un principio unitario, como la del Fuego de Heráclito. Lucrecio percibe perfectamente que sustraerse al temor de los dioses exige que más acá de lo múltiple no haya nada. Y que más allá de lo múltiple no haya sino más múltiples.

—Por último, una tercera consecuencia del compromiso de la sustracción consiste en excluir que pueda haber alguna *definición* de lo múltiple. En este punto, la disciplina heideggeriana nos ayuda: el

modo propiamente socrático del aislamiento de la Idea es la aprehensión de una definición. La vía de la definición se opone al imperativo del poema justamente por el hecho de que establece en la propia lengua la potencia normativa de lo uno: esto será pensado en su ser por la razón de que se halla aislado, o recortado, por el recurso dialéctico de la definición. La definición es la forma lingüística de establecer la preeminencia del ente.

Si pretendemos acceder a la exposición-múltiple del ser a través del sesgo de una definición, o por la vía dialéctica de las delimitaciones sucesivas, nos hallaremos, de hecho, originariamente instalados en la potencia metafísica de lo uno.

Se ve, pues, cómo el pensamiento de lo múltiple sin uno, o múltiple inconsistente, obstaculiza el camino de la definición.

La ontología se halla en la difícil situación de tener que exponer el carácter pensable de lo múltiple puro sin poder decir en ningún caso cuáles son las condiciones que permiten reconocer a lo múltiple como tal. Ni siquiera es posible hacer explícita esta obligación negativa. No es posible decir, por ejemplo: el pensamiento está consagrado a lo múltiple, y a nada más que a la multiplicidad intrínseca de lo múltiple. Y ello porque este pensamiento entraría ya en lo que Heidegger llama el proceso de limitación del ser, al haber recurrido a una norma delimitadora. Y de este modo lo uno regresaría.

No es pues posible definir lo múltiple ni hacer explícita esa ausencia de definición. En realidad, el pensamiento de lo múltiple puro debe ser de índole tal que el nombre «multiplicidad» no se mencione en parte alguna, ni para decir, de acuerdo con lo uno, lo que designa, ni para decir, siempre de acuerdo con lo uno, aquello cuya impotencia misma le impide designar.

Pero, ¿qué es un pensamiento que no define jamás lo que piensa, que no lo expone, pues, jamás como objeto? ¿Qué es un pensamiento que incluso en la escritura que lo liga a lo pensable se prohíbe recurrir a cualquier nombre posible para eso que es pensable? Se trata, evidentemente, de un pensamiento *axiomático*. Un pensamiento axiomático atrapa la disposición de los términos no definidos. Nunca encuentra ni una definición para esos términos ni una explicitación practicable para aquello que no sean esos términos. Los enunciados primordiales de semejante pensamiento exponen lo pensable sin convertirlo en tema. Indudablemente, el o los términos bus-

cados se hallan ya inscritos en el pensamiento. Pero no lo están en el sentido de una denominación para la que haya que representarse un referente, sino en el sentido de ser una serie de disposiciones en las que el término no se encuentra sino en el juego pautado de sus conexiones fundantes.

La exigencia más íntima de una ontología de la evitación consiste en que su presentación explícita no se encuentra en la forma de la definición dialéctica sino en la forma del axioma, el cual prescribe sin nombrar.

Y sólo partiendo de esa exigencia puede reinterpretarse el célebre pasaje de la *República* en el que Platón opone la dialéctica a las matemáticas.

Repasemos el resumen que Glaucón, uno de los interlocutores de Sócrates, proporciona sobre el pensamiento del maestro a este respecto:

El hecho de teorizar en cuanto al ser y lo inteligible según se desprende de la ciencia (*ἐπιστήμη*) de la dialéctica es más claro que el que se desprende de lo que llamamos las ciencias (*τέχνη*). Desde luego, quienes teorizan de acuerdo con las ciencias, las cuales tienen como principios las hipótesis, están obligados a proceder de modo discursivo y no empírico. Sin embargo, al quedar suspendido de las hipótesis el intuir de éstos y no disponer tú de ningún acceso al principio, te parece que ellos no poseen ninguna intelección de aquello sobre lo que teorizan, lo cual, no obstante, a la luz del principio, depende de la inteligibilidad del ente. Me parece que llamas discursivo (*διάνοια*) al procedimiento de los geómetras y los que se les asemejan, pero que no llamas en modo alguno intelección, en la medida en que ese carácter discursivo se establece entre (*μεταξύ*) la opinión (*δόξα*) y el entendimiento (*νοῦς*).

Queda perfectamente claro que para Platón lo que le falta a la matemática son precisamente los axiomas. ¿Por qué? Porque el axioma se encuentra en la exterioridad de lo pensable. Los geómetras se ven obligados a proceder discursivamente, porque, justamente, no entran en la potencia normativa de lo uno, cuyo nombre es *principio*. Y esa obligación atestigua su exterioridad a la norma de los principios de lo pensable. El axioma se encuentra, siempre según Platón, cargado de una oscura violencia que se debe al hecho de que no se

apropia de la norma dialéctica y propia de la definición de lo uno. En el axioma y la matemática existe ciertamente pensamiento, pero aún no una libertad de pensamiento, la cual se subordina al paradigma, a la norma, a lo uno.

Sobre este punto, evidentemente, mi conclusión es opuesta a la de Platón. Lo que da valor al axioma –lo que da valor a la disposición axiomática–, es precisamente el hecho de que permanezca sustraído a la potencia normativa de lo uno. Y en la obligación que implica no veo, como Platón, la marca de una insuficiencia de la elucidación unificadora y fundacional. Lo que veo en ella es la necesidad del propio gesto de sustracción, ya sea un movimiento por el que el pensamiento se separe penosamente –al precio, en efecto, de lo no explícito, o de la impotencia del nombrar– de todo aquello que la vincularía de nuevo a lo común, o a lo general, en que se sustenta su propia tentación metafísica. Y en este penoso separarse es donde veo la libertad del pensamiento respecto a lo que representa la limitación que define su destino, y que bien podríamos llamar su inclinación metafísica.

Digamos que, destinada a la disposición axiomática, la ontología, o pensamiento de lo múltiple puro inconsistente, no puede tener la seguridad de ningún principio. Y digamos también que, por el contrario, toda ascensión al principio es aquello por lo cual lo múltiple deja de estar expuesto en virtud de la sola inmanencia de su multiplicidad.

Henos pues aquí en posesión de cinco condiciones para toda ontología de lo múltiple como retirada de la potencia de lo uno; o de cinco condiciones para toda ontología fiel a lo que, desde siempre, en la filosofía, ha combatido su propia tendencia metafísica.

1. La ontología es pensamiento de la multiplicidad inconsistente, es decir, reducida –sin unificación inmanente– al solo predicado de su multiplicidad.

2. Lo múltiple es radicalmente un sin-uno por el hecho de que él mismo no está compuesto sino por múltiples. Aquello que hay, o la exposición a lo pensable de lo que hay en la simple exigencia de «lo que hay», no son sino múltiples de múltiples.

3. Por la misma razón que ningún límite inmanente que provenga de lo uno es capaz de determinar la multiplicidad en tanto tal, no existe ningún principio original de finitud. Lo múltiple puede ser

pensado por tanto como in-finito. O aún: la infinidad es otro nombre para la multiplicidad en tanto que tal. Y como tampoco hay ningún principio que encadene lo infinito a lo uno, hay que sostener que existe una infinidad de infinitos, una diseminación infinita de multiplicidades infinitas.

4. Por la misma razón que un múltiple es pensable como algo que no es un múltiple de múltiples, no se concederá que haya que reintroducir aquí lo uno. Diremos más bien que es un múltiple de nada. Y la nada no estará, no más que los múltiples, dotada de un principio de consistencia.

5. La presentación ontológica efectiva es necesariamente axiomática.

Llegados a este punto, iluminados por la refundación cantoriana de las matemáticas, podemos decir: la ontología no es nada más que la propia matemática. Y esto, desde su mismo origen griego, a pesar de que en ese origen, y durante todo el tiempo posterior, luchando en su propio seno contra la tentación metafísica, la matemática no haya logrado –con grandes dificultades y al precio de penosos trabajos y reorganizaciones– otra cosa que la garantía del libre juego de sus propias condiciones.

Puede decirse que con Cantor pasamos de la ontología restringida, que todavía liga lo múltiple al tema metafísico de la representación de los objetos, los números y las figuras, a la ontología general, que establece como base y destino para la matemática la aprehensión pensante y libre de la multiplicidad como tal. Multiplicidad que deja para siempre de limitar lo pensable a la restringida dimensión del objeto.

Mostremos ahora de qué modo la matemática poscantoriana se vuelve en cierto modo igual a sus propias condiciones.

1. El conjunto, en el sentido de Cantor, no tiene ninguna otra esencia más que la de ser una multiplicidad; carece de determinación externa, puesto que nada en él limita en función de otra cosa que pueda ser aprehendido; carece de determinación interna, puesto que aquello de lo que él viene a ser reunión múltiple es indiferente.

2. En la elaboración establecida por Zermelo y Fraenkel, no hay ningún otro término primitivo no definido, ningún otro valor posible para las variables, como no sea el definido por los conjuntos. De

este modo, todo elemento de un conjunto es a su vez un conjunto. Lo cual valida la idea de que todo múltiple es múltiple de múltiples, sin referencia a unidades de ningún tipo.

3. Cantor no sólo reconoce plenamente la existencia de conjuntos infinitos, sino la existencia de una infinidad de tales conjuntos. Esta infinidad se encuentra a su vez absolutamente abierta, pese a estar sellada por el punto de contacto con lo imposible, y, por consiguiente, por el punto de contacto con lo real, que la vuelve incoherente y que consiste en saber que no puede existir ningún conjunto de todos los conjuntos. Cosa que representa en realidad el cumplimiento del punto de vista a-cósmico de Lucrecio.

4. Existe efectivamente un conjunto de nada, o conjunto que no contiene ningún elemento que sea un múltiple. Es el conjunto vacío, el cual es una mera marca, una marca que sirve para mostrar que con ella se confeccionan todos los múltiples de múltiples. De este modo se establece la equivalencia entre el ser y la letra, tan pronto nos sustraemos a la potencia normativa de lo uno. Pensemos, una vez más, en la potente anticipación que expone Lucrecio en el canto I, versos 910 y siguientes:

Una pequeña transposición basta a los átomos para crear
Cuerpos ígneos o leñosos. Sucede como con las palabras:
Cuando desplazamos un tanto las letras,
Distinguimos específicamente ígneo de leñoso.

Y es justamente en esta instancia de la letra, por retomar la expresión de Lacan, instancia acentuada aquí en la marca del vacío, donde se despliega el pensamiento «sin-uno», o sin metafísica, de aquello que se puede exponer de modo matemático como figura inmemorial del ser.

5. La teoría de los conjuntos no es nada más, en cuanto al meollo de su presentación, que el cuerpo de los axiomas de la teoría. La palabra «conjunto» no figura en la propia teoría, y menos aún la definición de dicha palabra. Razón por la cual se descubre que la esencia del pensamiento de lo múltiple puro no requiere ningún principio dialéctico; y que por lo que respecta a la materia, la libertad del pensar que se consagra al ser se encuentra en la decisión axiomática, y no en la intuición de una norma.

Y como se ha establecido con posterioridad que la exposición cantoriana era menos una teoría particular que el lugar mismo de lo pensable matemático –el célebre «paraíso» del que hablaba Hilbert–, una retroacción general nos autoriza a decir lo siguiente: sólo a partir de su origen griego insiste el ser en quedar inscrito en las disposiciones de la matemática pura. Por consiguiente, podemos decir también que sólo desde el origen de la filosofía puede el pensamiento sustraerse a la potencia normativa de lo uno. La sorprendente incisión de la matemática en la filosofía, de Platón a Husserl y Wittgenstein, debe descifrarse como una condición singular: la que expone a la filosofía a la prueba de una vía distinta a la de la subyugación del ser por la potencia de lo uno. La filosofía es por tanto, desde siempre, y según su condición matemática, el escenario de un intento disparatado, o escindido. Es cierto que expone la categoría de verdad a la potencia unificadora y metafísica de lo uno. Es cierto también que a su vez expone a esa potencia a la defección sustractiva de la matemática. Por tanto, toda filosofía singular es menos una realización del destino metafísico que un intento, sujeto a la condición matemática, de sustraerse a él. La categoría filosófica de verdad resulta simultáneamente de la conjunción entre un carácter normativo heredero del gesto platónico y de la aprehensión de la condición matemática que deshace esa norma. Se trata, además, de algo que se cumple en el propio Platón: el progresivo incremento de la pluralidad, o de lo mixto, que se observa en las ideas supremas, tal como se expone en el *Sofista* o en el *Filebo*, al igual que el acorralamiento en un callejón sin salida de la cuestión de lo uno que se hace patente en el *Parménides*, muestran que la opción entre definición y axioma, entre principio y decisión, entre unificación y diseminación, sigue siendo indecisa y móvil.

Con carácter aún más general, cabe preguntar: ¿cuáles son, si la ontología, o lo decible del ser en tanto que ser, es coextensivo con la matemática, las tareas de la filosofía?

La primera es sin duda, contra su propio deseo latente, la de humillarse ante la matemática al reconocer en ella el pensamiento en acto del ser puro, del ser en tanto que ser.

Yo digo: esto sucede contra su larvado deseo porque, en su devenir real, la filosofía, cediendo en este punto a la prescripción sofística, no ha mostrado sino una excesiva tendencia a pretender que

la matemática, cuyo examen era ciertamente necesario para su propia existencia, no podía acceder al estatuto de verdadero pensamiento.

La filosofía es parcialmente responsable de la reducción de la matemática a la simple condición de cálculo, o de técnica, imagen ruinosa a la que la reduce la opinión corriente, con la aristocrática complicidad de los matemáticos, que se acomodan de buen grado debido a que, de todas formas, el vulgo nunca consigue entender nada de su ciencia.

Tal como ha sido la tentativa la filosofía con harta frecuencia, aunque al mismo tiempo anulaba esta tentativa, a ella le incumbe sostener que la matemática *es un pensamiento*.

2

La matemática es un pensamiento

Este enunciado carece de toda evidencia. Ha sido afirmado muchas veces, primero por Platón, que lo presenta acompañado de todo tipo de reservas, y también ha sido negado muchas veces, en particular por Wittgenstein. Se trata, indudablemente, de un enunciado que se sustrae a toda demostración. Quizá sea el punto en que queda sin salida la propia matematización, y por tanto, lo real de la matemática. Pero lo real, más que hacerse conocible, se declara.

La oscuridad del enunciado resulta de lo que parece imponerse por una concepción intencional del pensamiento: en esta concepción, todo pensamiento es pensamiento de un objeto, y este objeto determina la esencia y el estilo del pensamiento. Dejamos así establecido que la matemática es un pensamiento en la misma medida en que existen objetos matemáticos, y la investigación filosófica trata de la naturaleza y el origen de esos objetos. Ahora bien, es claro que semejante suposición es problemática: ¿en qué sentido pueden declararse existentes los elementos ideales de la matemática? ¿Y puede decirse que existan bajo la forma genérica de objeto? Esta dificultad se examina a lo largo de todo el Libro M de la *Metafísica* de Aristóteles, a propósito de lo que llama las *μαθηματικά*, las cosas matemáticas, o correlatos supuestos de la ciencia matemática. La solución de Aristóteles es en mi opinión definitiva, ya que aborda la

cuestión de la matemática como pensamiento desde el lado del objeto o de la objetividad. Esta solución se inscribe entre dos límites.

1. Por un lado, queda excluido conceder un ser o una existencia a los objetos matemáticos en el sentido de que este ser se encuentre separado, que constituya un ámbito previo y autónomo de los datos objetivos. La tesis que aquí se critica se atribuye a Platón; en realidad, los verdaderos descendientes de Aristóteles, es decir, los empiristas anglosajones modernos, llaman «platonismo» a la suposición de una existencia separada y suprasensible de los elementos ideales de la matemática, y hacen valer, contra esta suposición, que los objetos matemáticos son objetos *construidos*. Aristóteles dirá entonces: las *μαθηματικά* no son en modo alguno seres separados. Si ese fuera el caso, debería haber una intuición inteligible originaria, pero no hay nada que lo atestigüe. Por consiguiente, no pueden servirnos para identificar la matemática como pensamiento singular. Digamos que, para Aristóteles, ninguna separación ontológica puede garantizar la separación epistemológica; en particular cuando se trata de la separación entre la física, que trata de lo sensible, y la matemática, ya que: «...es evidente que también es imposible que existan aquellas cosas [matemáticas] separadas de las cosas sensibles» (M, 2, 10).*

2. De manera simétrica, es igualmente imposible que los objetos matemáticos sean inmanentes a lo sensible. Aristóteles aborda este punto en el Libro B. El argumento principal afirma que la inmanencia de elementos ideales indivisibles en los cuerpos sensibles acarrearía la indivisibilidad de esos cuerpos; o que la inmanencia de elementos ideales inmóviles acarrearía la inmovilidad de los cuerpos sensibles; lo cual repugna a la experiencia. El fondo incontestable de esta tesis consiste en que toda realidad matemática inmanente produce una de estas dos consecuencias: o bien infecta al objeto matemático con predicados sensibles que le son manifiestamente ajenos, como la temporalidad o la corruptibilidad, o bien infecta a los cuerpos sensibles con predicados inteligibles que les son igualmente ajenos, como la eternidad o la transparencia conceptual.

* Según la traducción de Valentín García Yebra, *Metafísica de Aristóteles*, Gredos, Madrid, 1987. (N. del t.)

Por consiguiente, y por lo que hace al campo de la experiencia, el objeto matemático ni está separado ni resulta inseparable. No es ni trascendente ni inmanente. La verdad es que no tiene un ser propiamente dicho. O, para decirlo con mayor precisión: el objeto matemático no existe en ningún lugar *en acto*. En palabras de Aristóteles: o bien las *μαθηματικά* no existen en absoluto, o bien, y en todo caso, no existen de un modo absoluto. Digamos que la objetividad matemática es un pseudo-ser, un ser suspendido entre el acto puro separado, cuyo nombre supremo es Dios, y las sustancias sensibles, o cosas realmente existentes. La matemática no es ni física ni metafísica.

Pero, en tal caso, ¿qué es? En realidad es una activación ficticia que se produce allí donde se da una carencia de existencia en acto. La objetividad matemática existe en potencia en lo sensible, y allí permanece en la latencia definitiva de su acto. De este modo, es cierto que un hombre posee en potencia el uno aritmético, o que un cuerpo posee en potencia tal o cual forma pura. No se trata de que el uno aritmético o la esfera geométrica tengan una existencia separada, ni de que existan como tales en un hombre o en un planeta. Se trata de que el pensamiento puede activar el uno o la esfera a partir de la experiencia de un organismo o de un objeto. ¿Qué quiere decir activar? Quiere decir exactamente lo siguiente: tratar como existente en acto a lo que no existe sino en potencia. Tratar como ser a un pseudo-ser. Tratar como algo separado a lo que no lo está. Esta es la definición misma de Aristóteles: el aritmético y el geómetra llegán, dice, a excelentes resultados «al plantear como separado lo que no está separado».

Por lo demás, esta ficción tiene como consecuencia que la norma de las matemáticas no podría ser lo verdadero, ya que lo verdadero no se puede alcanzar por una ficción. La norma de las matemáticas es lo bello. Y ello porque lo que el matemático separa ficticiamente son, antes que nada, las relaciones del orden, de las simetrías, de las simplicidades conceptuales transparentes. Ahora bien, destaca Aristóteles: «las formas más elevadas de lo bello son el orden, la simetría y lo definido». De ahí se sigue que «lo bello es el objeto principal de las demostraciones matemáticas».

Puede entonces modernizarse la conclusión definitiva de Aristóteles. Para ello basta con preguntarse: ¿qué es lo que tiene potencia para activar al «ser en potencia»?; o: ¿qué es lo que tiene la facultad

de separar lo que no se halla separado? Es evidente, para nosotros los modernos, que la respuesta es el lenguaje. Tal como señalaba Mallarmé con una célebre frase, si digo «una flor», la separo de todo ramo posible. Si digo «dada una esfera», la separo de todo objeto esférico. En este punto, matema y poema resultan indiscernibles.

Podemos entonces recapitular como sigue la doctrina:

1. La matemática es el cuasi-pensamiento dedicado a un pseudo-ser.

2. Ese pseudo-ser se distribuye en cuasi-objetos (por ejemplo, los números y las figuras, pero también las estructuras algebraicas, topológicas, etcétera).

3. Esos cuasi-objetos no están dotados de ningún género de existencia en acto, ya que no son ni trascendentes a lo sensible ni inmanentes a lo sensible.

4. En realidad son creaciones lingüísticas extirpadas ficticiamente de los estratos latentes, o inactivables, o no separables, de los objetos reales.

5. La norma que rige la ficción separadora es la belleza transparente de las relaciones simples que construye.

6. La matemática es por tanto, y en último término, una estética rigurosa. No nos dice nada sobre el ser real, pero establece ficticiamente a partir de él una consistencia inteligible cuya regla es explícita.

Y, por último:

7. Considerada como pensamiento, la matemática no es el pensamiento de su pensamiento. En efecto, instalada en su ficción, *no puede hacer otra cosa sino creer en ella*. Este es un punto en el que Lacan insistía con razón: el matemático es en primer lugar aquella persona que cree «a pies juntillas» en las matemáticas, la filosofía espontánea del matemático es el platonismo, porque, siendo su acto el de separar lo que no está separado, obtiene de esa activación ficticia el espectáculo ideal de su resultado. Para él, todo sucede como si los objetos matemáticos existieran en acto. Con mayor hondura: el pensamiento matemático, como toda ficción, es un acto. No puede ser sino eso, puesto que no hay nada que contemplar. Tal como dice Aristóteles, con una fórmula muy escueta: en el caso de las matemáticas, *ἡ νοησις ἐνέργεια*, el entendimiento es acto. En matemáticas, *el acto que falta en los objetos reaparece en el lado del sujeto*.

Atrapado en el acto de activación ficticia que es su propio pensamiento, el matemático conoce mal su estructura. Esta es también la razón de que la dimensión estética se encuentre disimulada bajo una pretensión cognitiva. Lo bello es la verdadera causa de la actividad matemática, pero esta causa es, en el discurso matemático, una causa ausente. Sólo puede advertírsela por sus efectos: «Por el hecho de que las ciencias matemáticas no nombren lo bello no hay razón para creer que no se ocupen de ello, ya que se encargan de mostrar sus efectos y sus relaciones». Es incumbencia del filósofo designar la causa real del acto matemático, y, por consiguiente, también lo es pensar el pensamiento matemático según su auténtico destino.

En mi opinión, esta sigue siendo la concepción dominante en la actualidad, como manifiestan cuatro síntomas principales:

a. La crítica de lo que se supone bajo el nombre de «platonismo» constituye prácticamente un consenso en todas las concepciones contemporáneas de la matemática. Del mismo modo, en esa crítica se observa la presencia de aquellas razones que hacen que los matemáticos sean considerados como platónicos espontáneos, o «ingenuos».

b. El carácter construido y lingüístico de las entidades o las estructuras matemáticas se admite de forma casi universal.

c. Pese a que la estética no se invoque siempre como tal, muchos de los temas corrientes le son homogéneos. De ahí que la categoría de verdad se ausente; de ahí la tendencia al relativismo (según el cual habría varias matemáticas distintas, y en último término sólo sería una cuestión de gustos); y de ahí, por último, el enfoque lógico de las arquitecturas matemáticas, que trata a las estructuras matemáticas como grandes formas cuyo protocolo de construcción sería decisivo, y cuyo referente, o ser propio, es decir, la determinación mediante el pensamiento de *aquello que es pensado*, sigue siendo imposible de asignar. Todo esto se atiene al enfoque de Aristóteles, que reconoce explícitamente que las matemáticas poseen una preeminencia formal, preeminencia a la que denomina anterioridad lógica, aunque lo haga únicamente para poder negarle mejor la anterioridad sustancial, u ontológica. Pues, como dice Aristóteles: «La anterioridad sustancial es la división de los seres que, una vez separados, predominan debido a la facultad de la existencia separada». La separación puramente ficticia del objeto matemático es por tan-

to, en cuanto a su dignidad ontológica, inferior a la separación real de las cosas. Por el contrario, la transparencia lógica de las matemáticas es estéticamente superior a la sustancialidad separada de las cosas. Y esto queda íntegramente reproducido en la actualidad en la distinción canónica –que es a su vez intralingüística– que diferencia las ciencias formales de las ciencias empíricas.

d. La incontestable supremacía actual de la visión constructivista, véase intuicionista, tanto sobre la visión formalista y unificada del fundamento como sobre la evidencia de la lógica clásica. El gran edificio iniciado por Bourbaki se situaba en una estética global que podríamos llamar arborescente. Sobre el sólido tronco de la lógica y de una teoría homogénea de los conjuntos, crecían las ramas simétricas del álgebra y de la topología, las cuales se entrecruzaban al ganar altura hasta alcanzar las más finas estructuras «concretas», estructuras que componían la disposición ramificada del follaje. Hoy en día, partimos más bien de concreciones que ya son complejas, y de lo que se trata es de plegarlas o de desplegarlas en función de su singularidad, de encontrar el principio de su deconstrucción-reconstrucción, sin preocuparnos por elaborar un plan de conjunto o un fundamento definitivo. La axiomática ha sido abandonada en beneficio de una aprehensión móvil de las complejidades y de las correlaciones sorprendentes. El rizoma de Deleuze triunfa sobre el árbol de Descartes. Lo heterogéneo da más que pensar que lo homogéneo. Una lógica intuicionista o modal es más apropiada para esta orientación descriptiva que la rigidez del tercio excluido de la lógica clásica.

La cuestión es pues la siguiente: por lo que hace a la matemática como pensamiento, ¿estamos condenados a una versión lingüística del aristotelismo?

No es esa mi convicción. La exhortación de la matemática contemporánea me parece más bien la de volver a poner en pie al platonismo, y, sobre todo, la de hacer comprender su verdadero impulso, completamente oculto por la exégesis de Aristóteles.

No obstante, en el punto en el que nos hallamos, yo no tomaría directamente la vía de lo que podríamos llamar la rectificación platónica. La cuestión cuyo tratamiento querría esbozar es limitada. Y dado que, en definitiva, una vez planteado que la matemática es un pensamiento, se trata de llegar al pensamiento de ese pensamiento,

parece pertinente señalar los momentos en que la matemática parece convocada a pensarse a sí misma, a decir lo que es. Esos momentos, lo sabemos, reciben el nombre convencional de «crisis», y en particular el de «crisis de los fundamentos».

Así sucede con la crisis de los irracionales en la matemática llamada pitagórica, o con la crisis ligada a las «paradojas» de la teoría de conjuntos, crisis surgida a finales del siglo XIX y más tarde vinculada a los diversos teoremas descubiertos en los años treinta sobre la limitación de los formalismos. Hubo también una crisis relacionada con la manipulación anárquica de los elementos infinitamente pequeños a principios del siglo XVIII, y otra relativa a la geometría, tras el descubrimiento del carácter indecidible del postulado de Euclides sobre las paralelas.

Se ha discutido la cuestión de saber si estas crisis eran crisis internas de la matemática, o más bien crisis estrictamente filosóficas, es decir, crisis capaces de introducir en el debate entre matemáticos opciones de pensamiento ligadas a la existencia de lo que Louis Althusser llamaba la «filosofía espontánea de los sabios». Althusser sostenía que no hay ningún género de crisis en las ciencias. Existían sin duda discontinuidades y bruscas transformaciones cualitativas. Eran momentos de progreso y de creación, pero en modo alguno de atolladero o crisis. Sin embargo, con ocasión de esas rupturas, incluso en los medios científicos que se veían envueltos en el cambio, comenzaban ineluctablemente las luchas entre distintas tendencias filosóficas, luchas que en realidad ponían en juego la posibilidad de reorganizar el modo en que las corrientes filosóficas se valen de las ciencias para sus propios fines que, en último término, son políticos.

Partiremos de la constatación siguiente: hay momentos singulares en que la matemática parece estar obligada a pensar su pensamiento si es que quiere procurar sus propios fines. ¿En qué consiste esta operación? Todo gira en realidad en torno a unos cuantos enunciados con los que tropieza el pensamiento matemático, como si representasen en su propio campo la rúbrica de lo imposible.

Esos enunciados pertenecen claramente a tres tipos diferentes:

–Puede que se trate de una contradicción formal, obtenida deductivamente de un conjunto de presupuestos cuya evidencia y cohesión parecían no obstante indudables. Es el tropiezo con la paradoja. Es lo que sucede con la teoría formal de clases, al estilo de

Frege, que tropieza con la paradoja de Russell. La evidencia reducida aquí a lo imposible es la que asigna a una propiedad cualquiera el conjunto de los términos que poseen esa propiedad. Nada más claro que esa doctrina de la extensión de un concepto; y sin embargo, como una prueba real, surge el caso que da a esa evidencia una inconsistencia intrínseca.

—El segundo caso es aquel en el que una teoría establecida se encuentra, en un determinado punto, atravesada por la diagonal de una excepción, o de un exceso, con lo cual se nos insta a no considerar esa teoría, que creíamos absolutamente general, sino como algo regional, es decir, completamente particular o restringido. Así sucede con la demostración que revela que la diagonal de un cuadrado es inconmensurable con su lado, si entendemos que lo mensurable ha de dar un número racional. La evidencia de la asignación de un par de números enteros a toda relación inteligible garantizaba, según los pitagóricos, la reciprocidad del ser y el número. Esa reciprocidad ha quedado derruida, lo que queda demostrado por una relación geométrica que siempre excede cualquier par de números enteros que se le pretendan asignar como medida. Es preciso, por tanto, volver a pensar el pensamiento en el que ocurría el despliegue del esencial carácter numérico del ser, y por consiguiente, es necesario volver a pensar el pensamiento matemático como tal.

—Por último, el tercer caso es aquel en el que un enunciado desapercibido queda aislado como condición de otros resultados que se tienen por ciertos, cuando en realidad, considerado en sí mismo, ese enunciado parece insoportable a la vista de las normas compartidas según las construcciones del pensamiento matemático. Es lo que ocurre con el axioma de elección. Los grandes analistas franceses de finales del siglo XIX lo utilizaban implícitamente en sus propias demostraciones; pero su explicitación formal les pareció exceder por completo todo lo que aceptaban en el terreno de la manipulación del infinito; y, sobre todo, vieron en él una transgresión ilegítima de la visión constructiva que tenían de las operaciones del pensamiento matemático. En efecto, el axioma de elección equivale a admitir un conjunto infinito absolutamente indeterminado cuya existencia se afirma a pesar de que no sea posible definirlo lingüísticamente y a pesar de que, en el terreno de los procedimientos, resulte imposible de construir.

Podemos por consiguiente sostener que el pensamiento matemático vuelve sobre sí mismo forzado por un choque real, o por el surgimiento necesario, en su campo, de un punto imposible. Este choque es de orden de lo paradójico, lo que es causa de la inconsistencia; es del orden de la diagonal, que trae consigo el exceso; o es del orden del señalamiento de un enunciado latente, que conlleva lo indefinido y lo que no puede construirse.

¿Cuál es entonces la naturaleza de esta torsión que hace girar a la matemática sobre sí misma, bajo la presión de su choque interior?

Lo que emerge a la superficie concierne a aquello que, siendo del orden del pensamiento matemático, depende del acto o de la decisión; y, en esta misma dirección, es preciso tomar posiciones, ya que nos encontramos, por así decirlo, al pie del acto, ubicados sobre la norma de la decisión que éste realiza.

Ahora bien, en todos los casos, en esta obligación de decidir se trata del ser; o del modo en que la matemática adopta, para sus propios fines, el enunciado de Parménides: «Y en cuanto a lo mismo, hay que decir que es a un tiempo pensar y ser».

Retomemos nuestros ejemplos. Para los griegos, sometido a la exhortación de lo inconmensurable real, el pensamiento se atiene a la decisión de otro anudamiento entre el ser y el número, de otro anudamiento entre lo geométrico y lo aritmético, una decisión que se asocia con el nombre de Eudoxio.

Enfrentados a la paradoja de Russell, hemos de decidirnos por una restricción de los poderes de la lengua sobre la determinación de lo múltiple puro, decisión que se asocia con el nombre de Zermelo.

Y en cuanto al axioma de elección, él dedica su pensamiento a una abrupta decisión sobre el infinito actual indeterminado, decisión que, por otra parte, divide desde hace tiempo a los matemáticos.

Se trata, en todos los casos, de decidir en qué sentido, y según la disposición inmanente de qué límites, es coextensivo el pensamiento matemático al ser cuya consistencia se está sosteniendo.

Diremos por tanto que en el momento en que la matemática topa con la paradoja y con la inconsistencia, con la diagonal y el exceso, o incluso con una condición indefinida, da en pensar algo que, en su pensamiento, pertenece al orden de una decisión ontológica. Se trata propiamente de un acto que introduce de forma duradera lo real

del ser, es decir, que introduce el elemento cuyas conexiones y configuraciones habrán de establecerse mediante una tarea que ese acto se encargará de asumir. Sin embargo, confrontada de este modo a su dimensión decisoria, la matemática no puede ser sino víctima del cuestionamiento de su norma, y de modo más particular: del cuestionamiento de la norma de aquello que el pensamiento se encuentra en disposición de sostener como afirmación de existencia. ¿Será preciso traer al mundo números cuyo principio ya no sea el de la composición de unidades? ¿Será preciso admitir que existen conjuntos infinitos actuales imposibles de numerar? ¿En qué condiciones puede garantizarse que un concepto bien formado admita una extensión identificable? ¿Cómo se anudan la aserción de existencia y el protocolo de construcción? ¿Podemos admitir que exista una configuración inteligible de la que no sea posible exhibir ni un solo caso? Vamos a zanjar estas cuestiones siguiendo una norma inmanente que no constituye el pensamiento, pero lo orienta.

Llamaremos *orientación en el pensamiento* a aquello que regula, en dicho pensamiento, las aserciones de existencia. Bien sea aquello que, formalmente, autorice la inscripción de un cuantificador existencial al comienzo de una fórmula que fije las propiedades que se le suponen a una región del ser, bien sea aquello que, ontológicamente, fije el universo de la presentación pura de lo pensable.

Una orientación en el pensamiento no sólo se aplica a las aserciones fundadoras, o a los axiomas, sino también a los protocolos de la demostración, tan pronto como su alcance deviene existencial. ¿Admitiríamos, por ejemplo, que sólo pudiera predicarse la existencia de aquello que la hipótesis de inexistencia condujese a un atolladero lógico? Ese es el recurso puesto en práctica por el razonamiento de reducción al absurdo. Admitirlo o no depende, de forma ejemplar, de la orientación en el pensamiento, que será clásica en caso de que lo admitamos, e intuicionista en el caso de que lo consideremos inadmisibile. La decisión recae entonces sobre aquello que el pensamiento determina en sí mismo como vía de acceso a lo que declara como existente. La andadura que se dirige hacia la existencia orienta el camino discursivo.

En mi opinión, es erróneo decir que dos orientaciones diferentes prescriban dos matemáticas diferentes, es decir, dos pensamientos diferentes. El lugar en el que se ha de hacer frente a las orientacio-

nes es el interior de un pensamiento único. Ningún matemático clásico ha puesto jamás en duda que sea reconocible carácter matemático de la matemática intuicionista. En todos los casos se trata de la identidad profunda del pensamiento y del ser. Pero la existencia, que es a un tiempo lo que el pensamiento declara y aquello cuya consistencia está garantizada por el ser, se comprende desde orientaciones diferentes. Pues podemos llamar existencia a aquello respecto de lo cual son indiscernibles la decisión y el encuentro, el acto y el descubrimiento. Las orientaciones en el pensamiento se ocupan de modo muy singular de las condiciones de esa imposibilidad de discernir.

Se dirá entonces que hay momentos en que la matemática, al topar con un enunciado que certifica en un punto el advenimiento de lo imposible, regresa a las decisiones que la orientan. Al hacerlo aprehende su propio pensamiento, aunque ya no lo hace según su unidad demostrativa, sino en función de la diversidad inmanente de las orientaciones en el pensamiento. La matemática piensa su unidad como algo interiormente *expuesto* a la multiplicidad de las orientaciones en el pensamiento. Una «crisis» de la matemática es un momento en el que ésta se ve obligada a pensar su pensamiento *como multiplicidad inmanente de su propia unidad*.

Es en este punto, según creo, y sólo en este punto, donde la matemática, es decir, la ontología, funciona como condición de la filosofía. Digamos lo siguiente: la matemática se relaciona con su propio pensamiento en función de su orientación. Y es incumbencia de la filosofía dar continuidad a ese gesto mediante una teoría general de las orientaciones en el pensamiento. La circunstancia de que ningún pensamiento pueda pensar su unidad sino como exposición a la multiplicidad de aquello que lo orienta es precisamente el extremo que la matemática no puede explicar, pero es también aquello que ella misma manifiesta de manera ejemplar. La relación completa del pensamiento matemático con su propio pensamiento supone que la filosofía, sometida a la condición de las matemáticas, aborda la siguiente cuestión: ¿qué es una orientación en el pensamiento? Y aún más: ¿qué es lo que impone que la identidad del ser y del pensamiento deba efectuarse según una multiplicidad inmanente de orientaciones? ¿Por qué hay que decidir siempre sobre lo que existe? Pues todo el problema estriba en que la existencia no es en modo alguno

el dato inicial. La existencia es precisamente el propio ser, con tal de que eso sea lo que el pensamiento decida. Y esa decisión orienta de forma esencial al pensamiento.

Sería pues preciso disponer de una teoría de las orientaciones en el pensamiento, como territorio real de aquello que puede activar el pensamiento de la matemática como pensamiento. Yo he propuesto, para mi propio uso, un breve tratamiento de este punto en *L'Être et l'Événement*, y no puedo retomar aquí su subestructura técnica. En ese trabajo se exponen tres orientaciones principales, identificables de forma simultánea, tanto en los momentos de crisis de la matemática como en las revisiones conceptuales de la filosofía. Esas orientaciones son la orientación constructivista, la orientación trascendente, y la orientación genérica.

La primera de esas orientaciones regula la existencia mediante construcciones explícitas y, en definitiva, subordina el juicio de existencia a determinados protocolos lingüísticos finitos y controlables. Digamos que toda existencia se sostiene gracias a un algoritmo que permite alcanzar efectivamente un caso de aquello de lo que se trate.

La segunda orientación, la trascendente, regula la existencia mediante la admisión de lo que podríamos llamar una superexistencia, o un punto de clausura jerárquico que dispone, en su lado de acá, el universo de todo lo que existe. Digamos que, en este caso, toda existencia se inscribe en una totalidad que le asigna un lugar.

La tercera orientación plantea que la existencia carece de norma, excepto en la consistencia discursiva. La tercera orientación privilegia las zonas indefinidas, los múltiples sustraídos a toda acumulación de predicados, y también privilegia los puntos de exceso y los datos obtenidos mediante sustracción. Digamos que toda existencia está atrapada en una realidad errante que corta en diagonal todos los montajes que se supone pueden sorprenderla.

Está bastante claro que estas tres orientaciones son, desde un punto de vista metafórico, de naturaleza política. Plantear que la existencia debe aparecer según un algoritmo constructivo, o que se halla predispuesta en un Todo, o que es una singularidad diagonal, todo esto orienta el pensamiento en la dirección de una acepción siempre particular de lo que es, entendiendo que «lo que es» se piensa aquí a partir de la decisión de existencia. Es decir, nos encontramos ante una de estas tres posibilidades: o bien lo que es es aquello de lo

cual existe un caso; o bien lo que es es un lugar en un Todo; o bien lo que es es lo que se sustrae a lo que es. Podríamos decir entonces que estamos ante una de estas tres políticas: política de las particularidades empíricas, política de la totalidad trascendente, política de las singularidades sustraídas. Digamos, para abreviar: las democracias parlamentarias, Stalin, y, sin duda, cosa que se manifiesta un poco a tientas en la actualidad, una política genérica, una política de la existencia como sustracción al Estado, o una política de aquello que existe únicamente por no poderse calcular.

Es magnífico que estas tres orientaciones sean matemáticamente legibles: basta para ello con atenerse a la teoría de los conjuntos. La doctrina de Gödel de los conjuntos que pueden construirse proporciona una sólida base a la primera orientación, la teoría de los grandes números cardinales brinda fundamento a la segunda, y la teoría de los conjuntos genéricos suministra apoyo a la tercera.

Sin embargo, un buen número de ejemplos más recientes podría mostrarnos que todo avance matemático termina por exponer, en la unicidad contingente de su movimiento, las tres orientaciones. Todo movimiento real se convierte inmediatamente en la presentación –hasta el punto de ser lo que en ellas convoca al pensamiento– de las tres orientaciones. Todo movimiento real se enfrenta al triple carácter formal de las decisiones de existencia.

Deberemos recordar este extremo, que es de gran ayuda en todas las situaciones concretas: no hay ninguna disputa seria entre dispositivos de pensamiento que oponga entre sí unas interpretaciones relativas a una existencia reconocida por todos. Lo contrario es cierto: el punto sobre el que no se llega a un acuerdo es justamente el relativo a la existencia misma, y la razón es que es en ella donde se encuentra lo que ya ha sido decidido. Todo pensamiento es polémico. Pero no lo es en modo alguno por un conflicto entre interpretaciones. Lo es por un conflicto entre juicios de existencia. Esa es la razón de que ningún verdadero conflicto que suceda en el pensamiento admite solución; el consenso es enemigo del pensamiento, pues pretende afirmar que compartimos la existencia, cuando la existencia es justamente, en lo más íntimo del pensamiento, lo que no puede compartirse.

La matemática posee la virtud de no presentar ninguna interpretación. En ella lo real no se muestra en función del relieve de las in-

terpretaciones dispares. Se demuestra como algo carente de sentido. De ahí que, en el momento en que la matemática se gira sobre su propio pensamiento, logre poner al desnudo los conflictos de existencia; de ahí también que nos haga pensar que toda aprehensión del ser supone, por lo que hace a la existencia, una decisión que orienta decisivamente, sin garantía ni arbitraje, al pensamiento.

El elogio hecho por Lautréamont de las «matemáticas severas» es muy acertado. Lo que tienen de severas no es tanto el formalismo, o el encadenamiento de las demostraciones, como el hecho de que dejan al descubierto una máxima de pensamiento que podríamos formular del siguiente modo: justo en el momento en que decides lo que existe estás anudando tu pensamiento al ser. Pero entonces te encuentras, de manera inconsciente, sujeto al imperativo de una orientación.

3

El acontecimiento como trans-ser

Si asumimos que la matemática es el pensamiento del ser en tanto que ser, la actividad que se concentra en su propio pensamiento cuando se trata de dirimir las decisiones de existencia que prescribe una determinada orientación, ¿cuál es entonces el campo propio de la filosofía?

Desde luego, ya hemos visto que le incumbe identificar la vocación ontológica de la matemática. Salvo en sus raros momentos de «crisis», la matemática piensa el ser, pero no es el pensamiento acerca del pensamiento que ella misma es. Digamos incluso que, para poder desarrollarse históricamente como pensamiento del ser, y en función de lo que este empeño tenía de difícil apartamiento respecto de la potencia metafísica de lo uno, la matemática se vio obligada a identificarse de un modo completamente distinto al de una ontología. Es pues incumbencia de la filosofía enunciar y legitimar la ecuación: matemática = ontología; al hacerlo, la filosofía se libera a sí misma de su tarea aparentemente más elevada: enuncia que no le incumbe pensar al ser en tanto que ser. De hecho, este movimiento por el que la filosofía, al identificar sus condiciones, se depura de lo que no le incumbe, atraviesa toda la historia de la filosofía. Ésta se ha liberado, o zafado, de la física, de la cosmología, de la política y de muchas otras cosas. Lo importante es que se libre de la ontología en sentido estricto. Pero esa liberación es una tarea compleja, ya que

implica una travesía reflexiva –y no una travesía epistemológica– de la verdadera matemática. Por ejemplo, en *L'Être et l'Événement* he procedido, simultáneamente:

–a examinar la eficacia ontológica de los axiomas de la teoría de conjuntos, a través de las sucesivas categorías de la diferencia, el vacío, el exceso, el infinito, la naturaleza, la decisión, la verdad y el sujeto;

–a mostrar cómo y por qué puede efectuarse el pensamiento ontológico sin necesidad de tener que identificarse;

–y a examinar también, en la visión no unificada que propongo del destino de la filosofía, las conexiones filosóficas de las interpretaciones axiomáticas: el *Parménides* de Platón sobre lo uno y la diferencia, los trabajos de Aristóteles sobre el vacío, de Spinoza sobre el exceso, de Hegel sobre el infinito, de Pascal sobre la decisión, de Rousseau sobre el ser de las verdades, etcétera.

En mi opinión, esta tarea es una tarea aún ampliamente abierta, tal como demostraron en los años treinta, de forma muy particular, los trabajos de Albert Lautman: todo fragmento significativo e innovador de la matemática real puede y debe suscitar, en tanto que condición viva, su identificación ontológica. Por mi parte, he emprendido esta tarea en época aún reciente, y lo he hecho en relación con la posición categorial del concepto de número en la renovada versión que ha propuesto Conway sobre él, y –a ello hemos de volver más adelante– también en relación con la teoría de las categorías y de los *topoi*.

Por otro lado, también se abre la vasta cuestión de lo que se sustrae a la determinación ontológica. La cuestión de aquello que no es el ser en tanto que ser. Ya que la ley de la sustracción es implacable: si la ontología real se dispone como una matemática al eludirse la norma de lo uno, será también preciso, excepto en el caso de que decidamos volver a conceder vigencia global a dicha norma, que exista un punto en el que el campo ontológico, y por tanto matemático, pierda su carácter de totalidad o se vea en un callejón sin salida. He denominado a ese punto *acontecimiento*. Por consiguiente, podemos decir del mismo modo, que, además de tarea de identificación de la ontología real –tarea que ha de retomarse permanentemente–, la filosofía es, y sin duda lo es antes que nada, teoría general del acontecimiento; es decir, teoría de aquello que se sustrae a la sustracción ontológica; o teoría de lo imposible propio de las matemáticas.

Se dirá también que con tal de que la matemática se afirme como pensamiento del ser en tanto que ser, la teoría del acontecimiento apunta a la determinación de un trans-ser.

Sin embargo, en este punto se produce un problema singular, un problema que por ejemplo establece, según creo, la divisoria entre Deleuze y yo.

En efecto, la cuestión es la siguiente: una vez que hemos admitido que el acontecimiento es aquello por lo que nos aseguramos de que no todo es matematizable, ¿será preciso concluir —o, por el contrario, no será necesario hacerlo— que lo múltiple es intrínsecamente heterogéneo? Pues pensar que el acontecimiento es un punto de ruptura en cuanto al ser —o que constituye lo que yo llamo la estructura del trans-ser— no nos dispensa de pensar el ser del propio acontecimiento. El ser del trans-ser. Este ser del acontecimiento, ¿exige producir una teoría de lo múltiple heterogéneo a partir de la que da razón del ser en tanto que ser? Esta es, en mi opinión, la posición de Deleuze. Para pensar el pliegue del acontecimiento, se necesita una teoría originalmente doble de las multiplicidades, una teoría heredera de Bergson. Las multiplicidades extensivas y numéricas deben distinguirse de las multiplicidades intensivas o cualitativas. Un acontecimiento se encuentra siempre alejado de dos multiplicidades heterogéneas. Lo que sucede se pliega, por así decirlo, entre la expansión extensiva y el continuo intensivo.

Por mi parte sostengo, por el contrario, que la multiplicidad es axiomáticamente homogénea. Es por tanto necesario que dé razón del ser del acontecimiento, entendiéndolo simultáneamente como ruptura de la ley de las multiplicidades extensas y como algo homogéneo a esa ley. Es algo que pasa por una defección del axioma: un acontecimiento no es nada más que un conjunto, o un múltiple, pero su surgimiento, su compleción, sustraen uno de los axiomas de lo múltiple, a saber, el axioma de la fundamentación.

Y esto, tomado al pie de la letra, significa que un acontecimiento es propiamente un múltiple in-fundado. Esta defección del fundamento es lo que hace de él un puro suplemento casual que depende de la situación-múltiple respecto de la cual resulta un acontecimiento.

Y dicho esto, la cuestión general que ha suscitado el debate entre Deleuze y yo, la cuestión de la posición categorial del acontecimiento en relación con la ontología de lo múltiple, así como la cues-

tión de cómo es posible no reintroducir la potencia de lo uno en el punto en el que empieza a fallar la ley de lo múltiple, es, desde mi punto de vista, la principal cuestión de toda filosofía contemporánea. Se trata, por lo demás, de una cuestión prefigurada en Heidegger, cuando éste se desliza del *Sein* al *Ereignis*; o, por tomar una perspectiva opuesta, es una cuestión que se halla también completamente aplicada, en Lacan, en el pensamiento del acto analítico como eclipse de la verdad entre un saber supuesto y un saber transmisible, entre la interpretación y el matema. Pero es también un problema decisivo para Nietzsche: si se trata de partir en dos la historia del mundo, ¿cuál es, en el afirmativo absoluto de la vida, el principio pensable de semejante fractura? E igualmente es el problema central del que se ocupa Wittgenstein: ¿cómo es posible que el acto nos permita un acceso silencioso al «elemento místico», es decir, a la ética y a la estética, si el sentido está siempre atrapado en una proposición?

En todos los casos, la matriz latente del problema es la siguiente: si por «filosofía» hay que entender a un tiempo la jurisdicción de lo uno y la sustracción condicionada a esa jurisdicción, ¿cómo puede aprehender la filosofía lo que sucede —lo que sucede en el pensamiento—? La filosofía se verá siempre escindida entre el reconocimiento del acontecimiento como advenimiento supernumerario de lo uno y el pensamiento de su ser como simple extensión de lo múltiple. La verdad, ¿es lo que llega al ser o lo que despliega el ser? Permanecemos indecisos. Toda la cuestión consiste en mantener tan lejos como sea posible, y sometida a las condiciones más innovadoras del pensamiento, la afirmación siguiente: que, en cualquier caso, la propia verdad no es sino una multiplicidad. En el doble sentido de su advenimiento (una verdad produce el advenimiento de un múltiple típico, de una singularidad genérica) y de su ser (no existe *la* verdad, sólo hay verdades, dispares y no totalizables).

Esta circunstancia exige un primer gesto radical en el que se reconoce la filosofía moderna: el gesto de sustraer el examen de las verdades a la simple forma del juicio. Cosa que sigue queriendo decir lo que a continuación se apunta: decidir una ontología de las multiplicidades. Se trata, por consiguiente, de permanecer fieles a Lucrecio, de decirse que todo instante es aquel en el que

Por todas partes se abre un espacio infinito,
Cuando los átomos de número incalculable y sin límite
Se agitan en todas direcciones con un eterno movimiento.

Pero, ¿acaso no era también Deleuze, a pesar de sus inflexiones estoicas, un fiel seguidor de Lucrecio? Quisiera reconsiderar lo que, pese a todo, le hizo escoger, contra la matematicidad ontológica, la palabra «vida» como nombre principal del ser.

La ontología vitalista de Deleuze

La principal exhortación de la ontología de Deleuze reza como sigue: que el ser no se vea plegado a ninguna categoría, a ninguna disposición fija de su partición inmanente. El ser es unívoco por lo mismo que los entes jamás han sido repartidos ni clasificados mediante analogías equívocas.

Preguntémosnos por ejemplo qué es el ser sexuado, o sexual. Es imposible construir la intuición del concepto si partimos de la identificación del hombre, o de lo masculino; pero tampoco avanzaríamos nada si partiésemos, ya fuese como excepción o como resquebrajamiento, del ser femenino, de la interioridad supuesta de una feminidad. Lo que resulta necesario es llegar al punto de inflexión en el que se entremezclan, en una topología bifurcante, el devenir-mujer del hombre y la territorialidad masculina de la mujer. El hombre no es pensable sino como actualización de su virtualidad femenina. Aún mejor: no es pensable sino en la medida en que no resulta asignable a su masculinidad; porque su virtualidad femenina es en sí misma una línea de fuga de la territorialidad masculina. Por consiguiente, pensamos el ser sexual cuando nos encontramos ante la imposibilidad de discernir entre un movimiento de feminización y una suspensión de la masculinización, circunstancias que intercambian sus energías en lo indiscernible.

Se dirá igualmente: el ser sexual, pensado según su ser, según la activación modal de su ser, no es sexuado, y ni siquiera es sexual, si

por «sexual» entendemos un repertorio de propiedades. Sea cual sea ese repertorio, e incluso en el caso de que lo complicásemos hasta el infinito, el ser sexual no puede ser objeto de intuición más que en ese medio inasignable e indiscernible de todas las propiedades en el que se metamorfosean unas en otras.

Es una vieja tesis que el ser no tenga ninguna propiedad. Pero la renovación que hace Deleuze de esta tesis consiste en que el ser es la neutralización activa de las propiedades por la virtualización no separada de su actual separación.

También es una vieja tesis que el ser sea la im-propiedad; es exactamente lo que Platón quiere decir cuando afirma que el Bien, que es el nombre del ser, no es una idea. Y ello porque toda idea es el ser actual de una propiedad, y el Bien no indica ninguna, puesto que es aquello a partir de lo cual toda propiedad, toda idea, llega a la potencia de la partición que ella misma instituye.

Pero Deleuze transforma el tema de la impropiedad del ser. Pues Deleuze piensa que en Platón la impropiedad trans-ideal del Bien sigue siendo una propiedad, la propiedad trascendente de lo impropio por excelencia. ¿Cómo pensar que el ser es impropiedad sin asignarle de este modo una especie de superpropiedad trascendente? ¿Cómo evitar que lo impropio acabe no siendo, a fin de cuentas, otra cosa que lo propio del ser? El camino que inicia es lo que él mismo llama la univocidad, o la inmanencia. Es lo mismo. Deleuze me escribió en una ocasión, en letras mayúsculas: «inmanencia = univocidad». ¿De qué se trataba? Se trataba de que la impropiedad del ser no debe ser nada distinto a la defección de las propiedades que se produce como consecuencia de su virtualización; y se trataba de que, a la inversa, las propiedades del ente no deben ser nada distinto al simulacro terminal de su actualización. Entonces, el ser es desapropiación de lo propio de la propiedad, pero también apropiación de su propia impropiedad, afirmación que quiere decir que es el movimiento de dos movimientos, o mejor, el movimiento neutro del Todo, tal como en él adviene el reparto de los entes en función de lo incompatible, o lo indiscernible, del movimiento que los separa.

Esa es la razón fundamental por la que el ser merece el nombre de *vida*. Aquí planteamos una verdadera pregunta. ¿Por qué el ser, como univocidad o inmanencia, debe llamarse «vida»? ¿Por qué el

ser como potencia es «potente *vida* inorgánica que rodea el mundo»? El nombre del ser es, en filosofía, una decisión crucial. El ser es lo que recapitula el pensamiento. Incluso el nombre «ser», si resulta elegido como nombre del ser, encierra una decisión que de ningún modo es tautológica, como vemos en Heidegger. Y por supuesto, todo nombre del ser declina después todas las denominaciones que él induce. Así ocurre en Heidegger con el movimiento espiral que envuelve y desplaza a *Sein*, *Dasein* y, en último término, a *Ereignis*. O en mi propio caso, con la serie disyuntiva que pasa de múltiple a vacío, de vacío a infinito y, en último término, de infinito a acontecimiento.

¿Qué es lo que, en Deleuze, sujeta el pensamiento del ser a su nombre nietzscheano de vida? Lo siguiente: que el ser debe evaluarse como potencia, pero como potencia impersonal, o neutra.

Es potencia porque es rigurosamente coextensivo a la actualización de lo virtual y a la virtualización de lo actual; o aún: a la conversión de lo propio en impropio y a la conversión en propio de lo impropio. O aún mejor: a la disyunción desligante de los entes múltiples, y a la Relación, que define al Todo. Y también se debe al hecho de que mediante este «y», mediante esta conjunción, es preciso pensar la distancia que se mueve como un movimiento del propio ser, el cual no es ni virtualización ni actualización, sino el indiscernible punto medio de los dos, el movimiento de los dos movimientos, la eternidad móvil en la que se anudan dos tiempos que divergen.

Y es también la razón por la cual el ser es neutro, ya que su potencia consiste en metamorfosear en eterno retorno de lo mismo aquello que se presenta como división categorial, en sustraerse afirmativamente a las disyunciones que sin cesar efectúa. El ser es la modalización por el medio de aquello que aparenta estar repartido. Y tampoco se deja pensar en ninguna distribución.

Es el sentido deleuziano profundo del enunciado de Nietzsche: más allá del bien y del mal. El bien y el mal son aquí la proyección moral, o genealógica, de cualquier división categorial. Podríamos decir, y Deleuze dice: más allá de lo uno y lo múltiple, más allá de la identidad y la diferencia, más allá del tiempo y la eternidad, y sobre todo: más allá de lo verdadero y lo falso. Pero, evidentemente, «más allá» no significa ni una síntesis ni un tercer término transcendente. «Más allá» quiere decir: en el medio; allí donde, en el intercambia-

dor en forma de red rizomática de la virtualización y de la actualización, el ser es lo que activa la esencial falsedad de lo verdadero y virtualiza la verdad de lo falso; el ser es aquello que hace que venga la secreta bondad, la infernal bondad del mal, y lo que despliega el terrible maleficio del bien.

Y aún será pobre e inexacto decir que la neutralidad del ser consiste en no identificarse ni con el mal ni con el bien; ni con lo falso ni con lo verdadero. Esta secuencia de «ni... ni» echa a perder el «y... y» de la metamorfosis. Y es que el ser es el devenir-falso de lo verdadero, el devenir-verdad de lo falso, y por consiguiente, es neutro respecto a ser verdadero o falso.

Sin embargo, el «y... y» aún es a su vez demasiado pobre, aún es excesivamente categorial.

Deleuze, lo sabemos, odiaba la lógica; el giro lingüístico y lógico que la filosofía experimentó a principios del siglo XX le parecía una gran desgracia. El poderoso mundo angloamericano de Melville y del Whitehead mortificado por un analítico rumiar era para Deleuze un espectáculo que le producía consternación.

La lógica no ha sido nunca, desde Aristóteles, más que el cifrado de las categorías, el triunfo de la propiedad sobre la impropiedad. Habría que extraer de la univocidad deleuziana otra lógica; una lógica en la que, desde la perspectiva de las distribuciones categoriales, no podamos contentarnos con las conexiones usuales. El «y... y», el «o bien... o bien», el «ni... ni»: todo esto extenua, dilapida, la potente neutralidad del ser. Sería preciso pensar una superimposición moviente del *y*, del *o bien* y del *ni*, porque entonces podría decirse: el ser es neutro, debido a que toda conjunción es una disyunción, y debido a que toda negación es una afirmación.

Este conector de neutralidad, este «y-o-ni», fue denominado por Deleuze *síntesis disyuntiva*. Y es preciso decir: el ser, como potencia neutra, merece el nombre de «vida» porque es, como relación, el «y-o-ni», la síntesis disyuntiva. O aún, y de igual forma, el análisis conjuntivo, el «y-o-ni». La vida es efectivamente especificadora e individualizante, separa y desliga; pero con idéntica intensidad, incorpora, virtualiza y conjunta. La vida es el nombre del ser neutro según su lógica divergente, según el «y-o-ni». Es la neutralidad creadora que se encuentra en medio de la síntesis disyuntiva y del análisis conjuntivo.

Esta es la razón de que Deleuze sea quien piensa de la manera más profunda una idea capital de Nietzsche. Nietzsche subraya que la vida es productora de las discrepancias de valor, puesto que es potencia evaluadora y divergencia activa. Sin embargo, en sí misma, es neutra e imposible de evaluar. El valor de la vida, dice Nietzsche, no puede evaluarse. Lo que también significa que no hay vida de la vida; ya que sólo desde el punto de vista de una vida ocurre que pueda valorarse a un determinado ente. En esto consiste la univocidad: no hay ser del ser. Y si la palabra «vida» resulta conveniente en tanto que denominación de esa univocidad, sólo sobre la base de esa evidencia se constata la imposibilidad de una vida de la vida. No existe más que el movimiento, él mismo pensable como intermedio entre los movimientos de la actualización y la virtualización. Esta es la razón de que la potencia del ser, que es el ser mismo, sea neutra, impersonal, insiguable e indiscernible. Y es justamente a este conjunto de im-propiedades reunidas a lo que corresponde el nombre de «vida».

Hace poco tiempo que salió mi pequeño ensayo sobre Deleuze, pero ya se me empieza a reprochar, como insostenible e irreflexiva paradoja, que haya afirmado que la filosofía de Deleuze implicaba una concepción ascética del pensamiento, que se oponía a la espontaneidad, que exigía una firme ruptura con las exigencias del yo.

Preguntemos entonces: ¿qué pensamiento puede estar, en cuanto a la construcción de sus intuiciones, a la altura de la neutralidad del ser? ¿Cómo llegar al punto de intercambio y de apartamiento respecto de los movimientos, al punto impersonal, insiguable, indiscernible? ¿Cómo disolver las cerradas pretensiones de nuestro ser-actual en el gran circuito integral de lo virtual?

Deleuze es, cuando menos, igual de consecuente que Nietzsche. Ahora bien, Nietzsche sabe que hay que afirmarlo todo, que el mediodía dionisiaco no deja parcela alguna de la Tierra en el exterior de su activación pensante. Para Nietzsche, precisamente por estar atrapadas en el núcleo de potencia que reafirma su advenimiento, todas las figuras de la fuerza pueden integrarse en Dionisio, que se desarticula y se recompone en esa risa que ha dado muerte a los dioses. Nietzsche sabe que la palabra «vida» da nombre a la igualdad íntegra del ser. Y Deleuze afirma con él que el ser es la propia igualdad. ¿Cómo podría ser desigual la neutralidad no categorial? Nietzsche

no deja por ello de venir a parar en una aristocracia del pensamiento, de propugnar la supereminencia de los fuertes, cosa que puede parecernos paradójica. Ahora bien, ¿qué o quién es fuerte? Fuerte es el que afirma íntegramente la igualdad del ser, débil quien se mantiene de modo desigual en esa desigualdad, el que mutila y abstrae la jubilosa neutralidad de la vida. Sin embargo, al concebirla de esta manera, la fuerza no puede darse en modo alguno por supuesta, la fuerza es concentración y esfuerzo, un despojarse de todas las categorías con las que construimos el opaco amparo de nuestra actualidad, de nuestra individualidad, de nuestro yo. «¡Sobriedad, sobriedad!», se dice en *Mille Plateaux*. Sobriedad porque la opulencia espontánea, la irrisoria confianza en lo que se es, nos categoriza en una región pobre y asignada del ser. Sí, ascesis, estoicismo, ya que para pensar es preciso darse los medios para superar los propios límites, para ir hasta el final de lo que podemos. Ascesis, porque la vida nos constituye y nos juzga «según una jerarquía que considera las cosas y los seres desde el punto de vista de la potencia». Ser digno de la vida inorgánica es también no demorarse demasiado en la satisfacción de los órganos. El nómada es aquel que sabe no beber cuando tiene sed, que sabe permanecer al sol cuando le asalta el deseo de dormir, que sabe acostarse solo sobre el suelo desértico cuando sueña con verse abrazado y con yacer sobre alfombras. El pensamiento nómada concuerda con la neutralidad de la vida y con la metamorfosis a través del ejercicio paciente mediante el que se abandona lo que se es.

El aforismo de Nietzsche, «llega a ser quien eres», debe comprenderse del siguiente modo: sólo eres lo que llegas a ser. Sin embargo, para llegar al lugar en el que la fuerza impersonal de lo exterior logre activar este devenir, es preciso tratarse a uno mismo como síntesis disyuntiva, como análisis conjuntivo, es preciso separarse y disolverse. Quienes así lo hacen son los fuertes. Y de este modo queda claro que la gran salud se gana en la enfermedad, que es la que hace de la salud una afirmación y una metamorfosis, no un estado y una satisfacción; o también queda claro que el héroe de la palabra flexible, aquel por cuyo medio hable la vida indiscernible, ha de ser el héroe de Beckett, agotado, hecho trizas y con la cabeza chorreando llantos e hincada sobre la escotadura de una jarra. ¿Y nos negaríamos a decir que el pensamiento, el pensamiento-vida, es una ascesis?

En el pensamiento de Deleuze hay en verdad un terrible dolor, un dolor que es la condición antidialéctica de la alegría, que es disminución de uno mismo para que el ser decline por intermediación de nuestra boca y nuestras manos su clamor único.

El nombre del ser sólo es la vida para aquel que no toma la vida por un don o un tesoro, o por una excusa para sobrevivir, sino por un pensamiento que vuelve al lugar en el que toda categoría comienza a desfallecer. Toda vida está desnuda. Toda vida es desnudamiento, abandono de las vestiduras, de los códigos y de los órganos. No se trata de que nos dirijamos hacia el agujero negro nihilista, sino, al contrario, de situarnos en el punto en el que se intercomunican la actualización y la virtualización; y lo hacemos para ser creadores, es decir, para ser lo que Deleuze llama un «autómata purificado», una superficie cada vez más porosa para la modalización impersonal del ser.

¿Dónde está entonces la dificultad? Yo diría que se encuentra, al igual que para Nietzsche, en la teoría del signo, en la teoría de «lo que hace de signo». De lo que hace de signo de lo impersonal en lo personal, de lo virtual en lo actual, de lo nómada en lo sedentario, del eterno retorno en el azar, de la memoria en la materia; en síntesis: de lo que hace de signo de lo Abierto en lo Cerrado.

¿Seguiría siendo fiel a Deleuze si no afirmase aquí mi reticencia, mi resistencia? Pues estoy convencido de que no hay nada que haga de signo, y de que en el hecho de conservar el estigma del propio signo, aunque sea en el colmo de su disminución, de su diferencial ínfima, Deleuze aún hace demasiadas concesiones a una cierta hermenéutica de lo visible.

En Nietzsche, es notorio que la teoría del signo es circular. De este modo, Zarathustra ha de identificarse como su propio precursor, aquel que es, en las calles, el gallo que anuncia su propio advenimiento. Lo que actúa como signo del superhombre es el propio superhombre, no siendo el superhombre más que el signo en el hombre del advenimiento del superhombre; no es posible distinguir entre el acontecimiento y su anunciación. Zarathustra es el signo de Zarathustra. La locura de Nietzsche consiste en llegar a aquel punto en el que se hace imposible discernir y en el que, para partir en dos la historia del mundo, según su propio anuncio, es preciso que uno mismo se quiebre, ya que el único signo de la «gran política», del lugar en el

que se rompe el mundo, es esa pobre singularidad que con el nombre de Nietzsche, errabundo, solitario y desconocido, por las calles de Turín, declara la inminente llegada del superhombre.

Sin embargo, Deleuze, como Nietzsche, debe marcar simultáneamente la copertenencia de los entes actuales, cerrados y desunidos, a la gran totalidad virtual; y también ha de anular esa marcación de tal modo que la neutralidad del ser no se encuentre distribuida en categorías. Es preciso que lo cerrado lleve el signo de lo abierto, que haga de signo, en sí mismo, de lo abierto. De lo contrario, ¿cómo esclarecemos que pensamos? ¿Cómo comprender que nos veamos obligados a veces a desencerrar nuestra actualidad? El signo de lo abierto, o de la totalidad, consiste en que ninguna clausura es completa. Tal como dice Deleuze, «el conjunto siempre se mantiene abierto en alguna parte, como si existiera un hilo que lo uniese al resto del universo». Este hilo, por muy tenue que sea, es un hilo de Ariadna. Concentra el optimismo ontológico de Deleuze. Por muy desunidos y cerrados que puedan encontrarse los entes actuales, un delgado estigma que hay en ellos guía el pensamiento hacia la vida total que los dispone. Y sin esto, puesto que jamás hay nada que pueda comenzar absolutamente, no tendríamos la menor oportunidad de pensar lo cerrado según lo abierto, o a partir de su virtualidad.

Sin embargo, es igualmente necesario que no exista signo alguno, que no haya nada que por sí mismo actúe como signo. Ya que, de lo contrario, el ser dejaría de ser unívoco. Existiría el sentido del ser según el ser, o en tanto que ser, y el sentido del ser según el signo del ser. Esta es la razón de que Deleuze, al hablar de los objetos, deba afirmar simultáneamente que poseen una parte real y una parte virtual; pero que estas dos partes son indiscernibles. Por consiguiente, la parte virtual del objeto, que es precisamente su apertura, aquello que en él actúa como signo que tiende a la totalidad, no es realmente un signo, ya que es posible discernir su función de signo de aquello respecto de lo cual actúa como tal signo. En realidad, el punto de apertura de los conjuntos cerrados ni siquiera llega a ser un tenue hilo. Es un componente que está a un tiempo completamente atrapado en el cierre del conjunto, y que no obstante permanece enteramente abierto, sin que el pensamiento pueda separar estas dos influencias y, por tanto, sin que jamás consiga aislar al signo.

Al igual que Nietzsche, Deleuze, para conservar el postulado de univocidad que establece como condición que el ser tenga el nombre de vida, debe dejar sentado que toda cosa es, en un sentido oscuro, como un signo de sí misma; no de sí misma en tanto que ella misma, sino de ella misma en tanto que simulacro provisional, o precaria modalidad, de la potencia del Todo.

Pero si una cosa es signo de sí misma, y si su dimensión de signo es indiscernible de su ser, entonces es indiferente decir: todo es vida, y decir: todo es signo.

El nombre del ser será la vida si lo pensamos desde el punto de vista de la unívoca potencia del sentido. El nombre del ser será relación si lo pensamos desde el punto de vista de la equívoca distribución universal de los signos.

Los propios entes estarán a su vez enteramente separados y carecerán de relación si se vinculan al ser como vida inorgánica. Estarán enteramente unidos y serán concordantes si se los vincula al ser como relación.

Creo que de este modo se reubica el equívoco en el núcleo mismo del ser. Quizá la distribución categorial, expulsada de las grandes clasificaciones macroscópicas, como la de lo sensible y lo inteligible, regrese en lo microscópico cuando el carácter indiscernible de los componentes del ente lo orienten equívocamente, bien hacia la síntesis disyuntiva de la vida, bien hacia el análisis conjuntivo de la relación.

También puede decirse: Deleuze despliega una estructura fenomenológica inmensa, llena de virtuosismo y muy ramificada para poder escribir la ecuación ontológica: ser = acontecimiento. Sin embargo, en el punto ínfimo de lo que esta estructura captura volvemos a encontrar, justamente, que lo que en el ser constituye *su* ser no es jamás un acontecimiento, de modo que el ser continúa siendo equívoco.

Por esta razón, al instruirme junto a ese genio, me consideraré en la obligación de decir que lo múltiple puro, forma genérica del ser, nunca acoge en sí mismo el acontecimiento en calidad de su componente virtual, sino que, al contrario, el acontecimiento le llega por medio de un suplemento raro e incalculable.

Para ello ha sido necesario sacrificar el Todo, sacrificar la Vida, sacrificar al gran animal cósmico cuya superficie recibe su encanta-

miento de Deleuze. La topología general del pensamiento ya no es entonces, como él declaraba, «carnal o vital». Queda atrapada por la doble trampa de las matemáticas severas, como decía Lautréamont, y del poema estelar, como habría dicho Mallarmé.

En el fondo, entre los dos grandes lanzadores de dados de finales del siglo XIX, Nietzsche y Mallarmé, cada uno ha escogido el suyo. Queda decir que nos es universalmente común la gran pasión filosófica del juego. Sí, en efecto, se trata de esto mismo, lo dijo definitivamente: pensar es lanzar los dados.

Únicamente nos preguntaremos: ¿cómo es que un jugador del pensamiento, un lanzador de dados como Deleuze, puede insistir tanto en su deuda con Spinoza, hasta el punto de hacer de él «el Cristo de la filosofía»? ¿Dónde hallar pues un lugar, en la necesidad inmanente de la Sustancia, para el azar y el juego? Ocurre sin duda que, como sucede con muchos intérpretes, Deleuze descuida la función de las matemáticas en la ontología de Spinoza. Razón por la cual recuperamos aquí nuestra afirmación inicial, ya que no es exagerado decir que, para Spinoza, sólo la matemática piensa el ser, puesto que sólo ella está íntegramente compuesta por ideas adecuadas. Esto es lo que quisiera dejar sentado, poniendo aquí a Spinoza como contrapunto, uno más, entre Deleuze y yo. ¡Y no porque Spinoza sea para mí el Anticristo de la filosofía! Es más bien su Guardián excesivo.

La ontología cerrada de Spinoza

Cuando una proposición del pensamiento sobre el ser se presenta, fuera de la matemática, como originariamente filosófica, versa sobre la generalidad del «hay» [*«il y a»*]. Y entonces lo que hace es convocar necesariamente tres operaciones primordiales.

Lo primero es construir y legitimar el o los nombres del «hay», como yo mismo hacía, según hemos visto, con la expresión «múltiple puro», o como hacía Deleuze con «vida». Estos nombres quedan siempre atrapados en una opción más o menos explícita, que versa sobre el tipo de unión, o de desunión, entre lo uno y lo múltiple.

En segundo lugar, es preciso desplegar la o las relaciones a partir de las cuales nos proponemos evaluar la consistencia del «hay».

Y por último –y en esto consiste el cuerpo complejo de toda filosofía del ser, considerada aquí como matemática implícita– hay que garantizar lo que yo llamaría el «asidero», o la encentadura, de las relaciones formalmente inteligibles sobre lo que queda supuesto, o lo que es soportado, por los nombres del «hay».

Pongamos dos ejemplos típicos y contrastados, de los cuales uno es poético-filosófico y el otro puramente matemático:

–En la empresa que aborda Lucrecio, de la que ya hemos hablado, se supone que el «hay» tiene dos nombres: el vacío, y los átomos. Las relaciones son las de colisión y unión. Lo que garantiza la consolidación de las relaciones entre los elementos nominalmente

constitutivos del «hay» es un acontecimiento inasignable: el *clina-men*, la desviación, la circunstancia por la cual la indiferencia de la trayectoria de los átomos sobreviene sobre un fondo de vacío en cuanto a las relaciones y compone un mundo.

—En la teoría matemática de los conjuntos, de la que ya hemos dicho que realizaba la matemática como pensamiento del ser múltiple, el «hay» queda supuesto bajo el nombre único de vacío, del conjunto vacío. La única relación es la relación de pertenencia. La consolidación de la relación en el «hay» viene garantizada por las formas de eficacia de la relación, formas que quedan codificadas en los axiomas, en los axiomas operativos de la teoría. Esta consolidación saca del simple vacío un «universo», la jerarquía acumulativa transfinita de los conjuntos.

Por otra parte, puede que no haya más que dos modelos de esa consolidación, y por tanto, sólo dos modelos también de la operación del pensamiento por la cual los nombres del ser se pliegan a la relación que los hace adquirir consistencia: el modelo de los acontecimientos, que es el modelo de Lucrecio, y el modelo axiomático.

Spinoza, que excluye todo acontecimiento al prohibir el exceso, el azar y el sujeto, opta de modo absoluto por la figura axiomática. Desde este punto de vista, el *more geometrico* es crucial. No es una forma del pensamiento, es el trazo de escritura de una decisión pensante original.

Un examen académico de la *Ética* puede poner de relieve su pronunciada simplicidad. El «hay» queda indexado en un solo nombre, la Sustancia absolutamente infinita, o Dios. La única relación admitida es la causalidad. La consolidación de la relación en el nombre pertenece al orden de la realización inmanente del propio «hay», ya que, como se sabe, según la proposición XXXIV de la parte primera, «La potencia de Dios es su esencia misma», cosa que no sólo quiere decir, según la proposición XVIII de la misma parte, que «Dios es [la] causa inmanente [...] de todas las cosas»,* sino que esa es su identidad, pensada en la consolidación de la relación causal.

Tendríamos por tanto una proposición íntegramente afirmativa, inmanente e intrínseca sobre el ser. En particular, la diferencia, constitutiva, por ejemplo, de la ontología de Lucrecio (existen el

* Véase la *Ética*, traducción de Vidal Peña, Alianza, Madrid, 1987 (N. del t.).

vacío y los átomos), tendría aquí un carácter absolutamente subordinado, es decir, nominal. Sería una cuestión de expresión que no alteraría la determinación del «hay» bajo el signo de lo uno. Entre un centenar de otros pasajes, citemos el perteneciente al escolio de la proposición VII de la parte segunda: «...un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras (*duobus modis expressa*)».

Esta simplicidad es evidentemente una pura apariencia. De hecho, vamos a mostrar:

–en primer lugar, que existe una interpenetración múltiple y compleja de lo que permite nombrar al «hay», y que la evidencia de la diferencia es, en esa interpenetración, un requisito constante;

–en segundo lugar, que no existe una sola relación fundamental, la causalidad, sino al menos tres, a las que llamaré, además de la causalidad, el acoplamiento y la inclusión;

–en tercer lugar, que se perfila en hueco, bajo uno de los «hay», un tipo de singularidad excepcional de todo punto de vista, una singularidad cuyas características formales son las de un sujeto, y cuyo nombre spinoziano es *intellectus*. Siguiendo en este punto las sólidas sugerencias de Bernard Pautrat, traduciré este *intellectus* por «entendimiento». Se alcanza el corazón de la ontología spinoziana cuando se comprende que este entendimiento exige algunas proposiciones sobre el ser que son *heterogéneas respecto de las proposiciones explícitas*.

En la *Ética*, la denominación del «hay» es, como acabamos de recordar, Dios. Pero la construcción de este nombre –lo que Spinoza llama su definición– es extremadamente compleja.

Dios es «*ens absolute infinitum*», un «ente absolutamente infinito». Subrayemos desde ahora mismo que se ha echado mano del término indeterminado *ens*, «ente», como forma de nombrar un «hay» virtual cuya comprensión previa remite a un estrato ontológico si no más profundo, sí al menos más extensivo. «Infinito» es evidentemente la gran cuestión, ya que es aquí el determinante de lo indeterminado, y casi el «hay» del «hay». El «Infinito» se explicita como sigue: «substancia consistente en una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita». Lo importante es que el carácter absoluto de la infinitud divina no es cualitativo, ni está él mismo indeterminado. Remite a una infinidad efecti-

vamente plural, y por consiguiente, cuantitativa. El signo de la cantidad, o de que el *infinitem* implica la *infinitas* contable, es que esa *infinitas* se deja pensar según el «cada cual» de los atributos, el *unumquodque*. Esa *infinitas* es por consiguiente algo indudablemente *compuesto* por unidades imposibles de descomponer, que son los atributos. Por supuesto, el concepto de lo infinito cae entonces bajo la ley de la diferencia. Sólo es posible aprehender la infinidad de los atributos, en la medida en que dicha infinidad es una composición de los «cada cual», desde la perspectiva de la pertinencia de una diferencia primordial, la que hace que, en un cierto sentido, un atributo sea absolutamente diferente de otro. O aún: la infinidad de Dios, que es lo que le singulariza como substancia y lo que implica que él sea el nombre del «hay», no se expone al pensamiento sino bajo el signo de lo múltiple. El punto de apoyo inteligible de este múltiple es la diferencia expresiva de los atributos.

Pero, ¿qué es un atributo? «Por atributo, entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma», definición IV de la primera parte. El atributo es la identificación esencial de una substancia por el entendimiento, *intellectus*. Por consiguiente, la singularización existencial de Dios queda finalmente suspendida de la elucidación, o de la evidencia primera de aquello que es preciso comprender por *intellectus*.

En una carta escrita en febrero de 1663 a Simon de Vries, Spinoza tiene buen cuidado de afirmar que la palabra «atributo» no constituye en sí misma una denominación del «hay» que sea esencialmente distinta de la denominación por la substancia. Tras recordar la definición de substancia, añade: «Es la misma cosa que entiendo por atributo, con la diferencia de que este término se emplea desde el punto de vista (*respectu*) del entendimiento, que atribuye a la substancia tal o cual naturaleza determinada». De este modo, el atributo, y, más allá, la multiplicidad de los atributos, que identifica la infinidad divina, es una función del entendimiento. En el dispositivo general del «hay», con el nombre de Dios, hay una localización singular, el entendimiento, de cuyo punto de vista o de cuyas operaciones depende que el pensamiento pueda labrarse un acceso racional a la infinidad divina, y por consiguiente al propio «hay».

Es preciso por tanto convenir en que el entendimiento se encuentra en una posición de pliegue, por utilizar el concepto central

de la filosofía de Deleuze. O aún, esta vez con mis propias palabras, hay que convenir que el entendimiento es un operador de torsión. Se lo puede localizar como producción inmanente de Dios, pero es también necesario para que la denominación del «hay» por parte de Dios se sostenga. Y es que únicamente las operaciones singulares del entendimiento dan sentido a la singularización existencial de Dios como substancia *infinita*.

El pensamiento de esta torsión es, en mi opinión, el enigma y la clave de la proposición spinoziana sobre el ser, del mismo modo que el *clinamen* es el enigma de Lucrecio, o la hipótesis del continuo el enigma de la teoría de conjuntos.

Pensar la torsión quiere decir: ¿cómo puede volver la determinación spinoziana del «hay» hacia su pliegue interior, que es el entendimiento? O más sencillamente: ¿cómo pensar el ser del entendimiento, el «hay del entendimiento», si el acceso racional al pensamiento del ser, o al pensamiento del «hay», depende a su vez de las operaciones del entendimiento? O aún: el entendimiento opera, pero, ¿cuál es el estatuto de ser de su operación?

Llamemos ontología implícita de Spinoza –que es también el conjunto de las operaciones de clausura de su pensamiento del ser– a todo lo que se necesita para pensar el ser del entendimiento. O aún, a todo lo que el pensamiento de un ser del pensamiento tiene de heterogéneo respecto al pensamiento del ser.

La investigación de la ontología implícita tiene como hilo conductor la construcción-variación, por Spinoza, del pliegue interior, y por tanto, del concepto de *intellectus*.

El punto de partida general es el pensamiento (*cogitatio*) como atributo de Dios. Se trata de lo que Spinoza llama el «pensamiento absoluto», un pensamiento que distingue con precisión del entendimiento. Demostración del teorema XXXI de la primera parte: «En efecto (como es notorio por sí), no entendemos por “entendimiento” el pensamiento en términos absolutos, sino sólo un cierto modo del pensar, que difiere de otros modos como el deseo, el amor, etcétera». El entendimiento, pese a ser aquello a partir de lo cual existen las identificaciones atributivas de la substancia, es él mismo, claramente, un modo del atributo pensamiento. Digamos que el pensamiento como atributo es una exposición absoluta del ser, y que el entendimiento es el pliegue interior de esa exposición, pliegue del que sale la exposición en general.

En su figura primera, el entendimiento es evidentemente infinito. Lo es necesariamente, ya que soporta la identificación de la infinidad de los atributos de la substancia. Es el ejemplo mismo, e incluso el único ejemplo, de un modo infinito inmediato del atributo pensamiento. Los modos infinitos inmediatos quedan descritos, sin que su existencia quede ejemplificada, en la proposición XXI de la primera parte: «Todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en términos absolutos, de algún atributo de Dios, ha debido existir siempre y ser infinito». En julio de 1675, un tal Schuller pide a Spinoza algunos ejemplos «de cosas producidas inmediatamente por Dios». Spinoza responde enseguida que, «en el orden del pensamiento», el ejemplo es el entendimiento absolutamente infinito.

El propio concepto de modo infinito ocupa en la economía de la ontología spinoziana una posición paradójica. De hecho, es imposible decidir la existencia de cualquiera de esos modos, ya que no son ni deducibles *a priori* ni vienen propuestos por la experiencia finita. Digamos que un modo infinito es un concepto bien formado, pero existencialmente indecidible. Ahora bien, la existencia de un indecidible sólo puede quedar zanjada por una suposición axiomática. Eso es justamente lo que observamos, a propósito del entendimiento infinito, cuando Spinoza escribe –por ejemplo–, en la carta a Oldenburg de noviembre de 1665, lo siguiente: «Yo afirmo (*statuo*) que viene dado por la naturaleza una potencia infinita de pensar». El entendimiento infinito tiene así, por consiguiente, si no una existencia experimentada o probada, sí al menos un estatuto, el *estatuto* que le confiere un «*statuo*».

Instituido de este modo, el entendimiento infinito es el soporte de operaciones muy enmarañadas.

En primer lugar, es aquello que da la medida de la potencia de Dios. Ya que lo que puede, y por consiguiente, debe, producir Dios como potencia inmanente es exactamente todo lo que el entendimiento infinito puede concebir. Proposición XVI de la primera parte: «De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito)». El entendimiento infinito es la norma modal de la extensión de la posibilidad modal. Todas las cosas que puede concebir, «*omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt*», están obligadas a existir.

Está claro que ningún otro modo infinito que nosotros podamos imaginar posee semejante capacidad de medida. En particular, no la tiene el otro ejemplo de modo infinito inmediato que brinda Spinoza, es decir, el movimiento y el reposo, elemento aparentemente simétrico del entendimiento infinito en su versión extensa. Y es que del concepto puro del movimiento y del reposo no se sigue evidentemente ninguna prescripción *general* sobre la potencia de Dios.

El fundamento de esta disimetría es claro. Depende del hecho de que el entendimiento infinito supone, además de su determinación intrínseca como modo infinito del atributo pensamiento, una determinación completamente distinta, que, ésta sí, es extrínseca. Y ello porque el entendimiento, cuyos componentes son las ideas, está igualmente bien determinado por aquello que concibe, o por aquello de que es idea la idea. De este modo, los atributos de Dios, sin restricción, y las afecciones de estos atributos, componen aquello que el entendimiento infinito capta, o comprende, o abarca (*comprehendit*). Dios es ciertamente aquello en lo que se sitúa el entendimiento, en tanto que modo infinito. Y esto se debe a la relación ontológica de causalidad. El entendimiento es un efecto inmanente de Dios. Pero el entendimiento es también tal como Dios y sus atributos son lo que él mismo comprende, o el correlato de las ideas que lo constituyen. Y es que toda idea es «idea de», es correlativa a una ideación, o aún mejor: existe un objeto de la idea. Y en este sentido, los atributos de Dios y los modos de estos atributos son objetos del entendimiento infinito.

La noción de objeto para una idea es tanto más fuerte cuanto que Spinoza afirma explícitamente que el objeto, por su parte, singulariza o identifica la idea, en particular en lo que concierne a lo que Spinoza llama su «realidad». De este modo, en el escolio de la proposición XIII de la segunda parte, dice: «[No] podemos negar que las ideas difieren entre sí como los objetos mismos, y que una es más excelente y contiene más realidad que otra según que su objeto sea más excelente y contenga más realidad que el de esa otra».

Está claro que esto supone, además de la causalidad, *una segunda relación fundamental*, relación que a su vez no tiene sentido más que por el entendimiento, y que lo singulariza de modo absoluto. Pues ya sabemos que para Spinoza, que no es en modo alguno un empirista, la relación entre la idea y su ideación, o entre la idea y el ob-

jeto de la idea, nunca depende de la acción causal. Este es en particular el sentido de la proposición II de la tercera parte: «Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo...». No hay ninguna relación causal concebible entre la idea y su objeto, pues la relación de causalidad opera estrictamente en el interior de una identificación atributiva, mientras que, y este es todo el problema, el objeto de una idea del entendimiento puede ser perfectamente un modo de algún otro atributo que no sea el pensamiento.

Con el fin de abarcar la disyunción entre atributos, es preciso disponer de una relación especial, una relación que no puede ser la causalidad, y a la que denominaré el *acoplamiento*. Una idea del entendimiento está siempre acoplada a un objeto, lo que quiere decir que todo modo del pensamiento está siempre acoplado a otro modo, que puede ser el de la extensión, el del pensamiento, o el de cualquier otro atributo.

El hecho de que estemos aquí ante una relación fuerte viene atestiguado por la circunstancia de que Spinoza no duda en llamarla una «unión». Demostración de la proposición XXI de la segunda parte: «Hemos mostrado que el alma está unida al cuerpo a partir del hecho de que el cuerpo es el objeto del alma; y así, por esta misma razón, la idea del alma debe estar unida a su objeto, esto es, al alma misma, de la misma manera que el alma está unida al cuerpo». Aquí se ve que, de modo general, existe una unión, incluso por superposición de la disyunción de los atributos, entre la idea y su objeto. Es a esta unión, a esta singularidad radical de las operaciones del entendimiento a lo que llamo acoplamiento.

Hay que añadir evidentemente que el acoplamiento tiene una norma. Una idea está mejor o peor «acoplada» con su objeto. Un acoplamiento perfecto se llama una verdad. Es justamente lo que se dice ya desde el mismo axioma VI de la parte primera: «Una idea verdadera debe ser conforme a lo ideado por ella». La adecuación es lo que regula el acoplamiento y lo que puede hacer de él una verdad. Y esa norma de adecuación, al igual que la relación de acoplamiento, es extrínseca y no, como la causalidad, estrictamente inmanente a la determinación atributiva. En la explicación de la definición IV de la segunda parte, Spinoza tiene buen cuidado de señalar una norma intrínseca de lo verdadero, norma que es la de la adecuación, y

que finalmente remite a la causalidad, y una «[denominación extrínseca de la idea verdadera], a saber: la conformidad de la idea con lo ideado por ella». La adecuación remite esta vez, no a la causalidad, sino al acoplamiento. Y está claro que ningún otro modo infinito excepto el entendimiento exige a los términos que lo componen que soporten una relación de acoplamiento como la que incumbe a la idea. Y aún menos tendrán que acomodarse los otros supuestos modos infinitos a la norma del acoplamiento, la adecuación, cuyo resultado se denomina verdad.

La relación de acoplamiento, al igual que la relación de causalidad, induce la existencia de cadenas infinitas. Por consiguiente, todo modo tiene una causa que, a su vez, tiene una causa, y así indefinidamente. Del mismo modo, toda idea que se encuentre acoplada con su objeto es a su vez, y obligatoriamente, el objeto de una idea que se acopla con ella. Es el muy conocido tema de la idea de la idea, tema que se examina específicamente en el escolio de la proposición XXI de la segunda parte, a propósito del caso particular del alma como idea del cuerpo, y de la idea del alma como idea de la idea. El texto entrelaza de forma sutil la identidad ontológica y la relación de acoplamiento: «El alma y el cuerpo, son un solo y mismo individuo, al que se concibe, ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el atributo de la Extensión; por lo cual, la idea del alma y el alma misma son una sola y misma cosa, concebida bajo un solo y mismo atributo, a saber, el del Pensamiento. [...] En realidad, la idea del alma –esto es, la idea de la idea– no es otra cosa que la forma de la idea, en cuanto ésta es considerada como un modo del pensar sin relación con su objeto». La afirmación de que son «una sola y misma cosa» parece hacer que se desvanezca toda diferencia subyacente a la relación de acoplamiento. No obstante, nada hay de esto. Y ello porque lo único que identifica al individuo es el par acoplado del alma y la idea del alma, tal como es aprehendido por el entendimiento. De aquí se sigue en particular que la idea del cuerpo, en la medida en que se acopla por abarcamiento de la disyunción atributiva, sigue siendo necesariamente distinta de la idea de esta idea, que se acopla de modo inmanente al atributo pensamiento. Y aún podemos afirmar: se produce, cada vez, bajo la relación, un efecto de identidad. En el primer caso es el mismo individuo con un entendimiento diferente, como cuerpo y como alma, y en el segundo es la misma

alma dotada dos veces de entendimiento. Sin embargo, este efecto de identidad sólo resulta inteligible desde las categorías del entendimiento, las cuales se originan precisamente a partir del acoplamiento.

Por último, la estructura activa del entendimiento infinito es radicalmente singular, y se revela exorbitante respecto de los principios generales del nombramiento ontológico.

–Depende del carácter indecible que se vincula a los modos infinitos.

–Toma la medida de la potencia total de Dios.

–Impone, además de la causalidad, otra relación, el acoplamiento, que subvierte los campos identitarios.

–Soporta, en cada uno de sus puntos, o ideas, no sólo una recurrencia infinita, según la causalidad, sino dos, siguiendo igualmente lo que marca el acoplamiento.

De hecho, el entendimiento infinito representa por sí mismo una excepción a la famosa proposición VII de la segunda parte: «El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas». Y ello porque en ningún otro atributo salvo en el pensamiento puede concebirse –o representarse mediante el entendimiento– una estructura isomorfa con respecto a la del propio entendimiento. Por consiguiente, el atributo pensamiento no es isomorfo, ni siquiera según la sola relación de causalidad, con los demás atributos.

Si nos acercamos ahora al entendimiento humano, o entendimiento finito, las cosas se complican aún más.

La principal dificultad es la siguiente: ¿puede concebirse el entendimiento finito como una modificación o una afección del entendimiento infinito? Eso es lo que parece obligarnos a concluir la relación de causalidad como relación constitutiva de la determinación inmanente del «hay». Desgraciadamente, no es este el caso. Y ello porque la proposición XXII de la primera parte establece que «todo lo que se sigue a partir de un atributo de Dios, en cuanto afectado de una modificación tal que en virtud de dicho atributo existe necesariamente y es infinita, debe también existir necesariamente y ser infinito». Dicho con claridad: todo lo que se sigue de un modo infinito inmediato, como el entendimiento infinito, es infinito. ¿Hay por tanto alguna oportunidad de que el entendimiento finito sea un efecto del entendimiento infinito? ¿Por qué llevan el mismo nombre?

Para resolver este problema, y no sin alguna timidez, Spinoza propone, tras la causalidad y el acoplamiento, una *tercera* relación fundamental, que podríamos llamar inclusión. Desde luego, el entendimiento finito no es un efecto del entendimiento infinito, pero, según nos dice Spinoza, es una de sus *partes*. Eso es lo que enuncia, sin que, a decir verdad, medie ninguna demostración ni elucidación del concepto en cuestión, el corolario de la proposición XI de la segunda parte: «el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios». Esta relación inclusiva, totalmente nueva, trata en realidad de aquello que es, en mi opinión, la mayor dificultad de la ontología spinoziana: la relación entre lo infinito y lo finito.

Que se trata efectivamente de una inclusión, de una visión en términos de conjuntos, es algo de lo que da fe la proposición recíproca. Del mismo modo que el entendimiento finito es una parte del entendimiento infinito, así también el entendimiento infinito es la reunión, la colección de los entendimientos finitos. El escolio de la proposición XL de la quinta parte lo expresa de este modo: «...nuestra alma, en cuanto que conoce, es un modo eterno del pensar, que está determinado por otro modo eterno del pensar, y este a su vez por otro, y así hasta el infinito; de tal manera que todos ellos juntos constituyen el entendimiento infinito y eterno de Dios». Siendo la suma infinita de una cadena infinita de modos finitos, el entendimiento infinito bien podría llamarse el *punto límite* de las finitudes que totaliza. A la inversa, el entendimiento finito es un punto de composición para su suma infinita. La causalidad no es aquí más que un orden aparente, ya que es incapaz de hacernos salir de lo finito. Y es que, tal como establece la proposición XXVIII de la primera parte, un modo finito nunca tiene como causa sino a otro modo finito. La verdadera relación es inclusiva.

Spinoza no se frena en cuanto a decir en otros sitios cuán mal le parece la manipulación incontrolada de la relación del todo con las partes. Sin embargo, en lo que hace al entendimiento, y con el fin de justificar que una misma palabra pueda designar unas operaciones humanas y unas operaciones del pliegue interior del atributo pensamiento, es preciso pasar por ello. Sólo la inclusión puede dar razón, globalmente, del *ser* del entendimiento finito.

Si buscamos ahora lo que pueden ser las *operaciones* de ese entendimiento, volveremos a encontrar de inmediato la relación de aco-

plamiento. El motivo esencial consiste en identificar el alma humana por su acoplamiento al cuerpo. Se evita desde ese instante la incorporación directa de la tercera relación, inclusiva, permaneciendo, por así decirlo, en el plano local. El alma humana es una idea, y por consiguiente un componente finito de aquello que el entendimiento infinito denomina la modalidad superior. Es la idea del cuerpo.

La gran ventaja de este tratamiento puramente local es que da razón de todo lo que hay de oscuro en el pensamiento finito. En efecto, recordemos que la relación de acoplamiento posee una norma, la adecuación. Y que si la idea no conviene al objeto con el cual se halla acoplada, se vuelve oscura, o no verdadera. Todo cuanto es oscuro en el pensamiento será generado y medido por la norma de la adecuación. La clave se encuentra en la proposición XXIV de la segunda parte: «El alma humana no implica el conocimiento adecuado de las partes que componen el cuerpo humano». Cosa que aún se afirma con mayor brutalidad en la demostración de la proposición XIX de esa misma parte: «...el alma humana no conoce el cuerpo humano».

Tomemos nota de la complejidad de esta afirmación: ontológicamente, el alma es una idea, la idea del cuerpo. Pero no por ese motivo conoce su objeto. Y es que la relación de acoplamiento entre idea y objeto de la idea es susceptible de mostrar grados, está más o menos sometida a la norma de adecuación. Y ello por el mismo hecho de que se trata de una idea compleja, vinculada a la composición múltiple del cuerpo.

Por último, la ontología del entendimiento finito, al precio de una utilización de la tercera relación inclusiva, da razón de todos los temas contenidos en la quinta parte: como hemos partido del entendimiento infinito, experimentamos que somos eternos. La teoría de las operaciones de este entendimiento, al precio de una utilización de la segunda relación, el acoplamiento, ilustra los temas tratados en las partes tercera y cuarta: no tenemos inmediatamente ninguna idea adecuada de qué pueda ser nuestro propio entendimiento.

Ciertamente, el enlace entre los dos entendimientos no es sencillo. La dificultad llega a ser efectivamente la siguiente: si el entendimiento finito se define como un acoplamiento ideal al cuerpo sin conocimiento de su objeto, ¿de dónde sacamos que puedan existir

ideas verdaderas? Desde luego, la relación inclusiva lo explica, pero no es más que una metáfora global. ¿Cuál es la operación *local* de las verdades?

El problema no consiste en saber si tenemos ideas verdaderas, en el sentido extrínseco de la norma de adecuación, puesto que experimentamos que las tenemos. La idea verdadera se comprueba por sí sola, incluyendo en su validación mediante el acoplamiento a la adecuación. El escolio de la proposición XLIII de la segunda parte desarrolla este tema célebre: «Y por lo que atañe a lo último, a saber, cómo puede un hombre conocer que tiene una idea que se adecua a aquello de lo que es idea, acabo de mostrar más que suficientemente que ello surge del solo hecho de que efectivamente la tiene, o sea, surge de que la verdad es norma de sí misma». Y Spinoza, en este punto, tiende a unificar la aproximación operativa mediante el acoplamiento, y la aproximación propiamente ontológica mediante la inclusión. Lo sabemos porque escribe a renglón seguido: «Añádase a ello que nuestra alma, en cuanto percibe verdaderamente las cosas, es una parte del entendimiento infinito de Dios». De este modo, la existencia de ideas verdaderas queda globalmente garantizada por la inclusión del entendimiento finito en el entendimiento infinito, y, localmente, por la exposición manifiesta de la adecuación de un acoplamiento.

El verdadero problema es: ¿cómo? ¿Cómo tiene el entendimiento finito ideas verdaderas, si no posee el conocimiento del objeto-cuerpo, del que es idea?

La solución de este problema estrictamente operativo, dado que no es existencial, se elabora en las proposiciones XXXVIII a XL de la segunda parte. Estas proposiciones establecen que toda idea que remita a una propiedad común a todos los cuerpos, o a todas las ideas, véase a todo lo que es, en tanto que es, es necesariamente verdadera. Y que las ideas que se siguen de las ideas verdaderas son igualmente verdaderas.

Dicho de otro modo: del cuerpo singular del que nuestra alma es idea, no tenemos conocimiento verdadero. Pero de aquello que es común a todos los cuerpos, de aquello que, por consiguiente, no es singular, en el entendimiento finito, dado que puede acoplarse a ello, hay obligatoriamente una idea verdadera.

Tenemos ideas verdaderas porque el entendimiento finito posee ideas acopladas a objetos no singulares, a objetos *comunes*.

Por último, la razón verídica está entretejida con nociones comunes.

Ya conocemos la constante batalla polémica de Spinoza contra los universales y sus homónimos carentes de contenido de ser. En cierto sentido, su doctrina sólo admite la existencia en tanto que efecto inmanente del «existe» divino, en tanto que efecto de las singularidades. Por otra parte, la única prueba admisible de una operación local de las ideas verdaderas reposa enteramente en las nociones comunes, o propiedades genéricas de las singularidades. Lo verdadero es genérico, aún cuando el ser sea la potencia de las singularidades.

Spinoza no duda en repetirlo: «las nociones que se llaman comunes son los fundamentos de nuestra capacidad deductiva». Y lo sostiene aún con mayor firmeza en la demostración del corolario II de la proposición XLIV de la segunda parte: «Los fundamentos de la razón (*fundamenta rationis*) son nociones que explican lo que es común a todas las cosas, y que no explican la esencia de ninguna cosa singular; por ello, deben ser concebidos sin referencia alguna al tiempo, sino desde una cierta perspectiva de eternidad».

La objeción según la cual el tercer género de conocimiento sería esencialmente distinto de la razón, y nos abriría un acceso «lateral» (o puramente intuitivo) a las propias singularidades, no se sostiene. Es un debate demasiado antiguo y demasiado complejo para exponerlo aquí con detalle. Sólo señalaremos que el prefacio de la parte V identifica de manera completamente general la «potencia del alma» con la «razón»: «*de sola mentis, seu rationis potentia agam*». Y también señalaremos que, si el tercer género de conocimiento es efectivamente una «ciencia intuitiva» —dado que, según la famosa fórmula, los «ojos del alma son las propias demostraciones»—, deberemos concluir que una «intuición» realizada por ese ojo no puede ser, evidentemente, sino una intuición de las demostraciones aprehendida «de un solo golpe», un recorrido instantáneo del vínculo deductivo que sostiene a las nociones comunes. Y esto no conseguiría liberarnos de la universalidad pura en la que se hallan acantonadas las ideas verdaderas del entendimiento finito.

Por consiguiente, hemos aquí reconducidos a la pura axiomática eterna de la que habíamos partido. Y es que si el campo de lo concebible —para un entendimiento finito— está garantizado por «lo que

hay de común a todo», se tratará en realidad del dispositivo del «hay», es decir, de la identificación atributiva de la infinidad divina.

Esta clausura circular de la ontología spinoziana por la mediación de las estructuras del entendimiento se halla entrecruzada por la trama de ciertos esquemas complejos que conviene recordar.

1. Sólo es posible abrir la vía para la identificación del «hay» bajo el nombre de Dios mediante una comprensión previa de la diferencia, la cual, a su vez, sostiene la concepción puramente extensiva de la infinidad divina.

2. La posibilidad de la concepción extensiva de la infinidad divina supone, tanto para los atributos como para la medida de la potencia divina, un pliegue interno, una singularidad irreductible, que es el entendimiento infinito.

3. El entendimiento infinito tiene todos los rasgos característicos, si no de un sujeto, sí al menos de la modalidad subjetiva, o de la potencia predicativa vinculada al efecto. Como modo infinito inmediato, es inaccesible a las vías habituales del establecimiento de una existencia. Por consiguiente, es existencialmente indecidible. En su estructura, el entendimiento infinito exige una relación ajena a la relación única inicialmente propuesta, que es la causalidad. Esta segunda relación es el acoplamiento. Tiene una norma, la conveniencia, que garantiza la verdad. Digamos que la operación del intelecto, como operación de verdad, es atípica. Por último, el acoplamiento hace infinito cualquier punto del entendimiento, del mismo modo que la causalidad hace infinito todo punto del «hay». Digamos que el entendimiento es intrínsecamente un pliegue de la potencia productiva inmanente.

En realidad, son sus características –la imposibilidad de decidir su existencia, el carácter atípico de la operación, el efecto de pliegue–, las que identifican en mi opinión al entendimiento como modalidad del efecto-sujeto.

4. El entendimiento humano, o entendimiento finito, o alma, exige a su vez, para estar localizado, una tercera relación: la inclusión. Del mismo modo que la relación de acoplamiento permite franquear la disyunción entre atributos diferentes, la relación de inclusión permite franquear la disyunción entre finito e infinito. El entendimiento queda entonces determinado ontológicamente como punto local del entendimiento infinito, el cual es la reunión de esos pun-

tos. Si convenimos en decir que el entendimiento infinito es la modalidad intrínseca del efecto de sujeto, se dirá que el entendimiento humano es un efecto de sujeto localizado. O un diferencial subjetivo. O sencillamente: un sujeto.

5. También se puede definir el entendimiento humano por acoplamiento. De ello se deduce en seguida que los únicos puntos de verdad son axiomáticos y generales. Lo singular está sustraído a todo diferencial subjetivo local. Lo que también puede decirse como sigue: en realidad, la única capacidad de un sujeto, y por consiguiente, la única capacidad del alma humana, es una matemática del ser, o el ser matemáticamente pensado. Toda verdad es genérica.

O mejor aún: lo que es concebible del ser es matemático.

Por consiguiente, puedo concluir: el *more geometrico* es el propio pensamiento verdadero, en tanto que pensamiento del ser, o del «hay». El ser sólo se puede pensar *more geometrico*. Y a la inversa, todo pensamiento matemático es pensamiento del ser en una localización finita. Por eso, en efecto, «los ojos del alma son las propias demostraciones». Al margen de las matemáticas, somos ciegos.

Este resultado es, en mi opinión, cierto. Dios debe entenderse como la propia matemática. El nombre del «hay» es: matema.

Sin embargo, y así sucede en el propio texto de Spinoza, las vías para el establecimiento de este resultado obligan –y esto es justamente lo que yo denomino las operaciones de cierre– a abrir un espacio de pensamiento que no se halla reglamentado por la atribución de un nombre al «hay». Los términos constitutivos de este espacio son: indeterminación, diferencia, sujeto, carácter indecible, carácter atípico, acoplamiento, pliegue, inclusión, generalidad de lo verdadero. Y algunos más.

Falta, para aclarar este reverso de lo matemático, o este envés, una categoría fundadora, que se separa del «hay», o que lo complementa. Ahí es exactamente donde debería venir lo que siguiendo a otros he denominado «acontecimiento». El acontecimiento es también lo que fundamenta el tiempo, o más bien, acontecimiento tras acontecimiento, lo que fundamenta los tiempos. Sin embargo, Spinoza no quería saber nada de eso, ya que él quería pensar, según su propia expresión, «sin ninguna relación con el tiempo», y debido también a que veía la libertad en «un amor constante y eterno hacia Dios». Digámoslo con estas palabras: veía la libertad en la pura ele-

vación del matema. O aún mejor: en el amor del «hay», amor «intelectual» que nunca es otra cosa sino la abreviación intuitiva de una demostración, un vistazo realizado con los ojos del alma.

Otros pensamientos se abren no obstante en el propio pliegue de este pensamiento exclusivo. Estos pensamientos asumirán la matemática del ser-múltiple, y por consiguiente, serán explícitamente spinozianos. Sin embargo, su impulso verdadero se extraerá más bien del spinozismo implícito y paradójico, de la torsión vinculada a una sucesión de acontecimientos en la que adviene, bajo el nombre de «entendimiento», la paradoja de un sujeto.

Estos pensamientos practicarán la elevación del matema, pero, preocupados por lo que le excede, o por lo que en él se impacienta, ya no consentirán en concederle nombres divinos.

Esta es la razón de que dichos pensamientos tengan acceso al infinito sin afrontar por ello el estorbo de la finitud. En este punto, volverán a encontrar una inspiración más platónica que spinoziana.

El platonismo: gran cuestión. Lo he guardado en la recámara, indicando que Platón descubría y subestimaba a un tiempo el alcance de las matemáticas como ciencia del ser en tanto que ser. También he dicho que sólo más adelante tomaría, contra la visión empirista (aristotélica) de las matemáticas, la vía que conduce directamente a las posiciones de Platón. Y ese momento ha llegado.

6

Platonismo y ontología matemática

En la introducción de *Philosophy of Mathematics*, obra editada por Benaceraff y Putnam, se encuentra lo siguiente:

Los platónicos son aquellos que consideran que las matemáticas son el descubrimiento de verdades que conciernen a estructuras que existen independientemente de la actividad o del pensamiento de los matemáticos.

Este criterio de exterioridad (o de trascendencia) de las estructuras (o de los objetos) matemáticos identifica al «platonismo» en la práctica totalidad de las obras de «filosofía de la ciencia». Ahora bien, esta identificación es ciertamente inexacta. Y su inexactitud remite al hecho de que presupone en el «platónico» una distinción entre interior y exterior, entre sujeto que conoce y «objeto» conocido, absolutamente extraña al auténtico dispositivo platónico. Por muy anclada que se encuentre esta distinción en la epistemología corriente, por muy establecido que esté el tema del objeto y la objetividad respecto del sujeto y lo subjetivo, no hay duda de que no se puede, partiendo de estos presupuestos, hacer otra cosa que desviarse por completo del proceso de pensamiento que opera en Platón.

En primer lugar, se observará que «la existencia independiente» de las estructuras matemáticas es, para Platón, completamente rela-

tiva. Lo que la metáfora de la reminiscencia señala es precisamente que el pensamiento no es, y no se halla nunca confrontado a «objetividades» de las que pudiera estar separado. La idea ya está ahí siempre. Si no se la pudiera «activar» en el pensamiento, seguiría siendo impensable. Y tratándose más en particular de las ideas matemáticas, toda la demostración concreta del *Menón* consiste en establecer su presencia en el pensamiento menos instruido, en el pensamiento más anónimo: el pensamiento de un esclavo.

La preocupación fundamental de Platón estriba en declarar la identidad inmanente, la copertenencia, entre lo conocido y el alma que conoce, su esencial commensurabilidad ontológica. Si existe algún punto en el que claramente se muestre heredero de Parménides, sin duda es este, como prueba la siguiente afirmación: «Lo mismo, por su parte, es a la vez pensar y ser». Precisamente por el hecho de que la matemática toca al ser, es intrínsecamente un pensamiento. Y recíprocamente, si la matemática es un pensamiento, toca al ser en sí misma. El motivo de un sujeto que conoce y que debiera «apuntar» a un objeto exterior –motivo que procede del empirismo, incluso en el caso de que el objeto supuesto sea ideal– es enteramente inadecuado para el uso filosófico que Platón hace de la existencia de las matemáticas.

Y tanto menos se preocupa Platón de las estructuras matemáticas que existen «en sí» cuanto que:

1. la idealidad es la denominación general de lo que le ocurre a lo concebible, y no singulariza en nada a la matemática. Tal como el viejo Parménides hace observar a un jovencísimo Sócrates, precisamente por el hecho de que pensemos el lodo o el cabello, es preciso admitir que existe una idea del lodo, y una idea del cabello. De hecho, «Idea» es el nombre de lo pensado en tanto que pensado. El tema platónico consiste precisamente en hacer indiscernibles la inmanencia y la transcendencia, en ubicarse en un lugar de pensamiento en el que no opere esta distinción. Una idea matemática no es ni subjetiva («la actividad del matemático») ni objetiva («estructuras que existen independientemente»). Es, con un sólo y mismo movimiento, ruptura con lo sensible y posición de lo inteligible; es, en otras palabras, aquello a lo que hay que llamar propiamente pensamiento;
2. lo que interesa a Platón no es el estatuto de los pretendidos «objetos» matemáticos, sino el movimiento del pensamiento, pues-

to que, en definitiva, sólo se convoca a la matemática para identificar, por contraste, a la dialéctica. Ahora bien, en lo concebible, todo es Idea. Es pues vano buscar del lado de la «objetividad» cualquier posible diferencia entre los regímenes del pensamiento. Sólo la singularidad del movimiento (partir de un cierto número de hipótesis, o remontarse al principio) autoriza a delimitar la *διάνοια* matemática y a separarla de la intelección dialéctica (o filosófica). La separación de los «objetos» es secundaria, y siempre oscura. Es un sub-tratamiento «en el ser» de los indicios captados mediante el pensamiento.

Por último, sólo una cosa es segura: la matemática es un pensamiento (lo que, en el lenguaje de Platón, quiere decir que rompe con lo inmediato sensible), la dialéctica también es un pensamiento, y estos dos pensamientos son, considerados en el protocolo de su ejercicio, pensamientos diferentes.

Y a partir de esto puede intentar definirse la inscripción platónica de la condición matemática del «filosofar»:

Es platónico el reconocimiento de la matemática como pensamiento intransitivo respecto de la experiencia sensible y lingüística, como pensamiento que depende de una decisión que da paso a lo indecible y que asume que todo lo que es consistente existe.

Para medir el alcance polémico de esta «definición» del platonismo, examinemos la que Fraenkel y Bar-Hillel proponen en su obra *Foundations of Set Theory*:

Un platónico es alguien convencido de que, en general, y asociado a toda condición monádica [se trata de la atribución de un predicado a una variable, es decir, de algo del tipo $P(x)$] bien definida, existe un conjunto o una clase que comprende todas las entidades que cumplen esta condición, y sólo ellas; alguien convencido de que ese conjunto o esa clase es, a su vez, una entidad cuyo estatuto ontológico es similar al de sus elementos.

No creo que un platónico pueda estar convencido de nada parecido. El propio Platón se esfuerza constantemente por mostrar que el correlato de los conceptos o de las proposiciones bien definidas puede estar vacío o ser inconsistente. O que la «entidad» que les corresponde puede exigir un estatuto ontológico exorbitante a todo lo que se halle incluido en la fórmula de salida. De este modo, el co-

rrelato del Bien, por muy claramente definible que pueda ser esta noción, por muy evidentes que puedan ser sus ejemplos prácticos, requiere en el ser una derogación del estatuto de la Idea (el Bien está «más allá» de la Idea). El destino explícito del *Parménides*, por lo que hace a los enunciados perfectamente claros «lo uno es» y «lo uno no es», consiste en establecer que, bajo cualquier suposición posible que concierna al correlato de lo uno y de los «otros que no son lo uno», se llega a una inconsistencia. Asunto que, a fin de cuentas, y pese a ser puramente filosófico, es el primer ejemplo de una argumentación de carácter absolutamente indecible.

Al contrario de lo que declaran Fraenkel y Bar-Hillel, yo mantengo que lo indecible es una categoría crucial del platonismo, y que, justamente, nunca es predecible que a una fórmula bien definida le corresponda una entidad concebible. Lo indecible atestigua que un platónico no confía en absoluto en la claridad de la lengua para decidir una existencia. En este sentido, el axioma de Zermelo es plenamente platónico, al no admitir, para una fórmula dada, la existencia de las «entidades» que la validan ni la existencia de su reunión, excepto en un conjunto existente y previamente dado. Y es que al pensamiento le hace falta una garantía de ser constante e inmanente.

Lo indecible es lo que rige, en cuanto a su fondo, el estilo aporético de los diálogos, pues su propósito es conducir a los interlocutores hasta el punto de lo indecible con el fin de mostrar que el pensamiento debe justamente decidir en aquellas cuestiones relacionadas con un acontecimiento del ser, que el pensamiento no es antes que nada una descripción, o una construcción, sino una ruptura (con la opinión, con la experiencia), y por consiguiente, una decisión.

A este respecto, Gödel, incluido siempre por la «filosofía de las matemáticas» entre los «platónicos», me parece mostrar, en efecto, una lucidez suprema.

Consideremos este pasaje del célebre texto «¿En qué consiste el problema del continuo de Cantor?»:

En cualquier caso, la cuestión de la existencia objetiva de los objetos de la intuición matemática (cuestión que, dicho sea de paso, es una réplica exacta de la cuestión de la existencia objetiva del mundo exte-

rior) no es decisiva para el problema que aquí se discute. El simple hecho psicológico de la existencia de una intuición lo suficientemente clara como para producir los axiomas de la teoría de conjuntos así como una serie abierta de extensiones de estos axiomas basta para dar sentido a la cuestión de la verdad o de la falsedad de proposiciones tales como la de la hipótesis del continuo de Cantor. Lo que, no obstante, y quizá más que ninguna otra cosa, impone la aceptación de este criterio de verdad en la teoría de conjuntos es que las repetidas llamadas a la intuición matemática no sólo son indispensables para obtener respuestas que no sean ambiguas para las cuestiones que plantea la teoría de los conjuntos transfinitos, sino también para la solución de los problemas de la aritmética finitista (del tipo de la conjetura de Goldbach), que no suscitan la menor duda respecto del hecho de que los conceptos que ponen en juego estén dotados de sentido y carezcan de ambigüedad. Esto es lo que se sigue del hecho de que para todo sistema axiomático exista una infinidad de proposiciones indecidibles de este tipo.

¿Cuáles son los rasgos más importantes de este texto «platónico»?

—La palabra «intuición» no tiene aquí más sentido que el de una decisión de pensamiento inventivo respecto al carácter inteligible de los axiomas. Se trata, según la propia expresión de Gödel, de una capacidad para «producir los axiomas de la teoría de conjuntos», y la existencia de esta capacidad es un «puro hecho». Señalemos que la función intuitiva no va a aprehender entidades «exteriores», sino a decidir claramente sobre una proposición primera, o irreductible. La invención comprensiva de los axiomas es lo que atestigua que la proposición matemática es un pensamiento, y por consiguiente, lo que la expone a la verdad.

—La cuestión de la existencia «objetiva» de los supuestos objetos se declara explícitamente secundaria («no es decisiva para el problema que tratamos»). Además, no caracteriza en modo alguno a las matemáticas, puesto que esta existencia se encuentra en el mismo caso que el mundo exterior. Y es que, en efecto, resulta muy platónico no ver en la existencia matemática nada más, o nada menos, que lo que se ve en la existencia a secas: en todos los casos, lo concebible (lodo, cabello, triángulo o números complejos) puede ser interrogado respecto a su existencia, que es algo distinto de su ser. Pues en lo referente a su ser, sólo da testimonio de ello el hecho de que lo envuelva un pensamiento.

—El problema crucial es el de la verdad. A partir del momento en que existe un pensamiento inventivo (y el carácter inteligible de los axiomas atestigua este hecho), se puede «dar el sentido a la cuestión de la verdad o de la falsedad» de las proposiciones que este pensamiento autoriza. Dicho sentido proviene justamente del hecho de que lo concebible, en tanto que Idea, toca necesariamente al ser. Y del hecho de que «verdad» nunca es otra cosa sino el nombre mediante el que se emparejan, en un proceso único, el ser y el pensamiento.

—Lo infinito y lo finito no constituyen, para el pensamiento, una distinción de grandísima importancia. Gödel insiste en el hecho de que «la aceptación del criterio de verdad» resulta de que la intuición (es decir, la decisión axiomatizante) se requiere continuamente tanto para resolver problemas de aritmética finitista como para resolver problemas relacionados con los conjuntos transfinitos. Esto equivale a decir que el movimiento del pensamiento, que es lo único que importa, no es esencialmente diferente en lo infinito de lo que es en lo finito.

—Lo indecible está orgánicamente vinculado a la matemática. Y se trata menos, como a veces se dice, de un «límite», que de una perpetua incitación al ejercicio de la intuición inventiva. Del hecho de que todo dispositivo de pensamiento matemático, recapitulado en una serie de axiomas fundadores, implique lo indecible, resulta otro hecho: el de que la intuición nunca sea inútil: la matemática, constantemente, ha de decidirse una y otra vez.

Por último, considero que, por lo que se refiere a la condición matemática moderna, y por consiguiente, a la ontología, son tres las características de lo que es legítimo llamar orientación filosófica platónica.

1. La matemática es un pensamiento.

Ya he desarrollado pormenorizadamente esta afirmación, pero es tan importante que quiero delimitarla al menos una vez más. Recordemos, a modo de ejemplo, que Wittgenstein, que no es un ignorante en la materia, declara que «la proposición matemática no expresa pensamiento alguno» (*Tractatus*, 6. 21).*

* Véase la edición española del *Tractatus* de Wittgenstein, traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza, Madrid, 1973 (N. del t.).

Wittgenstein no hace más que retomar, con su acostumbrada radicalidad, una tesis fundamental de todo empirismo, y también de toda sofística. Nunca nos cansaremos de refutarla.

El hecho de que la matemática sea un pensamiento significa en particular que, a su respecto, la distinción entre un sujeto que conoce y un objeto conocido no tiene la menor pertinencia. Existe un movimiento regulado del pensamiento que es coextensivo al ser que incluye –coextensión que Platón llama «Idea»–, un movimiento en el que descubrimiento e invención son propiamente indiscernibles. Y del mismo modo son indiscernibles la idea y su ideación.

2. Todo pensamiento –y por consiguiente, la matemática– implica decisiones (intuiciones) relacionadas con lo indecible (con lo no deducible).

De esta característica resulta una extensión máxima del principio de elección en cuanto a lo concebible: dado que la decisión es lo primero y lo que continuamente se requiere, resulta vano tratar de reducirla a una serie de protocolos constructivos, o regulados desde el exterior. Las constricciones de la construcción (mal llamadas a menudo constricciones «intuicionistas», pues el verdadero sostén de la intuición es el platónico) deben estar, por el contrario, subordinadas a las libertades de la decisión pensante. Por eso, el platónico no pondrá ninguna objeción, a poco que los efectos de pensamiento sean máximos, al libre uso del principio del tercio excluso y, a modo de consecuencia, a la utilización del razonamiento por reducción al absurdo.

3. Las cuestiones matemáticas de existencia no remiten más que a la consistencia inteligible de lo que se concibe.

Aquí, la existencia debe considerarse como una determinación intrínseca del pensamiento efectivo precisamente por el hecho de que incluye al ser. Cuando resulta que no lo incluye, esto viene siempre atestiguado por una inconsistencia, que a su vez debe distinguirse cuidadosamente de la imposibilidad de decidir. Ser, pensamiento y consistencia son, en matemática, una sola y misma cosa.

De estas características se siguen importantes consecuencias, cuestión que permite reconocer al platónico moderno, que es un platónico del ser múltiple.

–Antes que nada, tal como señala Gödel, la indiferencia respecto de las pretendidas «paradojas» del infinito actual. Precisamente por el hecho de que, de modo manifiesto, la esfera de inteligibili-

dad que instituye el infinito no plantea ningún problema específico, ni en la intuición axiomática ni en los protocolos de la demostración, las razones para inquietarse por este motivo son siempre extrínsecas, psicológicas o empíricas, y niegan a las matemáticas su autosuficiencia en cuanto al régimen de lo concebible que determinan.

—A continuación, el deseo del grado máximo en las admisiones de existencia: cuanta más existencia haya, mejor. El platónico opera con la audacia del pensamiento. Le repugnan las restricciones y las censuras que vienen del exterior (y en particular, las que emanan de los filosofemas timoratos). Mientras el pensamiento deba al ser al que envuelve el hecho de no abismarse en la inconsistencia, podemos y debemos avanzar con decisión en las suposiciones de existencia. De este modo, el pensamiento sigue una línea que aumenta progresivamente su intensidad.

—Por último, el reconocimiento de un criterio cuando una aparente elección se impone al devenir de las matemáticas. Este criterio es justamente el de la extensión máxima de lo pensable como consistente. De este modo, el platónico admitirá el axioma de elección mucho antes que su negación, pues el universo con axioma de elección es incomparablemente más amplio y denso en vínculos significativos que el universo que no admite dicho axioma. Por el contrario, el platónico se mostrará reservado en lo referente a la admisión de la hipótesis del continuo, y aún más respecto de la hipótesis de la construibilidad. Y ello porque los universos regidos por esas hipótesis le parecen estrechos y forzados. El universo construible es particularmente mezquino: Rowbottom demostró que si se admite una particular especie de gran cardinal (un cardinal de Ramsey), los reales construibles pueden contarse. Al platónico, un continuo que pueda contarse le parece una intuición demasiado forzada. El teorema de Rowbottom le conforta en su convicción: hacer que primen las consistencias que se deciden sobre las construcciones que se controlan.

Entonces se constata que, por lo que hace a las matemáticas, una decisión «conjuntista», es decir, una recuperación ontológica de las concepciones de Cantor, respecto a las cuales ya he mostrado que clarifican el pensamiento del ser como multiplicidad pura, impone una orientación platónica en el sentido que acabo de mencionar. Esto

es, por lo demás, lo que confirman las elecciones filosóficas de Gödel, el más grande (junto a Cohen) de los continuadores de Cantor.

La teoría de los conjuntos es el ejemplo tipo de una teoría en la que la decisión (axiomática) prevalece sobre la construcción (definicional). Los empiristas y defensores del «giro lingüístico» en nuestro siglo no han dejado, por lo demás, de poner objeciones a la teoría, aduciendo que ni siquiera conseguía definir, o elucidar, su concepto orgánico, el de conjunto. Cosa a la que un platónico como Gödel responderá siempre que lo que cuenta son las intuiciones axiomáticas, intuiciones que constituyen un espacio de verdad, y no la definición lógica de las relaciones primitivas.

Contrariamente a las orientaciones aristotélica (la potencia como singularización primera de la substancialidad) o leibniziana (lo posible lógico como «pretensión al ser»), la teoría de conjuntos no conoce más que el múltiple actual. El hecho de que la actualidad sea la forma efectiva del ser, y de que lo posible o la potencialidad sean ficciones, es un motivo profundamente platónico. A este respecto, nada hay más significativo que el tratamiento conjuntista del concepto de función. Lo que parece ser un operador dinámico, sostenido a menudo por esquemas espaciales, véase físicos (si $y = f(x)$, se dirá que y «varía» en función de las variaciones de x , etcétera), resulta estrictamente tratado, en el marco conjuntista, como un múltiple actual: la función tiene como ser-múltiple a su grafo, es decir, a un conjunto cuyos elementos son los pares ordenados de tipo (x, y) , y toda alusión dinámica, o «en variación», queda eliminada.

Del mismo modo, el concepto de «límite», tan marcado por la experiencia del devenir, del tender-hacia, del movimiento asintótico, es reconducido a la caracterización inmanente de un cierto tipo de multiplicidad. De este modo, para ser identificado, un ordinal límite no tiene necesidad de que se lo represente como aquello hacia lo cual «tiende» la sucesión de ordinales respecto a los cuales él mismo es el límite, y ello por la buena razón de que él *es* esa misma sucesión (es decir, porque los elementos de esa sucesión son lo que le define como conjunto). El ordinal transfinito \aleph_ω , que viene «después de» los enteros naturales, no es otra cosa que el conjunto de todos los enteros naturales.

Por todas partes, en clara deuda con el genio platónico, la virtualidad se concibe como actualidad: no existe más que un tipo de ser,

la Idea (o, en este caso, el conjunto). No existe pues actualización, ya que toda actualización supone la admisión de varios regímenes del existir (al menos la admisión de dos: la potencia y el acto).

La teoría de conjuntos obedece por otra parte al principio de maximalidad existencial. Desde Cantor, su inspiración es la de superar todas las limitaciones anteriores, todos los criterios –considerados extrínsecos– de la existencia «razonable». La admisión de cardinales cada vez más gigantescos (inaccesibles, de Mahlo, mensurables, compactos, supercompactos, enormes, etcétera) forma parte de su disposición natural, pero también forma parte de esa disposición, a través del sesgo de la teoría de los números surreales, la admisión de infinitesimales de todas clases. Además, esta disposición despliega unos «niveles» del ser cada vez más saturados y complejos, una jerarquía ontológica (la jerarquía acumulativa) que, conforme a una intuición que esta vez tiene acento neoplatónico, es tal que su «totalidad» (inconsistente) queda siempre reflejada de manera consistente en uno de los niveles y en el sentido siguiente: si un enunciado es válido «para todo el universo» (dicho de otro modo, si los cuantificadores se toman sin límite, si «para toda x » quiere efectivamente decir «para un conjunto cualquiera de todo el universo»), entonces existe un conjunto en el que este enunciado es válido (habiendo sido tomados esta vez los cuantificadores de forma «relativizada» respecto al conjunto en cuestión). Lo que significa que este conjunto considerado como «universo restringido» refleja el valor universal del enunciado, lo localiza.

Este teorema de reflexión nos dice que lo que puede ser pronunciado respecto al ser «sin límite» también puede ser siempre pronunciado en un lugar. O aún mejor, que todo enunciado prescribe la posibilidad de una localización. Se reconocerá en ese lugar el tema platónico de la localización inteligible de todo el discurso racional. Es lo mismo que Heidegger critica como operación de «recorte», por la Idea, en la «aparición por eclosión», o estancia natural, del ser.

De manera más esencial, la vocación platónica de la teoría de conjuntos se refiere a tres categorías constitutivas de toda ontología filosófica: la diferencia, el nombre primitivo del ser y lo indecible.

La diferencia está regida, para Platón, por la idea de lo Otro. Ahora bien, tal como se presenta esta idea en el *Sofista*, implica necesariamente una localización inteligible de la diferencia. Precisa-

mente por el hecho de que una idea «participa» de lo Otro puede ser declarada diferente de otra. Existe por tanto una evaluación localizable de la diferencia: el modo propio en virtud del cual una idea, pese a ser «igual a sí misma», participa de lo Otro como cualquier otra idea. Este punto se asume, en la teoría de conjuntos, mediante el axioma de la extensionalidad: si un conjunto es diferente de otro, es que existe al menos un elemento que pertenece a uno y no al otro. Esta expresión de «al menos un elemento» localiza la diferencia, e impide las diferencias puramente globales. Siempre existe un punto de la diferencia (al igual que, para Platón, una idea no es «en sí» distinta de otra, sino únicamente en la medida en que participa de lo Otro). Esta es una característica capital, en particular porque limita los derechos (tanto aristotélicos como deleuzianos) de lo cualitativo, de la diferencia global y natural. En el estilo platónico del conjuntismo, la alteridad se resuelve mediante puntualidades, y la diferencia es asignable de manera uniforme y siempre elemental.

El nombre primitivo del ser, en la teoría de conjuntos, es el vacío, el conjunto vacío. Toda la jerarquía radica ahí. En cierto sentido, sólo él «es». Y la lógica de la diferencia implica que el vacío es único. En efecto, no puede diferir de ningún otro, puesto que no contiene ningún elemento (ningún punto local) que pueda verificar esa diferencia. Esta combinación de denominación primitiva mediante lo simple absoluto (o lo in-diferente, que es el estatuto de lo uno en el *Parménides*) y de unicidad fundadora es indudablemente platónica: y ello porque la existencia de lo que recubre este nombre primitivo (es decir, la existencia del conjunto vacío) debe decidirse axiomáticamente, del mismo modo que –este es el sentido de las aporías del *Parménides*– resulta vano querer deducir la existencia (o la inexistencia) de lo uno: hay que decidir, y asumir las consecuencias.

Por último, como sabemos desde el teorema de Cohen, la hipótesis del continuo es intrínsecamente indecidible. Muchos piensan que esto significa una verdadera ruina para el proyecto conjuntista, o que representa una «pluralización» de lo que se presentaba como una construcción unificada. He dicho ya bastante acerca de esto para que se comprenda que mi punto de vista es contrario: el carácter indecidible de la hipótesis de lo continuo acaba efectivamente con la teoría de conjuntos como orientación platónica. Señala el punto de fuga, la aporía, el vagabundeo inmanente, en el que el pensa-

miento se verifica como confrontación in-fundada ante lo indecible, o –por emplear el léxico de Gödel– como recurso continuo a la intuición, es decir a la decisión.

La localización anticualitativa de la diferencia, la unicidad de la existencia bajo una denominación primitiva, la prueba intrínseca de lo indecible: estas son las características que permiten que la teoría de conjuntos pueda ser comprendida por la filosofía a través del desvío de una teoría de la verdad, más allá de una simple lógica de las formas.

Se objetará sin embargo que, en estos protocolos demostrativos, toda matemática se sostiene sin duda alguna mediante una lógica. En definitiva, ¿cómo se articulan la matemática como pensamiento del ser en tanto que ser, o teoría de lo múltiple puro, y la matemática como ciencia «formal», como conjunto de protocolos demostrativos de carácter constrictivo?

Para penetrar en esta temible pregunta, que se refiere al estatuto ontológico de la lógica, a la estructura de la onto-lógica, es útil volver a examinar la concepción aristotélica, que sin duda es «lo otro» primitivo del platonismo.

La orientación aristotélica y la lógica

El núcleo de toda relación «aristotélica» con las matemáticas consiste en considerar que éstas no son un pensamiento. Hemos visto que el propio Aristóteles, que sin duda no es aristotélico, concluye sin embargo que, en definitiva, las matemáticas no derivan en absoluto de la ontología, sino de la satisfacción estética.

En este sentido, nuestro siglo es mucho más aristotélico de lo que se imagina. Esta circunstancia es, de hecho, un efecto ineludible de su esencial antiplatonismo, antiplatonismo cuyo profeta es Nietzsche, pero que comparten por igual el enfoque «lingüístico» anglosajón, que vitupera en todo momento al «platonismo ingenuo», y el enfoque hermenéutico de Heidegger, que considera que Platón tacha con la Idea la eclosión original del ser como *φύσις*. Incluso el diccionario de las ciencias de la difunta URSS se empeñaba en subrayar los méritos materialistas de Aristóteles y calificaba a Platón de ideólogo de los propietarios de esclavos. Esto nos dará idea de la amplitud del consenso.

¿Qué significa la aserción según la cual las matemáticas no son un pensamiento? De ningún modo, evidentemente, quiere decir que las matemáticas no constituyan un saber coherente y racional, sino que este saber, desaferrado de todo principio de ser, no puede aspirar a la verdad. Importa poco, para el caso, que el «principio de ser» invocado sea de tipo metafísico (como la sustancia de Aristó-

teles o la mónada de Leibniz) o de tipo empirista (como los *sense data* del sector positivista). En todo caso, la tesis central sostiene que la matemática sigue siendo algo puramente formal (o «vacía de ser»), lo que le impide el desarrollo real que requiere todo pensamiento efectivo.

Para un platónico, la Idea –sea cual sea el estatuto ontológico que finalmente se asigne a este término– designa explícitamente el anudamiento de la matemática con algo real, anudamiento del que depende el hecho de que tenga sentido hablar de verdades matemáticas. Para un aristotélico o un leibniziano, la categorización del ser bajo el tipo de una singularidad (la sustancia como información local de una materia, la mónada como «punto metafísico») deshace el nudo que une a la matemática con cualquier registro real. Y ello porque el triángulo o la diferencial no son ni sustancia ni mónada.

El hecho de que la matemática no sea un pensamiento no supone un juicio respecto a su importancia *para* el pensamiento. Sabemos bien que la metafísica de Leibniz se «sostiene» por entero en la concepción matemática del continuo, el cálculo de los máximos, etcétera. La matemática es sin duda más importante para la edificación del sistema de Leibniz de lo que es, en último término, para la ontología aporética de Platón. Y las consideraciones de Aristóteles sobre las matemáticas son, en ciertos aspectos, más precisas que las de Platón. Sin embargo, hay muchas cosas que no son pensamientos y que no obstante importan mucho al pensamiento. En definitiva, tanto para Leibniz como para Aristóteles, la matemática no se halla tejida más que por relaciones, si no ficticias, sí al menos puramente ideales. La matemática nos da las convenciones de lo inteligible virtual. Deriva del arte del cálculo. Este arte se basa en la razón, pero no es una huella pensante del ser.

Dicho de manera más precisa, la matemática es una gramática de la existencia posible. Sin duda este punto es decisivo: para el platónico, la matemática es una ciencia de lo real (esta es la definición de Lacan, enteramente platónico a este respecto). Para Aristóteles o Leibniz, la matemática recapitula algunos datos formales del ser posible. Y estos datos, en lo esencial, son analíticos, lo que significa que no tocan la singularidad, siempre sintética, de lo que es.

Para un platónico, el pensamiento no es nunca descriptivo, sino que se establece a partir de una ruptura con la descripción, pues es

intransitivo respecto de la opinión, y por consiguiente, respecto de la experiencia. Para un aristotélico, el pensamiento es la construcción de un cuadro descriptivo adecuado en el que la experiencia y la opinión encuentran, sin cesura, un fundamento de razón. Nada es más sorprendente que la diferencia de estilo que implica esta diferencia de representación del pensamiento. Lo que cuenta, para un platónico, son los principios de ruptura. Lo que cuenta, para un aristotélico, son los protocolos de legitimación. Esta oposición, aplicada a la inscripción de las matemáticas en el campo de la filosofía, resulta en lo siguiente: todo el interés de un platónico se centra en los axiomas, en los que tiene lugar la decisión pensante. Todo el interés de un aristotélico (o de un leibniziano) se centra en las definiciones, en las que tiene lugar la representación de los posibles.

Lo que resume todo esto es en el fondo bastante simple: tanto para un aristotélico como para un leibniziano, la esencia de la matemática es la lógica. No es ninguna casualidad que Aristóteles sea el autor de los *Segundos Analíticos*, primera lógica formal que atestigua la historia, y tampoco es casual que Leibniz trabajara desde la más tierna edad en una «característica universal», debido a lo cual se le considera como el precursor de la lógica matemática moderna. Para estos pensadores, la matemática trabaja del lado de los posibles coherentes. Desprovista de base ontológica, idealiza de manera abstracta las consecuciones admisibles, los algoritmos de control del «verdadero» pensamiento, el cual, substancial o monádico, se apropia de las singularidades. La matemática es pues una lógica general de lo posible racional.

Pero si la matemática es una lógica de lo posible, las cuestiones de existencia no le son intrínsecas (como lo son para un platónico). El problema fundamental que plantea la filosofía, en lo que concierne a las matemáticas, deja de ser el de su movimiento de pensamiento y el de su anudamiento al ser. Digamos que, puesto que se asume la dimensión puramente ideal de las entidades matemáticas, ya no se trata de preguntarse sobre su verdad. El problema es el de la *procedencia* –empírica, lingüística o racional– de las idealidades matemáticas. De ahí la propensión a la verificación de esta procedencia, para evitar que las formas sean demasiado libres, o que se tomen indebidamente por verdades.

Ahora bien, ¿qué es lo que permite una verificación de la procedencia de las notaciones ideales matemáticas? Si se hallan vinculadas

a representaciones, espaciales o de otro tipo, los elementos que deberán permitirnos la verificación serán las *construcciones*. Si se hallan vinculadas al lenguaje, al cifrado, al cálculo, los elementos que deberán permitirnos la verificación serán los *algoritmos*. Para un aristotélico o un leibniziano la matemática debe ser algorítmica (en su vertiente algebraica) y constructiva (en su vertiente geométrica). Sólo esto sitúa su destino lógico bajo el control de la razón real.

Todo esto implica prudencias lógicas y protocolos de vigilancia en contra del principio de audacia máxima que Platón sostiene.

—Una duda sistemática que concierne al uso del infinito actual, ya se trate de lo infinitamente grande o de lo infinitamente pequeño. Y ello porque el infinito se encuentra en su mayor parte sustraído a las verificaciones constructivas y algorítmicas, es decir, el infinito es algo *decidido*. Si admitimos que el infinito matemático «existe» —sea cual sea el estatuto de esta existencia—, hay un riesgo grande de volver a anudar la matemática con el ser, de olvidar que no es más que una lógica de lo posible. Incluso un creador de la envergadura de Leibniz en el campo del cálculo diferencial e integral considera que es preciso reservar el infinito real para la metafísica, para el absoluto divino, que es el único que le confiere un estatuto «monádico». No puede defenderse que el infinito sea numérico, ni tan siquiera geométrico: «El hecho de ser algo limitado pertenece a la esencia del número, de la línea, y de un todo cualquiera». Y, «en todo caso, el verdadero infinito sólo está en lo absoluto, que es anterior a toda composición, y que no está en modo alguno formado por la suma de partes».

—La restricción y la vigilancia de las aserciones existenciales en matemática. La esencia lógica de la matemática es transparente mientras permanezcamos en las consecuciones formales y en las definiciones de posibilidad. Se oscurece tan pronto anunciamos una «existencia». Pediremos pues que toda aserción de este género venga acompañada de la construcción explícita que la valida, de la demostración lógica del *caso* de existencia.

—La tendencia al perspectivismo pluralista. Si la matemática es una «ciencia formal», adecuada a la descripción coherente de los posibles, no es preciso exigir (como sucede en el caso de que esté anudada al ser, y sea capaz de elucidar verdad) que sea finalmente única. Podemos considerar la coexistencia de varias matemáticas «diferentes», del mismo modo que en el intelecto del Dios de

Leibniz coexisten varios mundos posibles, ciertamente contradictorios, pero internamente coherentes.

Las grandes tendencias de la comprensión aristotélica (o leibniziana) de las matemáticas serán en último término las siguientes: el logicismo, el finitismo algorítmico o constructivista, y el pluralismo de los posibles racionales.

Y así es como se plantea el desafío, desde la época de los antiguos griegos, de una polémica que es constitutiva de la comprensión filosófica de la condición matemática. Platón o Aristóteles (pero también Descartes o Leibniz) dan nombre a este desacuerdo.

Para el pensamiento filosófico se trata de un desacuerdo central y complejo, ya que, por una parte, la matemática, filosóficamente comprendida, se encuentra sin duda alguna anudada a la cuestión del ser, puesto que el pensamiento no sólo no se enfrenta ya a la opacidad de la experiencia, sino que, visiblemente, se libera de las constricciones de la finitud. Por otra parte, sin embargo, no hay duda de que la matemática es paradigmática en lo que concierne a los encadenamientos racionales, a las consecuciones y a las pruebas. Y también es indudable que, en un sentido amplio, su valor lógico resulta eminente. Por consiguiente, no hay duda de que la matemática se reparte, respecto a la construcción del lugar filosófico, en el doble registro de la decisión relativa al pensamiento acerca del ser y de la consistencia formal de los argumentos. Para el filósofo, la matemática es simultáneamente ontológica y lógica. Podríamos decir que es onto-lógica: el guión separa aquí a Platón de Aristóteles. Si lo formulo en mis propias palabras, podríamos decir que la matemática esclarece a la filosofía acerca de la dimensión de intervención de toda verdad (los axiomas, los principios, las audacias), pero también acerca de su dimensión de fidelidad (los operadores formales, la continuidad del pensamiento, las definiciones, las prudencias). Abordar de nuevo este doble condicionamiento en mi materia (es decir, proponer un concepto moderno de verdad y apostar de nuevo por la filosofía) es una tarea que requiere una confrontación minuciosa con la propia vitalidad matemática.

Para aclarar la situación, es preciso, en efecto, llegar a los grandes dispositivos matemáticos contemporáneos, a los dispositivos que pretenden dar a la matemática un espacio unificado, o una lengua primordial.

Hoy en día no existen más que dos dispositivos de este género, nacidos tanto el uno como el otro de las necesidades internas de la matemática viva, y no de la aplicación externa de alguna filosofía del lenguaje:

–la teoría de conjuntos, desde Cantor hasta Cohen, surgida en el siglo pasado a partir de las exigencias planteadas por el análisis real y la topología;

–la teoría de las categorías y de los *topoi*, surgida hace cincuenta años a partir de las exigencias de la geometría algebraica.

Hay que remitirse a estos dos dispositivos para examinar, respecto de la gran oposición entre platonismo y aristotelismo, qué configuración ontológica (o qué lógica de lo ontológico) puede reanimar hoy en día el proyecto filosófico en su singularidad, sin conceder nada a la especialización de una «filosofía de las matemáticas».

Sin embargo, antes de llegar a estas temibles encrucijadas (encrucijadas que en este libro, por lo demás, sólo programaremos), hay que volver a examinar la caracterización lógica de la matemática, y de manera más general, el problema siguiente: si la matemática «acarrea» consigo una serie de prescripciones lógicas; si pues su identificación filosófica como ciencia de lo múltiple puro, u ontología primera, debe reforzarse con su identificación como disciplina onto-lógica (cosa en la que Aristóteles no está completamente equivocado), ¿cuáles son las consecuencias para la propia filosofía? Y de manera aún más general, ¿cuáles son, o cuáles deben ser, las relaciones entre la lógica y la filosofía?

Lógica, filosofía, «giro lingüístico»

El modo propio en el cual una filosofía convoca a una experiencia de pensamiento en su espacio conceptual no deriva estrictamente de la ley supuesta del objeto, sino de los objetivos y de los operadores de esta misma filosofía. Por consiguiente, no se trataría de decir: la filosofía debe interesarse por la lógica, hoy ya completamente matematizada, porque ésta es un objeto constituido, una forma dada del saber. Exigimos una comprensión inmanente de este imperativo. Lo que aquí queremos aprehender es este carácter inmanente que tiene, para la filosofía, la comprensión contemporánea de la lógica.

La incidencia propiamente filosófica de la lógica tiende a esto: la matematización de la lógica, por Boole, Frege, Russell, Hilbert, Gödel y otros muchos, está estrechamente vinculada a lo que se ha llamado el giro lingüístico de la filosofía. Suponiendo, como sucede en mi caso, que el proyecto filosófico consista en cuestionar este giro lingüístico, o en identificar el pensamiento y las verdades como procesos respecto de los cuales el lenguaje no es más que un elemento entre otros, o aún mejor: si se desea abandonar toda concepción transcendental del lenguaje, entonces es inevitable reconsiderar filosóficamente la matematización de la lógica.

Para decirlo de un modo más abrupto: si el nudo que une el pensamiento y el ser, nudo que se designa filosóficamente con el nombre de verdad, no posee una esencia gramatical, o si se halla sometido a

la condición del acontecimiento, del azar, de la decisión y de una fidelidad a-tópica, en vez de sometido a la condición que implican las reglas antropológicas y lógicas del lenguaje o de la cultura, entonces hay que preguntarse cuál es exactamente la determinación ontológica de la lógica matematizada.

En el dispositivo de pensamiento que propongo, esta cuestión es compleja. Es, diría yo, una figura de torsión. Puesto que planteo que la ontología, es decir, aquello que del ser en tanto que ser puede inscribirse, o escribirse, como *logos*, es exactamente la propia matemática, se deduce que la pregunta que indaga la determinación ontológica de la lógica matematizada se convierte en esta otra: ¿cuál es la determinación matemática de la lógica matematizada?

¿En qué reside el elemento filosófico de esta pregunta? Parece remitir a una simple distancia interior respecto de la matemática. La distancia en la que se piensa, a partir de la propia matemática, el estatuto de la lógica como disciplina matemática. El pensamiento de esta distancia interior, ¿deriva de la filosofía?

Henos aquí instalados en una triangulación compleja cuyos tres vértices son la matemática, la lógica y la filosofía.

El axioma de discriminación que es preciso introducir entonces es, en mi opinión, el siguiente: hoy en día, el factor más importante que determina una filosofía es la posición que adopta en relación con los otros dos vértices del triángulo: la matemática y la lógica.

Sucede, en particular, que el giro lingüístico de la filosofía contemporánea se halla en último término, y en gran medida, regido por una tesis más o menos explícita de identificación de la lógica con las matemáticas. Y respecto a esta tesis, el logicismo de Russell no es más que una forma extrema y no necesaria. Una tesis, por otra parte, evidentemente facilitada por la íntegra matematización de la lógica. Y una tesis, como ya hemos dicho, de procedencia aristotélica, o leibniziana.

El giro lingüístico tiene, como sabemos, dos facetas aparentemente opuestas, en cuyo ámbito los nombres propios que predominan son los de Wittgenstein y Heidegger. Del primero recordaremos que enuncia una estricta coextensividad entre el mundo y el lenguaje, siendo los límites del uno exactamente los límites del otro. Del segundo recordaremos que el pensamiento en los tiempos de

angustia es, antes que nada, andadura hacia la palabra; o que, como suele decirse a propósito de Rilke, «hay arqueamiento porque la región esencial hurta su presencia; pero queda el canto que nombra la Tierra». En todo caso, el lugar donde se dirime el destino del pensamiento es la exacta frontera de lo decible. Y para que tal sea el lugar, es preciso que la matemática, reducida a lógica calculadora y ciega, no sea un pensamiento.

Wittgenstein mantendrá simultáneamente que:

1. «La matemática es un método lógico» (*Tractatus*, 6. 2), y más adelante afirma, como ya hemos citado:

2. «La proposición matemática no expresa pensamiento alguno» (*Tractatus*, 6. 21).

Y Heidegger, con idéntico gesto, volverá a reducir la matemática al cálculo de la pericia técnica: «Ocurre así que el ser del ente deviene concebible en el pensamiento puro de la matemática. El ser así calculable, y puesto en el cálculo, hace del ente algo susceptible de ser dominado en el seno de la técnica moderna, dotada de estructura matemática».

De este modo, Wittgenstein y Heidegger comparten la identificación de la matemática con la lógica, en el seno de una disposición calculadora en la que el pensamiento ya no es pensante. Y tanto el uno como el otro orientan esta identificación en la dirección del recurso al poema, como aquello que, en la lengua, persiste en concordar con la denominación de lo que se retira. Para Heidegger, no nos queda más que el canto que nombra la Tierra. Sin embargo, Wittgenstein también escribirá: «Pienso que he resumido mi actitud con respecto a la filosofía cuando he dicho: la filosofía debería escribirse como una composición poética».

El giro lingüístico es así la correlación esencial, filosóficamente instituida, entre, por una parte, la identidad calculadora de la matemática y de la lógica, que es la sustracción del pensamiento en beneficio de una ciega y técnica potencia de la regla, y, por otra, el recurso archiestético a la potencia pacífica y diáfana del poema.

Por consiguiente, el protocolo de una ruptura con esta disposición filosófica exige al menos dos gestos:

El primero es el reexamen crítico del poema como apoyo de una concepción archiestética del destino de la filosofía. Esto es lo que he tratado de hacer por mis propios medios en numerosos estudios sobre

Mallarmé, Rimbaud, Beckett o Hölderlin. He puesto de relieve, en estos estudios, una categoría filosófica general, la de «la edad de los poetas». He identificado ciertas operaciones singulares de la poesía como pensamiento (la desobjetivación, la desorientación, la interrupción y el aislamiento). He mostrado que estas operaciones eran incapaces de sostener el propósito archiestético. Pero no hablaré aquí de eso.

El segundo gesto es una disociación repensada de la lógica y la matemática, una disociación capaz de restituir a la matemática su dimensión pensante, a través de la tesis que afirma que la matemática es un pensamiento del ser en tanto que ser.

La restitución de la matemática a su esencia pensante tiene su punto de partida, según hemos visto, en la idea de que el ser es el despliegue de lo múltiple puro, y en este sentido es ciencia del ser en tanto que ser.

La disociación repensada de la lógica y las matemáticas concierne a la distinción entre una decisión ontológica, de carácter prescriptivo, y una inspección lógica, de carácter descriptivo. Es este punto, que ya he señalado antes, el que deseo debatir aquí.

¿Cuál es el método? En cuanto a la filosofía, creo que sigue estando sometida a la condición que le imponen acontecimientos de pensamiento que le son exteriores. Estos acontecimientos no son ni su materia, pues la filosofía no es una forma, ni sus objetos, pues la filosofía no es reflexiva. Son, propiamente, sus condiciones, es decir, aquello que autoriza que haya filosofía o transformación en el seno de la filosofía.

Así el propio giro lingüístico ha estado sometido a la condición de un acontecimiento de pensamiento fundamental: la matematización de la lógica. Y es que la lógica, no lo olvidemos, era aquello a partir de lo cual la filosofía, proponiéndose el objetivo de una apropiación pensante del ser, se enseñoreaba del lenguaje. La lógica, entre Aristóteles y Hegel, era la categoría filosófica del dominio de la ontología sobre el lenguaje. La matematización de la lógica ha autorizado, por el contrario, que sea el lenguaje, si así puede decirse, el que se adueñe de la filosofía. Y el precio que se ha pagado ha sido la destitución de toda ontología; ya sea bajo la forma que le confiere Wittgenstein: los enunciados de la ontología son sinsentidos; ya sea bajo la forma que le confiere Heidegger: los enunciados de la metafísica han alcanzado la época de su clausura nihilista.

Nos preguntaremos entonces: ¿qué acontecimiento de pensamiento, concerniente a la lógica, autoriza a la filosofía a desprenderse del dominio gramatical y lingüístico? ¿Cómo nos aseguramos de la aparición de una nueva distancia interior entre el pensamiento matemático como tal y la lógica matematizada?

Este acontecimiento es perfectamente identificable, pese a que aún sea filosóficamente silencioso. Sin embargo, como decía Nietzsche en la discusión entre Zaratustra y el Perro de fuego: «Los acontecimientos más grandes no nos sorprenden en nuestras horas más ruidosas, sino en la hora de mayor silencio». Este acontecimiento silencioso es un cambio fundamental de estilo en la presentación matemática de la lógica. Se trata de la presentación de la lógica en el marco de la teoría de las categorías en cuyo centro se encuentra el concepto de *topos*, o de «universo». Este acontecimiento comienza en los años cuarenta con la creación, por Eilenberg y MacLane, del lenguaje categorial, nacido para atender las necesidades de la geometría algebraica. Se prosigue en la década de 1950 con la invención, por Grothendieck, del concepto de universo. Acaba, en los años sesenta y setenta, con la reformulación, por Freyd y Lawvere, de la totalidad de la lógica en el lenguaje de las categorías. El concepto de *topos* elemental se convierte en una herramienta transparente.

Jean-Toussaint Desanti es el primero que me hizo notar que una ontología basada exclusivamente en la teoría de conjuntos –en lo que él llamaba una «ontología intrínseca»– ignoraba la aportación, en su opinión capital, de una concepción matemática apoyada en el único dato de los morfismos, o correlaciones reguladas entre estructuras.

Puedo decir que, al colocar a la filosofía bajo las condiciones estipuladas por la teoría de los *topoi*, he podido, después de mucho tiempo de vagabundeo o de abstención, resolver, al menos parcialmente, mi problema.

Reformulemos este problema, de manera plenamente articulada. Lo hago en seis tesis.

Primera tesis: Hay que romper con el giro lingüístico que se ha apoderado de la filosofía.

Segunda tesis: Es necesario porque esta orientación de pensamiento redundaba hoy en la pura y simple dislocación del deseo filosófico como tal. Ya sea porque, como sucede en el ámbito anglosa-

jón, la filosofía se va convirtiendo en una vasta escolástica, en una gramática de las posiciones, incluso en una pragmática de las culturas; ya sea porque, como ocurre en las dependencias heideggerianas, se haga necesario confiar la salvación del pensamiento a operaciones posfilosóficas, a una archiestética fragmentaria.

Tercera tesis: En el corazón de las condiciones que impone el giro lingüístico, se encuentra la identificación formal de la lógica con las matemáticas, una identificación permitida en última instancia por la matematización de la lógica.

Cuarta tesis: Hace falta, por consiguiente, producir filosóficamente un nuevo pensamiento de la delimitación entre la matemática y la lógica, asumiendo al mismo tiempo que la lógica está matematizada.

Quinta tesis: Se planteará que la matemática es la ciencia del ser en tanto que ser, la ontología propiamente dicha.

Sexta tesis: Que la lógica se matematice indica por tanto una correlación, aún impensada, entre una decisión ontológica y una forma lógica. Es esa correlación la que es preciso sacar a la luz bajo la especie de una separación irreductible.

Llegados a este punto, podemos elucidar tanto la dificultad del problema, como lo que establece, para su resolución, la condición que impone la serie de los acontecimientos de la teoría de los *topoi*.

Empecemos por la dificultad. Si la matematización de la lógica ha permitido el giro lingüístico de la filosofía, ha sido, evidentemente, porque la lógica se ha presentado como matematización sintáctica. Quiero decir con esto que todo su objeto, desde la ideografía de Frege, ha consistido en constituir, como objetividades formales, varios lenguajes lógicos. ¿Cómo es posible esperar, en estas condiciones, que un nuevo aislamiento de la lógica como tal pueda relajar la opresión que la gramaticalidad ejerce sobre la filosofía? Incluso la separación entre la lógica y la matemática puede ser incapaz de impedir que subsista el terrorismo lingüístico, es decir, hoy en día, el terrorismo pragmático, cultural y relativista, si, en todos los casos, se reconduce al matemático hacia la esfera lingüística y sintáctica.

Así pues, podríamos decir por ejemplo: una teoría formalizada es lógica si sus enunciados son válidos en todo modelo no vacío; una teoría formalizada es matemática si no le conviene más que una

familia singular de modelos. Sin embargo, esta delimitación es filosóficamente inoperante. Y ello porque la matemática sólo aparece como un caso de lo lógico, o un caso en el que lo lógico representa, en cierto modo, la subestructura sintáctica universal de lo matemático. Dado que las nociones de sintaxis y de semántica apropiadas aún siguen siendo determinantes para la delimitación, esta no puede materializar el deseo filosófico del señorío sobre lo lingüístico.

También sería posible decir, como variante: será matemática, y no solamente lógica, toda teoría formalizada que admita axiomas existenciales que no sean reductibles a axiomas universales; por consiguiente, será matemática toda teoría que decida una existencia y no establezca su consistencia más que en torno a esta decisión. De este modo, la propia teoría de conjuntos sería matemática, debido a que decide axiomáticamente la existencia de un conjunto vacío, y también la existencia de, al menos, un conjunto infinito. Sin embargo, incluso aquí, la delimitación se realiza asumiendo la existencia de un ser sintáctico común entre la lógica y las matemáticas, puesto que la desviación concierne únicamente, si así puede decirse, a la acción diferenciadora de los cuantificadores.

En verdad, desde que la lógica queda matematizada bajo la forma de una sintaxis, o de una teoría formal, su conexión lingüística resulta primordial, como por lo demás anuncia inmediatamente, en tanto que síntoma, el campo de sus designaciones en la lengua natural: lenguajes formales, reglas de formación, enunciados, proposiciones, sintaxis, semántica, puntuación, interpretación, etcétera. Por consiguiente, incluso la tesis según la cual la matemática *es* la ontología pierde una parte de sus poderes constituyentes. Y ello porque la lógica, al estar dispuesta como lenguaje formal de esta ontología, vuelve a introducir la prescripción lingüística sin que la decisión ontológica pueda revisar fácilmente esa prescripción.

¿Cuál es entonces el valor del acontecimiento que rematematiza la lógica, esta vez en el marco de la teoría de las categorías? Ese valor depende de un completo vuelco de la perspectiva. Cuando la presentación sintáctica de la lógica como lenguaje formal dispone los universos, o los modelos, como interpretaciones semánticas, lo que hay en la presentación categorial es una serie de universos *cuya lógica es una dimensión interna*. Dicho de otra manera: en la presentación lingüística, el referente apropiado de una teoría formal es una

disposición ontológica. Evidentemente, esto es lo que autoriza la infinita glosa anglosajona que separa y articula lo formal y lo empírico. En la presentación categorial, se procede a dar descripciones geométricas de un universo y se puede observar que a tal o cual disposición de ese universo incumbe un correlato, de forma inmanente, con tal o cual disposición lógica. La lógica se convierte así en una dimensión intrínseca de los universos posibles. O de modo más esencial: la caracterización descriptiva de un estado ontológico concebible induce ciertas propiedades lógicas, que a su vez se presentan en el espacio de ser, o universo, que el pensamiento describe.

En este vuelco, desaparecen dos cosas:

–en primer lugar, la prioridad formal y lingüística de lo lógico, o de modo más general, de lo gramatical, sobre la posición del universo, o sobre la decisión ontológica;

–y seguidamente, la relación que define a lo matemático como algo envuelto por lo lógico. De hecho, lo lógico aparece como una constricción inmanente envuelta por lo matemático. Y sobre todo, lo lógico queda localizado. Es una dimensión presentada y observable de los universos cuya posibilidad se propone describir la matemática.

El problema de la delimitación entre la matemática y la lógica adquiere entonces un cariz muy diferente. Esta delimitación ya no se deja decidir por los criterios lingüísticos que extenuaban su fuerza. Queda remitida a distinciones, ellas mismas de carácter ontológico, que son mucho más fundamentales, y que conciernen a dos pares conceptuales: al de lo real y lo posible, y al de lo global y lo local. Esto es lo que se podría llamar una esencial geometrización ontológica de la relación, y de la no relación, entre la lógica y la matemática.

Primeras advertencias sobre el concepto de *topos*

Si es verdad que la teoría de los *topoi* establece de manera interna que la lógica es una dimensión local de los universos posibles de la matemática, entonces deben existir en esta teoría teoremas a los que llamaré ontológico-lógicos. O incluso onto-lógicos, con un guión. Es decir, se trata de teoremas que tienen la siguiente forma genérica: si un universo concebible posee tal o cual característica ontológica, entonces se señala en él tal o cual constricción lógica. Se trata de teoremas que satisfacen a un tiempo *tanto* el vuelco de perspectiva *como* la ausencia de toda mención explícita del lenguaje y de sus usos sintácticos reglados.

Existen efectivamente tales teoremas, y me gustaría hacer compartir a otros el poder sentir su fuerza como acontecimiento para la filosofía. Citaré dos, en un lenguaje completamente natural. Se vinculan, respectivamente, a los conceptos ontológicos de diferencia y de vacío (o de no ser).

A) Tratándose de la diferencia, el problema filosófico esencial, que ya hemos encontrado en relación con las características de la ontología de lo múltiple y de la oposición a la ontología «intensiva» de Deleuze, es el de su registro de inteligibilidad. ¿Puede decirse que una diferencia cualquiera se encuentre siempre localmente probada? Quiero decir: ¿toda diferencia es concebible en un punto de la ac-

ción diferenciadora que la despliega? ¿O acaso existen diferencias cualitativas que sólo globalmente resultan concebibles? Esta pregunta opone claramente las ontologías que podríamos llamar discretas, como la de los atomistas o la del primer Wittgenstein, o incluso la de Platón, a las ontologías continuistas, como la de Bergson o la de Deleuze. El pensador central de este problema es, por supuesto, Leibniz, que trata de integrar las diferencias locales absolutas, esos «puntos metafísicos» que son las mónadas, en una diferenciación global, o integral, del universo.

La noción de diferencia es matemáticamente representable en la descripción de un *topos* cualquiera. La noción de diferencia localizable, o probada en un punto, también lo es. De un *topos* tal que toda diferencia resulte localizable en un punto se dice que está bien señalado. Evidentemente, una de las características ontológicas de un *topos* consiste en estar bien señalado.

Por otro lado, sabemos identificar, como ya he dicho, su lógica interna. Lo sabemos partiendo de datos inmanentes y locales del *topos*. Por dar ejemplos elementales: lo verdadero o lo falso son los datos locales del *topos*, las «acciones simples» que forman parte del universo. Lo mismo ocurre con la negación, o con la conjunción, o con la implicación. Todos estos términos designan relaciones identificadas, relaciones que se hallan presentes «en persona» en el *topos*, y no requisitos sintácticos previos o interpretaciones semánticas.

También sabemos caracterizar la lógica inmanente de un *topos*. Por ejemplo, puede ser clásica o no clásica. Una lógica clásica, en lo esencial, valida el principio del tercio excluso. Sin embargo, la diferenciación del clasicismo en relación con un *topos* se expresa en los términos de la construcción. De hecho se dice —esta será mi única cita técnica (únicamente para mostrar cómo suena el lenguaje al uso, y nada más)— del siguiente modo: la lógica de un *topos* es clásica si la suma de lo verdadero y de lo falso es un isomorfismo. No obstante, lo que nos interesa es que se demuestre el siguiente teorema: «Si un *topos* está bien señalado, entonces es clásico».

Y esto es un teorema onto-lógico notable. Si el universo, o el espacio de ser, admite una determinada propiedad relacionada con la inteligibilidad de la diferencia (o, si se da el caso, una propiedad que siempre pueda probarse localmente), entonces su lógica es necesariamente clásica. Por consiguiente, queda demostrado que una sin-

gularidad ontológica de la presentación de la diferencia ocasiona una constricción puramente lógica. Vamos de la manifestación del ser a los principios de la lengua, y no a la inversa.

B) Mi segundo ejemplo concierne al vacío, o también al Cero. En tanto que cifrado de la multiplicidad absolutamente in-compuesta, el vacío es una característica ontológica de envergadura. Es el matema de la sutura de todo discurso con el ser que le sirve de sostén. Tráandose del vacío, la cuestión clave es la de su unicidad. Si la descripción ontológica fija la unicidad del vacío, asume, en la tradición parmenídea, una cierta reversibilidad del ser (que en realidad es como una sustracción) y de lo uno. Si admite la multiplicidad del vacío, o su ausencia, pluraliza el propio fundamento y, en una tradición heraclítea, lo instituye como alteración, o como devenir.

En un *topos*, es fácil dar sentido a la noción de objeto vacío, o de significado vacío. Se demuestra así el asombroso teorema que expongo a continuación y que esta vez es, si así puede decirse, un teorema onto-lógico-onto, es decir, una correlación constrictiva entre el acoplamiento de una característica ontológica y una característica lógica por un lado y, por otro, cualquier otro rasgo ontológico. Este teorema es el siguiente: Si un *topos* no admite más que un sólo objeto vacío, y si su lógica es clásica, entonces es un *topos* bien señalado. Lo que significa que, si uno se encuentra en la reciprocidad del ser y de lo uno, y si nuestra lógica es clásica, entonces nuestra ontología de la diferencia admitirá que toda diferencia quede probada en un punto, que no exista ninguna diferencia puramente cualitativa o global. Esta vez, una dimensión compleja del universo posible, una mezcla de ser (el vacío es único) y de principio (el tercio excluso), fuerza la aparición de un rasgo ontológico simple, que es el estatuto de la Diferencia.

Estos dos ejemplos muestran qué sutiles redes teje la presentación categorial de la lógica entre las determinaciones ontológicas primordiales, como la diferencia y el vacío (pero también habría otros teoremas que podrían citarse, teoremas no menos notables, sobre el infinito, o sobre la existencia, o sobre la relación), y las determinaciones lógicas inmanentes, como la validez del tercio excluso. Estas redes bien pueden igualmente concernir, no al clasicismo lógico,

sino al imperativo intuicionista, constructivo, o no clásico. Por ejemplo, si un *topos* no está bien señalado, es decir, si existen, como sucede en las perspectivas de Leibniz, Bergson o Deleuze, diferencias intensivas, cualitativas, o globales, y si, por otro lado, admitimos una cierta reciprocidad del ser y de lo uno, como también hace Leibniz, entonces es imposible que nuestra lógica sea clásica. Es una afirmación recíproca respecto de mi segundo ejemplo. Y en efecto, con todo rigor, y teniendo en cuenta los grados insensibles del ser, la lógica de Leibniz no es verdaderamente clásica, ya que nosotros no estamos absolutamente obligados a decidir entre el estado p y el estado $\text{no } p$, entre los cuales existe una infinidad de estados intermedios.

Primeras tesis provisionales sobre la lógica

Volvamos al problema inicial. ¿Cómo podremos replantearnos, una vez sometidos a la condición que impone la teoría de los *topoi*, la diferencia entre la lógica y las matemáticas? Y una vez hecho esto, ¿cómo podremos restituir a las matemáticas su dimensión pensante, o platónica? Y por último, ¿cómo interrumpiremos el señorío lingüístico sobre el destino de la filosofía?

Lo que nos propone la teoría de los *topoi* es una descripción de los universos matemáticos posibles. Su método es la definición y el esquema, la demostración geométrica de los recursos. Es como una inspección del entendimiento del Dios de Leibniz: un recorrido categorial de los mundos concebibles, de sus especies, de sus rasgos distintivos. Establece que estos universos han de llevar consigo su lógica interna. Establece correlaciones generales entre algunos de los rasgos ontológicos de estos universos y la caracterización de su lógica. Pero no decide ningún universo particular. Nosotros no tenemos, a diferencia del Dios de Leibniz, ninguna razón para considerar tal universo matemático como el mejor de los universos posibles.

Desde este punto de vista, y debido a que es una inspección racional de las posibilidades, la teoría de los *topoi* resulta apropiada para el pensamiento lógico. Es el dispositivo en el que se piensa la lógica de las correlaciones que ejercen alguna restricción entre la on-

tología y la lógica. Se la podría definir como la lógica matematizada de la onto-lógica (con un guión).

Sin embargo, la ontología no puede reducirse a la lógica de la onto-lógica. La matemática real no es una inspección matematizada de los universos matemáticos posibles. La matemática real decide un universo. Por consiguiente, la relación entre la lógica y la matemática es la que existe entre una investigación general de los recursos lógicos de una ontología y una decisión ontológica que conlleve sus propias consecuencias lógicas. Esto quiere decir también que la lógica es definicional, mientras que la matemática real es axiomática. De este modo, si uno decide axiomáticamente que el pensamiento del ser se realiza en el marco de la teoría de conjuntos, habrá asumido que su lógica es clásica. ¿Por qué? Porque, considerada como *topos*, es decir, examinada lógicamente, la teoría de los conjuntos aparece como un *topos* bien señalado en el que toda diferencia se halla probada en un punto. Y porque, como ya hemos visto, la lógica inmanente de un *topos* bien señalado es obligatoriamente clásica. Para no salir de la imaginaria leibniziana, diremos que la lógica piensa los mundos posibles, y que la ontología decide un mundo del mismo modo que Dios fulgura a las mónadas. La diferencia estriba en que ningún cálculo exterior a la decisión es capaz de proponer una ley de lo mejor.

Fijemos el lugar del pensamiento en el que se dirime la ruptura con el giro lingüístico de la filosofía. Una vez más, articulo esta cuestión en unas cuantas tesis:

1. La lógica no es una formalización, una sintaxis, una prótesis lingüística. Es una descripción matematizada de los universos matemáticos posibles sometida al concepto genérico de *topos*. Un universo matemático, un *topos*, localiza su propia lógica.

2. Un universo matemático posible fija correlaciones constrictivas entre ciertas características ontológicas y ciertas características de su lógica inmanente. El estudio de esas correlaciones constituye el contenido fundamental de la propia lógica. La lógica piensa de este modo su propia subordinación a la ontología. Es justamente por el hecho de pensar esta subordinación por lo que puede ser matematizada, puesto que la matemática es la propia ontología.

3. La matemática se cumple en virtud de decisiones axiomáticas que disponen en lo real un universo posible. De ello se deducen varias constricciones lógicas. Las constricciones son lógicamente pen-

sadas por la lógica de los universos posibles. La matemática real las practica, pero no las piensa.

4. Por consiguiente, la diferencia irreductible entre la lógica y la matemática depende del punto ciego de una decisión pensante, que consiste en que toda decisión de este tipo instala una lógica que se practica como necesaria, cuando en realidad es una consecuencia de la decisión. La lógica matematizada es un atisbo de luz en medio de esta ceguera, puesto que piensa la correlación onto-lógica. Sin embargo, para lograrlo, debe regresar de lo real, que sólo se encuentra bajo el imperativo axiomático, a lo posible, que sólo se deja describir mediante el régimen de las definiciones y las clasificaciones.

La paradoja que aparece en estas tesis estriba en el hecho de que la palabra «lógica» realiza un doble cometido. Se llama «lógica», simultáneamente, a lo que se encuentra localizado como tal en un universo posible, con sus figuras singulares: lo verdadero, lo falso, la negación, los cuantificadores, etcétera, y al pensamiento matematizado de las correlaciones constrictivas entre la ontología del universo (diferencia, vacío, infinito, etcétera) y esa localización lógica.

Esta paradoja no es más que la de todo universo, a saber, que su determinación puramente lógica, realizada por tanto por medio de las definiciones y de lo posible, incluye un vaivén entre lo local y lo global. Habrá pues una definición local de la lógica: una maquinaria particular, que puede ubicarse en el *topos*, y que se encuentra articulada técnicamente en torno a la noción de un clasificador de sub-objetos. Y luego habrá también una definición global, que servirá para pensar las correlaciones sistemáticas entre el espacio de ser y de acción del *topos* y su singularidad lógica. Esta relación entre lo global y lo local es la que hace geométrica a la lógica.

Es pues preciso añadir una quinta tesis:

5. Liberada de su obligación sintáctica y lingüística, la lógica si- guo siendo lógica geométrica, es decir, igualmente lógica (global) de la lógica (local).

Ambas cosas son compatibles, puesto que la lógica como pensamiento se encuentra aquí desligada del lenguaje formal, al igual que la tesis de Wittgenstein y de Lacan sobre la inexistencia de todo metalenguaje. Toda lógica es inmediatamente, en tanto que dimensión de un universo posible, lógica de la lógica y lógica de la onto-logía, sin presunción de ningún metalenguaje.

Las consecuencias de todo esto para la filosofía son considerables, y nos fijan claramente un programa de pensamiento:

–Hay que desarrollar la ruptura con el predominio lingüístico, y ello en la doble forma de su aparición: la filosofía analítica anglosajona, la filosofía del lenguaje ordinario y la pragmática, por un lado; la hermenéutica del *Dasein* y la archiestética del poema, por otro. Esta doble ruptura presenta una condición de secuencia de acontecimientos que atestigua su contemporaneidad.

–Hay que confrontar esta ruptura con las tradiciones filosóficas del siglo XX que no se encuentran inscritas en el giro lingüístico. Pienso en particular en todo lo que viene de Nietzsche y de Bergson, es decir, en todo lo que se articula en el pensamiento de Deleuze. Conocemos las imprecaciones de Deleuze contra la lógica. Hemos dicho bastante sobre esto para que se comprenda que la *disputatio* no se refiere entonces a la ontología, sino al estatuto de las multiplicidades, no versa sobre el pensamiento de la diferencia, y por consiguiente, tampoco sobre lo que resulta pensado con el nombre anónimo del ser.

–Hay que examinar la lógica desde el punto de vista, esta vez, de la propia decisión ontológica. Por consiguiente, hay que pensar lo posible desde el punto de vista de lo real. O bien: emplear las definiciones partiendo de los axiomas, y no a la inversa. Plantear que, como dispositivo de pensamiento, la filosofía es esencialmente axiomática, y no definicional o descriptiva.

–Hay que restaurar y reformar, a partir de ahí, la categoría de verdad. Mostrar que la existencia de una lógica sólo depende de un proceso de verdad, proceso a su vez suspendido del azar de una condición vinculada a una sucesión de acontecimientos y de una decisión relacionada con ese azar. Y mostrar también que hay una lógica de la verdad, pero que de ningún modo hay una verdad de la lógica.

–Hay que establecer que, debido a esto, existe en toda verdad algo impensado. Hay que elaborar por tanto, como proceso retroactivo relacionado con este punto, un nuevo pensamiento del sentido.

En varios de sus puntos, este programa ha sido previsto, como a menudo sucede, por algunos poetas de la era de los poetas, y en especial por Mallarmé.

Mallarmé ha comprendido bien que la decisión pensante, para él la decisión del poema, que es encuentro con el azar, o prueba a la que este nos somete, induce lo que él llama el motivo de una lógica. Esta lógica es lógica de la onto-logía, porque es fijación del infinito. Esta fijación no puede ser previa, transcendental o lingüística, porque se halla suspendida de un acontecimiento, de un Acto. Este Acto adquiere su forma, lógicamente invertida, del encuentro con el azar, al modo de una tirada de dados. Así el pensamiento se sitúa bajo la condición de una pura adjunción vinculada a una secuencia de acontecimientos, y por ese motivo produce una lógica implacable. Esta lógica proviene del hecho de que el pensamiento se expone al admitir el Acto, al ser fiel al acontecimiento. Esta fidelidad, a su vez, dispone una verdad que no es necesaria para nadie excepto para su Sujeto. La Necesidad no es más que un resultado.

Un pasaje de la parte IV de los fragmentos de *Igitur* recapitula aquello a lo que hoy en día sigue llamada la filosofía:

Pero el Acto se cumple.

Entonces su yo se manifiesta por el hecho de que recupera la Locura: admite el acto, y, voluntariamente, retoma la Idea en tanto que Idea: y el Acto (fuere cual fuere la potencia que lo haya guiado), habiendo negado el azar, concluye que la Idea ha sido necesaria.

—Entonces concibe que es, sin duda, una locura admitirlo absolutamente: pero al mismo tiempo puede decir que, por el hecho de esta locura, hallándose negado el azar, dicha locura era necesaria. ¿Para qué? (Nadie lo sabe, es algo aislado de la humanidad).

Todo lo que sabe, es que su raza ha sido pura: que, para serlo, y para no dejar más que una idea que a su vez conduzca a la Necesidad, ha robado al Absoluto su pureza: y que, por lo que se refiere al Acto, es perfectamente absurdo, excepto como movimiento (personal) elevado al Infinito: pero que el Infinito ha quedado al fin *fijado*.

Que el infinito haya quedado «fijado» significa, para Mallarmé, que reviste la forma del número, de lo que *Jamás una tirada de dados...* puede designar como «el único número que no puede ser otro». Esta correlación entre el número y el ser-fijado se repite muy a menudo, pero en ninguna parte con tanto brillo como en el soneto en *ix* y *or*. Fíjense en su colofón:

Elle défunte nue en le miroir encor
Que dans l'oubli fermé par le cadre se fixe
De scintillations sitôt le septuor.

(Ella, difunta desnuda en el espejo mientras
En el olvido que ciñe el marco se fijan
Destellos tan pronto llega el septeto.)

Lo que viene a fijarse, como emblema de la «noción pura» en la que el ser se halla cautivo, es la cifra estelar, las siete estrellas de la Osa Mayor.

Ahora bien, ¿puede ser una cifra el infinito? Esto es lo que, como inconsciente contemporáneo de Cantor, sostiene Mallarmé en el poema. Que el infinito sea un número es lo que la ontología conjuntista de lo múltiple puro hace al fin posible, tras siglos de negación y de encierro del infinito en una vocación teológica.

Por esta razón, la ontología del número es una pieza importante de la laicización del infinito, único medio para liberarse a un tiempo de la religión y de la motivación romántica de la finitud.

El ser del número

Como indican las definiciones euclidianas, la idea griega del número hace depender su ser de las aporías metafísicas de lo uno. El número, en la definición segunda del libro séptimo de Euclides, es «la multiplicidad compuesta de unidades». Y la unidad, definición primera del mismo libro, es «aquello a partir de lo cual se enuncia lo uno para cada uno de los entes». Por último, el ser del número es el múltiple reducido a la pura legislación combinatoria de lo uno.

La saturación, y posteriormente el desmoronamiento, de esta idea del ser del número como procesión de lo uno marca la entrada en los tiempos modernos de la idea del ser. Este desmoronamiento combina tres factores: la aparición árabe del cero, el cálculo del infinito, y la crisis de la idealidad metafísica de lo uno. El primer factor, el cero, introduce la neutralidad y el vacío en el centro de la idea de número. El segundo, el infinito, supera la combinatoria que se encamina a la topología, o añade a la simple sucesión la posición numérica de un límite. El tercero, la obsolescencia de lo uno, obliga a pensar el número directamente como multiplicidad pura, como múltiple sin-uno.

De ello se deduce en un primer momento una especie de diseminación anárquica del concepto de número. Eso se aprecia en el sintagma disciplinario de «la teoría de los números», que llega a contener inmensas porciones de álgebra pura, y retazos particularmente refi-

nados de análisis complejo. Lo vemos igualmente bien en la heterogeneidad de los procedimientos de introducción de los diferentes tipos clásicos de número: axiomático para los enteros naturales, estructural para los ordinales, algebraico tanto para los números negativos como para los racionales, topológico para los números reales, principalmente geométrico para los números complejos. Y por último, lo vemos en la no-categoricidad de los sistemas formales que tratan de capturar al número, sistemas que, al admitir modelos no clásicos, abren la fecunda vía del análisis no estándar, y por consiguiente, restauran todos los derechos de los números infinitos, o infinitesimales.

En el caso de la filosofía, que pretende mostrar en el número una idea activa del ser, la dificultad estriba en que no hay, en apariencia, y contrariamente a lo que sucedía en la época griega, una definición unificada del número. ¿Qué concepto puede subordinar simultáneamente la discreción de los enteros, la densidad de los racionales, la completud de los reales, el hormiguelo de los infinitesimales, sin contar el cifrado transfinito de los ordinales de Cantor? ¿En qué sentido podríamos decir que todo esto dependa, para el filósofo, de un concepto cuya potencia de pensamiento tenga que soportar y magnificar al mismo tiempo que su singularidad inventiva? Intentemos aclarar este desorden, partiendo de las funciones ordinarias de la palabra.

¿Qué entendemos nosotros por «número», según lo que de él se deduce en función de los usos de la lengua y de las representaciones que a ella se vinculan?

En primer lugar, entendemos que un número es una instancia de medida. De forma elemental, el número sirve para discriminar el más y el menos, lo mayor y lo menor. Contrasta los datos. Por consiguiente, exigiremos de cualquiera de las especies del número que nos proponga una estructura de orden.

En segundo lugar, un número es una figura de cálculo. Gracias al número, contamos. Contar quiere decir sumar, restar, multiplicar, dividir. Exigiremos pues de cualquiera de las especies del número que sus operaciones sean numéricamente practicables, o que estén bien definidas. Cosa que, técnicamente, quiere decir que cualquiera de las especies del número debe poder identificarse de forma algebraica. La recapitulación completa de esta identificación es la

estructura del cuerpo algebraico, en donde todas las operaciones son posibles.

En tercer lugar, el número debe ser una figura de la consistencia. Lo que quiere decir que sus dos determinaciones, el orden y el cálculo, deben obedecer a ciertas reglas de compatibilidad. Esperamos, por ejemplo, que la suma de dos números claramente positivos sea mayor que cada uno de estos números, o que la división de un número positivo por un número mayor que la unidad dé un resultado menor que el número inicial. Estos son los requisitos lingüísticos de la idea de número, por lo que respecta al emparejamiento del orden y del cálculo. Técnicamente, esto se expresará del siguiente modo: la figura adecuada en la que se inscribe cualquiera de las especies del número es la del cuerpo ordenado.

Por lo tanto, si una definición del número debe subsumir todas sus especies, esto significa que debe determinar lo que llamaré el macrocuerpo ordenado en el que todas las especies del número se pueden ubicar.

Este es exactamente el resultado de la definición que propone el gran matemático Conway, con el paradójico nombre de «números surreales».

En el marco general de la teoría de conjuntos, esta definición especifica una configuración en la que se define un orden total, en donde la suma, la sustracción, la multiplicación y la división resultan ser universalmente posibles. Constatamos entonces que, en esta configuración, o macrocuerpo de los números, figuran, con todas sus determinaciones estructurales conocidas, los ordinales, los enteros naturales, el anillo de los enteros positivos y negativos, el cuerpo de los racionales y el cuerpo de los reales. Pero también constatamos que aquí figura igualmente una infinidad aún no denominada de especies de números, en particular la de los números infinitesimales, o la de aquellos números situados «entre» dos clases adyacentes y disjuntas de números reales, o la de los números infinitos de todas clases, por no mencionar la de los ordinales y los cardinales. El hecho de que se trate de un macrocuerpo se comprueba teniendo en cuenta que no se trata de un conjunto. Esta es la razón de que lo haya llamado una configuración. Se trata de una clase propia. Esto es evidente, puesto que contiene todos los ordinales, los cuales ya no constituyen un conjunto. Se dirá que, alcanzando una deter-

minación intrínseca del ser-múltiple en cuanto tal, lo que designa el concepto de número es una multiplicidad inconsistente. Y que las especies del número recortan en esta inconsistencia, que es el fondo de su ser, una serie de situaciones numéricas consistentes. De este modo, el cuerpo de los números reales es consistente, por tanto es un conjunto. Sin embargo, su identificación como cuerpo de números remite al hecho de que es una consistencia interna de la inconsistencia del lugar del número. O al hecho de que es un subcuerpo del macrocuerpo numérico.

Digamos que la anarquía aparente o la multiplicidad sin concepto de las especies del número resulta del hecho de que hasta ahora estas se efectuaban a través de sus operaciones, pero no se situaban en su ser. Con el macrocuerpo, tenemos el lugar genérico inconsistente en el que coexisten las consistencias numéricas. Es por tanto legítimo pensar estas consistencias como elementos dependientes de un único concepto, el de Número.

El ser del Número como tal, aquello que en el número piensa el ser, se da finalmente en la definición del macrocuerpo como lugar de ser inconsistente de la consistencia de los números.

Llamamos pues Número (con mayúscula) a toda entidad que pertenezca al macrocuerpo. Y hablaremos de los números (con minúscula) para designar la diversidad de las especies, o las consistencias inmanentes cuya inconsistencia respecto del Número fija el lugar.

¿Cuál es por consiguiente la definición de un Número (con mayúscula)?

Esta definición es de una simplicidad admirable: un Número es un conjunto de dos elementos, un par ordenado, compuesto, en este orden, por un ordinal y por una parte de este ordinal. Escribiremos pues un Número: (α, X) , donde X es una parte del ordinal α , o incluso $X \subseteq \alpha$.

Podríamos imaginar que esta definición es circular, puesto que convoca a los ordinales, de los cuales ya habíamos dicho que eran números, que figuraban en el macrocuerpo.

Pero en realidad, es posible avanzar una primera definición de los ordinales de manera puramente estructural, sin recurrir a ningún tipo particular de categoría numérica, y sin tener necesidad de recurrir siquiera, a pesar de su nombre, a la idea de orden. En efecto, un

ordinal, esa es la definición de von Neumann, es un conjunto transitivo en el que todos los elementos son transitivos. Ahora bien, la transitividad es una propiedad ontológica: significa únicamente que todos los elementos del conjunto son también partes del conjunto. Que si tenemos $\alpha \in \beta$, también tenemos $\alpha \subseteq \beta$. Esta correlación máxima entre la pertenencia (o elemento) y la inclusión (o parte) da a los conjuntos transitivos un tipo particular de estabilidad ontológica, una estabilidad que designa en mi opinión al ser *natural*. Es esta estabilidad natural de los ordinales, esta homogeneidad inmanente, la que los designa como material primordial del Número.

Lo que llama la atención en la definición del Número —el par ordenado de un ordinal y de una parte de este ordinal—, es la instancia del par. Para definir el Número, hay que instalarse en el dos. El Número no es una marca simple, hay una duplicidad esencial del Número. ¿Por qué esa duplicidad?

Yo diría, para retomar el vocabulario de Gilles Châtelet, que el Número es un gesto en el ser, y que la doble marca deja huella de ese gesto. Tenemos, por un lado, una marca homogénea y estable, el ordinal. Y, por otro, un signo en cierto modo arrancado al primero, una parte indeterminada, que, en la mayoría de las ocasiones, no conserva ninguna estabilidad inmanente, que puede ser discontinua, es decir, encontrarse desmembrada, sin concepto alguno. Y es que no hay nada más errático que la idea general de «parte» de un conjunto.

El gesto numérico es pues la extracción en cierto modo forzada, desajustada, inventiva, de una parte incalculable de aquello que tiene por sí mismo todos los atributos del orden y de la solidez interior.

Por esta razón, como filósofo, he renombrado los dos componentes de un Número. Al ordinal, lo he llamado la materia del Número, para evocar aquel dato de estabilidad y de poderosa, aunque casi indiferente, arquitectura interior. Y a la parte del ordinal, la he llamado la forma del Número, no para evocar su armonía o su esencia, sino más bien para designar, como en ciertos efectos del arte contemporáneo, aquello que se extrae inventivamente de un fondo aún legible de materia. O aquello que, al extraer de la materia una discontinuidad imprevisible, casi fulminante, deja aparecer como en las lagunas de esa extracción, la inalterable compacidad material.

De este modo, un Número se halla enteramente determinado por el acoplamiento de una materia ordinal y de una forma recortada en esa materia. Es la duplicidad de una figura compacta del ser múltiple, y de un gesto de recorte sin regla en esa compacidad.

Es extraordinario que a partir de datos tan simples se puedan establecer todas las propiedades de orden y de cálculo que se esperan de aquello que quiere situar en el ser el correlato de la palabra «Número».

Y es que, en efecto, se demuestra —esta es la parte técnica de las cosas— que el universo de los Números está totalmente ordenado, y que en él puede definirse una estructura de cuerpo, lo que significa sumar, multiplicar, restar y dividir. Así se termina la construcción del macrocuerpo ordenado, lugar de identificación ontológica de todo lo que cae bajo el concepto de Número.

Se establece a continuación que las especies habituales de números son efectivamente consistencias recortadas en ese lugar: los números enteros naturales, los números relativos, los números racionales, los números reales son subespecies del macrocuerpo, números identificables en el lugar ontológico del Número.

Pero, además de estos ejemplos históricos, hay muchas otras entidades, extrañas, no identificadas o carentes de nombre, que surgen en masa bajo el concepto de Número.

Pongamos dos ejemplos:

1. Tenemos la costumbre de considerar los números negativos como finitos. La idea de un negativo del infinito es ciertamente más extraña. Sin embargo, en el macrocuerpo de los Números, se define sin dificultad el negativo de un ordinal, ya sea finito o infinito.

2. Se demuestra que, en el macrocuerpo que identifica el lugar del Número, los números reales incluyen todos los Números cuya materia es el primer ordinal infinito, es decir, ω , y cuya forma es infinita. ¿Qué se puede decir de los Números cuya materia es un ordinal infinito superior a ω ? Pues bien, podemos decir que se trata en general de Números que aún no han sido estudiados, que aún no han recibido un nombre. Se trata de una reserva infinitamente infinita de Números destinados al abierto porvenir de la investigación de las figuras de ser de la numericidad. Circunstancia por la que se atestigua que lo que practicamos en materia de números no es más que una ínfima parte de lo que reside en el ser bajo el concepto de

Número. Cosa que también puede decirse como sigue: la prescripción ontológica contenida en el concepto de Número excede infinitamente a la efectiva determinación histórica de las consistencias numéricas nombradas y conocidas. Hay más ser en la palabra «Número» de lo que la matemática ha podido, hasta el momento, circunscribir, coger en las redes de sus consistencias construidas.

De hecho, en cada uno de sus segmentos, ya sea de modo aparente, o para nuestro intelecto, ínfimo, el macrocuerpo de los Números se halla poblado por una infinidad infinita de Números. Y por esto brinda sin duda la mejor imagen posible del universo según la descripción que proporciona Leibniz en el párrafo 67 de la *Monadología*: «Cada porción de la materia puede concebirse como un jardín lleno de plantas, y como un estanque lleno de peces. Pero cada ramificación de la planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores es a su vez un jardín de idéntica índole, o un estanque igual». Y ello porque cada ínfimo intervalo del macrocuerpo de los Números puede ser concebido como el lugar de una infinidad de especies del Número, siendo cada especie a su vez, y cada ínfimo intervalo de esa especie, un lugar de esa misma índole, o de una infinidad semejante.

¿Qué conclusión sacar?

El Número no es ni una característica del concepto (teoría de Frege), ni una ficción operatoria (teoría de Peano), ni un dato empírico-lingüístico (teoría vulgar), ni una categoría constituyente o trascendental (teoría de Kronecker, o incluso de Kant), ni una sintaxis o un juego del lenguaje (teoría de Wittgenstein), ni tan siquiera una abstracción de nuestra idea del orden. El Número es una forma del ser múltiple. Para decirlo con mayor precisión, los números que manipulamos son una ínfima extracción de la infinita prodigalidad del ser en cuanto a especies del Número.

Y por lo que respecta a lo esencial, un Número es una forma que se ha extraído de una materia-múltiple estable y homogénea, materia cuyo concepto es el ordinal, en el sentido intrínseco que le da von Neumann.

El Número no es un objeto, ni una objetividad. Es un gesto en el ser. Antes de cualquier objetividad, antes de cualquier presentación vinculada a dicha objetividad, y en la eternidad desvinculada de su ser, el Número se abre al pensamiento como recorte formal efectiva-

do en la estabilidad máxima de lo múltiple. Se encuentra cifrado por el emparejamiento de esta estabilidad, y por el resultado casi siempre impredecible del gesto. El nombre del Número es el rastro dúplice de los componentes del gesto numérico.

El Número es el lugar del ser en tanto que ser, el lugar para la numericidad manejable de las especies de números. El Número, con mayúscula, *ek-siste* respecto de los números, con minúscula y en plural, como estado latente de su ser.

Lo que resulta notable es que podamos tener algún acceso a este estado latente, al Número como tal, a pesar de que este acceso indique un exceso: el del ser sobre el saber, un exceso que se manifiesta en la extensión innumerable de los Números, y exceso respecto del hecho de que sepamos estructurarlos en la presentación de las especies de números. Que la matemática nos permita al menos señalar este exceso, y acceder a él, confirma la potente vocación ontológica de esta disciplina.

La historia de las matemáticas, tanto por lo que hace al concepto de Número como para cualquier otro concepto, es exactamente la historia, en principio interminable, de la relación entre la inconsistencia del ser-múltiple y el hecho de que nuestro pensamiento finito pueda dar consistencia a esta inconsistencia.

La tarea que concierne al Número, y a los números, no puede ser sino la de proseguir y ramificar el despliegue de su concepto. El Número deriva exclusivamente de la matemática, dado que se trata de pensar sus especies, de situarlas en el macrocuerpo que es su lugar de ser. La filosofía enuncia esta pertenencia exclusiva del Número a la matemática y señala dónde se da como recurso de ser, en los límites de una situación, la situación ontológica, o matemática.

Hay que abandonar las vías que han seguido, en cuanto a la idea de Número, tanto Frege como Peano, tanto Russell como Wittgenstein. Hay que radicalizar, desbordar, pensar hasta el punto de su disolución, la empresa de Dedekind o de Cantor.

No existe ninguna deducción del Número, pero tampoco ninguna inducción. El lenguaje y la experiencia sensible son en este punto guías inoperantes. Sólo se trata de ser fiel a aquello que, desde el exceso inconsistente del ser al que nuestro pensamiento se anuda a veces, llega como rastro histórico consistente, en el movimiento simultáneamente inacabable y eterno de las refundiciones matemáticas.

Opondremos esta densidad inagotable del concepto ontológico de Número a la concepción operatoria kantiana, que vuelve a traer al número al simple esquema de la sucesión, tal como la forma transcendental del tiempo, fundamento íntimo de la sensibilidad, lo induce para todo entendimiento constituyente. De donde se deduce que, para Kant, la idea de un ser del número está desprovista de sentido.

Con todo, no hay duda de que la raíz de esta oposición reside en último término, como siempre, en lo que, para Kant, hace las veces de decisión ontológica. Que esta ontología ha de ser sustractiva es evidente, puesto que la «cosa en sí» permanece inaccesible. El hecho de que sea imposible o inexistente no deja de ser una simple interpretación vulgar de Kant, cosa que Heidegger intuyó con fuerza.

Es por tanto muy esclarecedor, en este recorrido por la idea del ser, atravesar los dominios kantianos de una idea del ser.

La ontología de sustracción de Kant

A primera vista, si no hay una ontología de Kant, si incluso él mismo declara que su propósito es inconsistente, es porque él es, por excelencia, el filósofo de la relación, del vínculo entre los fenómenos, y que esta primacía constituyente de la relación impide todo acceso al ser de la cosa como tal. Las famosas «categorías» de la experiencia, ¿acaso no son un verdadero repertorio conceptual de todos los tipos de vínculos concebibles (inherencia, causalidad, comunidad, limitación, totalidad, etcétera)? ¿Acaso no se trata de dejar sentado que el fundamento último del carácter *trabado* de las representaciones no puede encontrarse en el ser de lo representado y ha de sobreañadirse a éste por efecto, constituyente y sintético, del sujeto transcendental? Por consiguiente, se podría imaginar que la solución kantiana del problema de la representación estructurada consiste en distribuir lo múltiple puro inconsistente (es decir, en nuestra concepción ontológica, el ser en tanto que ser) del lado de la fenomenalidad del fenómeno, y lo que cuenta-como-uno (es decir, en nuestra concepción, el ser-dado, o el ser «en situación») del lado de la relación, desplegada a su vez a partir de la actividad estructurante del sujeto. La consistencia llegaría a la experiencia de lo múltiple fenoménico por medio de esta potencia de lo que cuenta-como-uno representada por los vínculos universales que le prescribe el sujeto.

Ahora bien, no hay nada de eso. Kant, en efecto —y se trata de una de sus intuiciones más radicales—, distingue con firmeza, en la experiencia, el *vínculo* (*Verbindung*), que es la síntesis de lo diverso de los fenómenos, y la *unidad* (*Einheit*), que es el fundamento originario del propio vínculo: «El vínculo es la representación de la unidad *sintética* de lo diverso. La representación de esta unidad no puede pues resultar del vínculo, sino más bien, añadiéndose a la representación de lo diverso, hace, en primer lugar, posible el concepto del vínculo».

He aquí pues que el problema de lo que cuenta-como-uno de la diversidad inconsistente, lejos de quedar resuelto mediante las categorías de la relación, debe a su vez quedar resuelto para que la síntesis relacional sea posible. Kant ve muy claro que la consistencia de la presentación-múltiple es originaria, y que los vínculos que en ella organizan los fenómenos no son más que realidades de experiencia derivadas. La cuestión de la unidad cualitativa de la experiencia pone al vínculo *en su lugar*, que es secundario. Lo primero que hay que fundamentar es que la experiencia presenta una serie de multiplicidades-unas, y sólo después se podrá pensar el origen de los vínculos fenoménicos.

Para decirlo de otro modo, hay que comprender cabalmente que la fuente del *orden* en la experiencia (la unidad sintética de lo diverso) no puede ser la misma que la de lo *uno*. La primera se encuentra en el sistema transcendental de las categorías. La segunda es necesariamente una función especial, una función que Kant asigna sin duda al entendimiento, pero que viene presupuesta por el «funcionamiento» categorial. Kant denomina «apercepción originaria» a esta función suprema del entendimiento, garante de la unidad general de la experiencia, y por consiguiente, garante de la «ley de lo uno». Si dejamos a un lado la connotación subjetiva de la apercepción originaria, concebida por Kant como «unidad transcendental de la conciencia de sí», y si nos concentramos en su estricta operación, reconoceremos sin dificultad lo que yo llamo lo que cuenta-como-uno, elemento aplicado por Kant a esa situación universal y abstracta que es la representación en general. Lo que designa la apercepción originaria, es que nada puede alcanzar la presentación sin ser sometido *a priori* a la determinación de su unidad: «La unidad sintética de lo diverso de las intuiciones, en tanto que dato *a*

priori, es pues el principio de la identidad de la propia apercepción, que precede *a priori* a todo *mi* pensamiento determinado». Lo que hace posible que exista vínculo no es el propio vínculo, el cual, desde este punto de vista, *in-existe*, sino la pura facultad de vincular, la cual no se remite a las relaciones efectivas, pues sólo es contable respecto de lo uno, y es, como facultad, la ley originaria de la consistencia de lo múltiple, la capacidad de «poner lo diverso de las representaciones dadas bajo la unidad de la apercepción».

La distinción entre lo que cuenta-como-uno, garante de la consistencia, estructura *originaria* de toda presentación, y el vínculo, que caracteriza a las estructuras *representables*, es pues indiscutiblemente pensada por Kant en el interior mismo de la actividad trascendental del entendimiento, según la separación entre la pura apercepción originaria (función de la unidad) y el sistema de categorías (función del vínculo sintético).

Sin embargo, Kant no introduce la apercepción originaria sino como condición para la solución completa del problema de la relación. La elucidación del orden, correlato para él del conocimiento, es lo que le insta a pensar lo uno. Quiero afirmar lo siguiente, algo que Heidegger apunta con fuerza: lo que siempre es problemático en Kant no es la radicalidad crítica de las conclusiones, en las que destaca su audacia, sino más bien la singular estrechez de la vía de acceso a esa radicalidad. En efecto, no es la posibilidad de la presentación en general la que da origen a su iniciativa. La primera cuestión para él consiste en saber cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, es decir aquellas constataciones universales de vínculo que Kant cree detectar en la matemática euclidiana o en la física de Newton. El rigor de su empresa, pese a encontrar su punto de partida en un análisis probablemente inexacto de la forma de los enunciados científicos, le lleva a unas condiciones y a unas distinciones radicales –como la de la unidad y la del vínculo–. Sin embargo, el efecto limitativo del punto de origen repercute en las consecuencias, que no siempre muestran con claridad la verdadera extensión de su sentido.

Aproximarse al «existe lo uno» partiendo del «existe vínculo» no es algo que carezca de efectos sobre la doctrina de lo uno. Hay en Kant una nítida *huella* de que la función suprema de lo que cuenta-como-uno sólo se alega respecto del hecho de que en último térmi-

no es preciso sostener mediante una consistencia originaria la actividad vinculante de las categorías. Y es que este «uno» no podrá pensarse por consiguiente más que *para* el vínculo, la consistencia tendrá como límite de su concepto de ser lo que la relación de lo diverso fenoménico exige, y la estructura fundamental de la presentación se ordenará en relación con la estructura ilusoria de la representación. Esta huella, que subsume el carácter originario de la presentación de lo múltiple-como-uno en su necesidad respecto de la idea de los vínculos representables, reside en el hecho de que lo-uno-múltiple tiene en Kant la figura limitativa del objeto. Si en último término Kant no puede pensar lo-uno-múltiple más que en la estrechez representable del objeto, es porque supedita, en el movimiento discursivo, la consistencia presentativa a la solución del problema crítico concebido como problema epistemológico. La ontología kantiana, que tan justamente describió Heidegger, padece la sombra proyectada de su iniciación en la lógica pura del conocimiento.

Y es que en realidad el objeto no es en modo alguno una categoría pertinente para designar lo existente, tal como se revela, en la situación de ser lo-uno-contado de lo múltiple puro. El objeto sólo designa a lo uno respecto del vínculo. Es aquello que, de lo existente, se representa según la ilusión del vínculo. La palabra «objeto» sirve como mediación bastarda entre dos problemáticas disjuntas: la de lo que cuenta-como-uno de lo múltiple inconsistente (es decir, el aparecer del ser), y la del carácter empírico vinculado de los existentes. La noción de objeto viene a plantear un equívoco con respecto de este otro equívoco, típicamente kantiano, que atribuye al mismo término, el de «entendimiento», la función suprema de la unidad –la apercepción originaria– y la función categorial del vínculo.

Cuando Kant escribe que «la unidad transcendental de la apercepción es aquella por la que todo lo diverso que se da en una intuición queda reunido en un concepto del objeto», abate lo-uno-múltiple sobre el objeto de tal forma que el mismo término pueda servir igualmente para designar lo que los vínculos vinculan en la representación. Correlativo a la apercepción originaria como aquello que ella dispone de lo uno en lo diverso de las presentaciones, el objeto lo será igualmente para las categorías, concebidas como los «conceptos de un objeto en general, mediante los cuales se considera la

intuición de ese objeto como algo *determinado* con respecto a una de las *funciones lógicas* del juicio». El hecho de que lo que existe en la experiencia sea objeto en esa misma experiencia garantiza en la práctica la «doble entrada», ontológica –según lo uno (no ente) del ser (múltiple)– y epistemológica –según la forma lógica del juicio–, en la que Kant sutura su afirmación. Sin embargo, este equívoco del objeto, además de considerar que fundamenta el vínculo –respecto al cual Hume pensaba, finalmente con razón, que no tenía el menor ser, que era una ficción–, presenta el inconveniente de debilitar la distinción radical, distinción que Kant alcanzaba audazmente, entre el origen de lo uno y el origen de la relación.

Y es que Kant se mantiene firme en su convicción de que las condiciones *a priori* del vínculo de los fenómenos deben incluir, con el nombre de objeto, la condición suprema de lo uno, en tanto que estabilidad de lo que se dispone en el campo de las representaciones. Ningún otro sentido puede hallársele a la célebre fórmula: «Las condiciones de la experiencia son también, y al mismo tiempo, las condiciones de los objetos de la experiencia», expresión en donde la palabra «objeto» actúa expresamente como eje entre la condición de la consistencia de la presentación, remitiéndonos por tanto a lo múltiple como tal –a la estructura originaria–, y la condición derivada del vínculo entre «objetos» representables, lo que nos remite esta vez a lo múltiple empírico, a las situaciones ilusorias.

Desde luego, Kant sabe bien que el objeto deja indeterminado el «ser del objeto», su objetividad, lo que es puramente «alguna cosa en general = x » cuyo vínculo se sostiene con respecto a su ser, sin que esta x se encuentre nunca, por su parte, ni presentada ni vinculada. Y sabemos que esta x es lo múltiple puro, o inconsistente, y que por consiguiente el objeto, por el hecho mismo de ser el correlato del vínculo aparente, no tiene el menor ser. Kant posee una viva conciencia del carácter sustractivo de la ontología, del vacío por el cual la situación presentativa está unida a su ser. Además, el correlato-ente de la apercepción originaria, pensada como operación no ente de lo que cuenta-como-uno, no es exactamente el objeto, sino la forma del objeto en general, es decir, el ser absolutamente indeterminado del que procede que haya objeto. En lo más intenso de su meditación ontológica, Kant llega a pensar la operación del cómputo como *la correlación de dos vacíos*.

Kant escinde los dos términos del par sujeto/objeto. Al sujeto empírico, que existe «según las determinaciones de nuestro estado en la percepción interna», y que es cambiante, sin fijeza ni permanencia, corresponden los fenómenos representados, que «tienen, como representaciones, su objeto y pueden ser a su vez objeto de otras representaciones». Al sujeto transcendental, tal como se da en la apercepción originaria, garantía suprema de la unidad objetiva (y por tanto, de la unidad de las representaciones de objeto), que es aquello en relación a lo cual «toda representación de objeto es meramente posible», y que es «conciencia pura, originaria, inmutable», corresponde un objeto «que ya no puede ser intuido por nosotros» —puesto que es forma de la objetividad en general— y que se opone a los objetos empíricos en tanto que objeto «transcendental = x ». Este objeto no es lo uno de «varios» objetos, puesto que es *el concepto genérico de la consistencia para toda objetividad vinculada posible*, el principio de donación-de-lo-uno a partir del cual hay objetos *para* los vínculos. El objeto transcendental es «en todos nuestros conocimientos siempre del mismo tipo = x ».

Existe el sujeto de la experiencia (conciencia inmediata de sí mismo) y su correlato múltiple, los objetos vinculados en la representación; existe la apercepción originaria (conciencia pura y única) y su correlato, el objeto de la objetividad, la x supuesta de la que *los* objetos vinculados extraen la forma de lo uno.

Ahora bien, la característica común de la apercepción originaria como protosujeto transcendental y de esta x que es el proto-objeto transcendental consiste en que, tratándose de figuras invariables primitivas que la representación exige simplemente para ser posible, este sujeto y este objeto están, por su parte, absolutamente impresentados y no se hallan designados, al margen de toda experiencia, más que en calidad de vacío retirado del ser, del que sólo tenemos algunos nombres.

El sujeto de la apercepción originaria sólo es una «unidad numérica» necesaria, una potencia-de lo uno inmutable, y no es cognoscible como tal. Toda la crítica que Kant realiza del *cogito* cartesiano se basa en la imposibilidad de sostener la absoluta potencia de lo uno del sujeto transcendental para un conocimiento, para la determinación de un punto de lo real. La apercepción originaria es una forma exclusivamente lógica, una necesidad vacía: «Fuera de esta sig-

nificación lógica del yo, no tenemos ningún conocimiento del sujeto en sí que, a título de substrato, pudiera encontrarse en la base de este sujeto lógico así como en la base de todos los pensamientos».

En cuanto al objeto transcendental = x , Kant declara explícitamente que, debiendo ser «algo diferente a todas nuestras representaciones», «no es nada para nosotros».

La radicalidad sustractiva de la ontología kantiana consigue no obstante colocar, en la base de la representación, la relación entre un sujeto lógico vacío y un objeto que no es nada.

Tampoco puedo coincidir con la idea de Heidegger referente a las diferencias entre la primera y la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Para Heidegger, Kant ha retrocedido «ante la doctrina de la imaginación transcendental». En la exégesis de Heidegger, el «ímpetu espontáneo» de la primera redacción establecía que la imaginación era esa «tercera facultad» (además de la sensibilidad y el entendimiento) que fundaba el régimen de lo uno y garantizaba así la posibilidad del conocimiento ontológico. Heidegger reprocha a Kant que renuncie a proseguir su avance en la exploración de esa «raíz desconocida» de la esencia del hombre y que, por el contrario, haya reducido nuevamente la imaginación a una simple operación del entendimiento. Kant, dice, «percibió lo desconocido y se vio obligado a retroceder. No se trata sólo de que la imaginación transcendental le haya dado miedo, sino de que se haya mostrado, entre tanto, cada vez más sensible al prestigio de la razón pura como tal».

En mi opinión, el abandono del recurso al carácter positivo de una tercera facultad (la imaginación) y la reducción del problema de lo uno al de una simple *operación* del entendimiento atestiguan, al contrario, la firmeza crítica de Kant y su voluntad de no ceder a los prestigios estéticos de las ontologías de la Presencia. El «prestigio de la razón pura» bien puede nombrar esta firmeza frente a la gran Tentación. También en esto reside para Kant el verdadero peligro, el de tener que reconocer, tanto del lado del sujeto transcendental como del objeto = x , el significado crucial del vacío, y aclarar así por primera vez, al margen de toda teología negativa, los caminos de una ontología sustractiva.

¿Quiere esto decir que la empresa de Kant culmina plenamente? No, pues vemos subsistir la huella de que el origen de la deducción reside en la teoría del vínculo. En efecto, Kant asigna la función fun-

dadora a la *relación* entre dos vacíos. Y ello, en última instancia, porque de lo que se trata es de fundar el «existe» de los objetos, la objetividad del objeto, única capaz de sostener el despliegue del vínculo categorial de lo diverso de las representaciones. Para Kant, el objeto sigue siendo el único nombre de lo uno en la representación. La unidad sintética de la conciencia se requiere, no sólo para conocer un objeto, sino porque «toda intuición debe obedecerle, *para convertirse en un objeto para mí*, puesto que, de otro modo, y sin esta síntesis, lo diverso *no* se uniría en una conciencia». La planificación de la teoría según el conocimiento de las relaciones universales (su objetivo epistemológico) obliga a la potencia de lo que cuenta-como-uno a tener como resultado unos objetos representables y escinde el vacío según la idea general de la relación sujeto/objeto, que sigue siendo el marco incommovible de la propia ontología.

La *Crítica* kantiana duda en el umbral del gesto último, que sería el de establecer que la relación no es, y que ese no-ser de la relación es *de otra especie* que el no-ser de lo uno, de modo que es imposible disponer una simetría identitaria entre el vacío de lo que cuenta-como-uno (el sujeto transcendental) y el vacío como nombre del ser (el objeto = x). Este gesto, naturalmente, establecería también que el objeto no es la categoría por la cual se abre el pensamiento de un ser de las representaciones. Ese gesto asumiría, sin por ello caer en el escepticismo de Hume, la disolución del objeto y la disolución del vínculo en la pura presentación múltiple.

Kant es sin embargo un filósofo de un rigor y de un escrúpulo extremos.

Desde luego comprendió que, en su deseo de fundar la universalidad de las relaciones, abría de hecho un abismo impensable entre lo apartado del objeto transcendental y la unidad absoluta de la apercepción originaria, entre el lugar de ser del vínculo y la función de lo uno. Las dudas y los arrepentimientos de que dan testimonio las grandes diferencias entre las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura*, referidas en particular al sujeto transcendental, no tienen como centro de gravedad, en mi opinión, el concepto de imaginación. Son el precio de una relación difícil entre la estrechez de las premisas (el examen de la forma de los juicios) y la extensión de las consecuencias (el vacío como punto de ser). Está claro, y Heidegger le consagra esta vez una exégesis decisiva, que la noción de objeto so-

porta esta dificultad. Kant se enreda aquí con una noción que, pertinente para una doctrina crítica del vínculo, debería quedar disuelta por las operaciones de la ontología.

Kant también va a retomar el problema, a la vista del abismo que se abre en el ser por la doble denominación del vacío –según el sujeto y según el objeto–, por otro camino, preguntándose dónde y cómo pueden estos dos vacíos contarse a su vez como uno. Hará falta otro dispositivo completamente distinto, es decir, hará falta, de hecho, una situación diferente a la situación epistemológica. El envite esencial de la *Crítica de la razón práctica* consiste en determinar la copertenencia del vacío del sujeto y del vacío del objeto a una esfera única del ser, que Kant llamará lo suprasensible. Desde este punto de vista, lejos de ser la «regresión» metafísica que en ocasiones se detecta, la segunda *Crítica* es una recuperación dialéctica *necesaria* de los atolladeros ontológicos de la primera. Aspira a contar como uno, en otra situación (la de la acción voluntaria), lo que, en la situación cognitiva, permanecía como lo enigmático respecto de dos ausencias.

Queda decir que las poderosas intuiciones ontológicas de Kant siguen prisioneras, en el orden del conocimiento, de un punto de partida limitado a la forma del juicio (que es, hay que decirlo, el grado más bajo de la actividad pensante), y, en el orden de la localización, de una idea del sujeto que hace de esta circunstancia un protocolo de constitución, cuando sólo puede ser, en el mejor de los casos, un resultado.

El hecho de que, no obstante, la cuestión del sujeto sea la de la identidad, y por consiguiente, la de lo uno, es admisible, con la salvedad de que hay que concebirlo, no como centro vacío de un campo transcendental, sino como unidad operatoria de una multiplicidad de realizaciones de la identidad. O como *las múltiples maneras de ser idéntico a sí mismo*.

Un sujeto es el grupo de las múltiples posibilidades de lo uno.

Vamos a ilustrar esta tesis que atañe, no al ser del sujeto, sino a su lógica, mediante un ejercicio que permita revisar algunas nociones tan primordiales como elementales de la teoría de las categorías (de los *topoi*).



13

Grupo, categoría, sujeto

Antes que nada recordemos qué es un grupo, estructura algebraica omnipresente en todos los compartimentos de la ciencia contemporánea, incluidas las ciencias humanas, como demuestran los esfuerzos que realiza Lévi-Strauss para codificar mediante grupos combinatorios las relaciones de parentesco.

Se trata de un conjunto dotado de una operación, cuya notación será $+$, una operación que posee tres propiedades:

1. Es asociativa. Lo que únicamente quiere decir que si uno añade el elemento b al elemento c , y luego añade el elemento a al resultado, obtendrá la misma suma que si toma aisladamente el elemento c , y le añade luego la suma de a y de b . Lo que se escribe como sigue:

$$a + (b + c) = (a + b) + c.$$

En el fondo, la propiedad asociativa garantiza que la suma total $a + b + c$ es indiferente al tiempo de los actos operativos, con tal de que uno se atenga a la sucesión literal tal cual, al orden espacial de los signos. Que uno empiece por calcular $b + c$, para añadirle a a la *izquierda*, o que empiece por calcular $a + b$, para añadirle c a la *derecha*, no altera el hecho de que se está calculando $a + b + c$, y la propiedad asociativa dice que el resultado será el mismo.

2. Existe un elemento neutro. Es decir, un elemento del conjunto de base, digamos e , que es de tal modo que para *todo* elemento a del conjunto, tenemos:

$$a + e = e + a = a.$$

La existencia de un elemento neutro e , cuyas características determinan que $a + e = a$, sea cual sea el elemento a del grupo, singulariza en el campo operativo una pura y simple *acción nula*. Es decir, singulariza aquello que, pese a poder anotarse, deja ser aquello que ya existe. El sumar e a un elemento cualquiera vuelve a dar ese elemento, como si nada hubiera ocurrido. Todo el mundo reconocerá aquí al elemento cero, que sumado a cualquier número da ese mismo número. El cero es el elemento neutro del grupo de los números enteros relativos.

3. Existe, para todo elemento a , un elemento a' perteneciente al grupo cuyas características son tales que, sumado a a , da el elemento neutro. Se llama a' al opuesto de a , y esta vez la fórmula queda como sigue:

$$a + a' = e.$$

Reconoceremos en este opuesto, por ejemplo, el número negativo -4 , el cual, sumado al número $+4$, da efectivamente cero.

De forma más general, la existencia del opuesto de un elemento inscribe en el campo operatorio una especie de simetría clásica, cuyo punto central es exactamente la acción nula (el elemento neutro). Por muy «grande» que sea a , o por muy «alejado» que queramos situarlo respecto del elemento neutro e , siempre existe esa a' , situada en cierto modo en el otro extremo del espacio de los signos, y cuyo efecto operatorio vuelve a traer al elemento a al centro de gravedad inefectivo del dominio. Que el elemento neutro e sea necesariamente su propio opuesto ($e + e = e$) lo estabiliza adecuadamente como inercia central de un dominio simetrizado.

Las tres grandes propiedades operatorias que definen la estructura de grupo (el carácter asociativo, el elemento neutro, la existencia del opuesto), al exhibir respectivamente la sumisión de los actos operatorios al orden literal, lo uno del acto nulo y la simetría gene-

ral, justifican que esta estructura sea en cierto modo la matriz más elemental de lo que el álgebra dispone como pensamiento.

Sin embargo, la esencia más profunda del grupo, lo que legitima su omnipresencia, permanece intacto tras estas definiciones operatorias. Nos encontramos aquí demasiado dominados por la idea pasiva de objetos, o de elementos, «sobre» los que la operación opera. Técnicamente, esto quiere decir que suponemos, como en el trasfondo del concepto, un conjunto de términos (los a , b , c , etcétera) disjuntos en su ser de la operación (el $+$), y cuya pura multiplicidad no entra, como tal, en lo que el concepto tiene de verdaderamente significativo.

Digamos que un gran concepto del álgebra (no ocurre necesariamente lo mismo con un gran concepto de la topología) se encuentra más entorpecido que iluminado por la mención del conjunto subyacente que se supone en su definición. Y ello porque la acción de operar y sus grandes funciones (destemporalización, nulidad, simetría) son las que cuentan, siendo la multiplicidad de los signos nada más que una mediación.

En realidad, la definición directamente categorial del grupo es la única capaz de revelar su esencia, una esencia que la maquinaria conjuntista hace espesa y vuelve opaca.

Y es completamente natural, porque el pensamiento categorial, como ya hemos subrayado, no es ontológico, es esencialmente lógico. Lo que quiere decir que no es una proposición de universo, sino una descripción ordenada de los universos posibles. Ahora bien, ¿qué es una estructura algebraica, sino la fijación definicional de una posibilidad operatoria? En el álgebra elemental, toda opción ontológica se encuentra aún legítimamente suspendida. De ahí que la claridad del concepto exija una ontología mínima, aligerada. Una ontología delgada. O lo que Desanti denomina una ontología «extrínseca», cosa que en realidad significa una onto-logía dada a partir del rodeo de su -logía, de su forma posible, de su morfo-logía: de sus morfismos. La teoría de las categorías es apropiada para este tipo de dato.

En la teoría de las categorías, los datos de salida son particularmente escasos. No disponemos más que de objetos indiferenciados (de hecho, de simples letras, desprovistas de toda interioridad), y de «flechas» (o morfismos) que «van» de un objeto a otro. En el fondo,

el único material es el de la relación orientada: un vínculo (la flecha) tiene su fuente en un objeto, y su diana en otro.

Desde luego, el objetivo es que los «objetos» sean eventualmente estructuras matemáticas, y que las «flechas» sean correspondencias entre esas estructuras. Sin embargo, la comprensión puramente lógica inicial hace que la determinación del sentido de un objeto sea enteramente extrínseca, o posicional: depende del hecho de que podemos aprender de las flechas que van hacia este objeto (de aquellas flechas para las cuales ese objeto es la diana), o de aquellas que vienen del objeto (es decir, de aquellas flechas para las cuales ese objeto es la fuente). Un objeto no es más que la marcación de una red de acciones, de una constelación de correspondencias. La relación precede al ser. Esta es sin duda la razón por la que nos instalamos en la lógica, y no en la ontología. No formalizamos un universo de pensamiento determinado, sino la posibilidad formal de un universo.

La estabilización de un universo posible de este tipo se reduce a unas cuantas prescripciones elementales:

1. Dos flechas que «se siguen» (el blanco de una es la fuente de la otra) se integran. Si f y g son dos flechas que se encuentran en esta situación, anotamos $g \circ f$ como su integración. Lo que sencillamente quiere decir que si el objeto a está vinculado al objeto b (por f), y b al objeto c (por g), entonces el objeto a está vinculado al objeto c (por $g \circ f$).

2. La integración de las flechas es asociativa, lo que quiere decir que:

$$f \circ (g \circ h) = (f \circ g) \circ h.$$

3. A todo objeto, pongamos a , se le asocia una flecha «idéntica», $Id(a)$, que va de a hacia a (la fuente y el blanco son a), y que es típicamente una acción nula: si integramos una flecha cuya fuente es a con la flecha idéntica $Id(a)$, tiene «la misma acción» que f :

$$f \circ Id(a) = f.$$

También se puede decir que la flecha idéntica es un elemento neutro para la operación de integración de las flechas.

Se observará que dos de las disposiciones operatorias que definen un grupo (asociatividad y elemento neutro) son requisitos iniciales para estabilizar la presentación de un universo categorial. Estas disposiciones atestiguan de este modo su carácter primitivo en cuanto a la especificación de un dato operatorio cualquiera, de un simple posible abstracto para el pensamiento. Y ello porque la propiedad asociativa no es más que la destemporalización de los gestos, o el establecimiento del reino de la letra, mientras que la acción nula es potencia mínima de lo uno: «un» objeto (una letra) genera, como su propia inercia, como su pura e ineficaz identidad respecto de sí misma, el hecho de ser un punto en el que se detienen las acciones.

En el pensamiento categorial, esta figura de la identidad, aunque necesaria, no es esencial. Y ello porque no es más que la identidad de inercia, mientras que la especificación «activa» de la identidad es evidentemente el objetivo de toda investigación lógica: ¿bajo qué condiciones relacionales, bajo qué acciones (o morfismos) efectivos, puede declararse que «dos» objetos son en realidad «el mismo»? El mismo, se entiende, para el pensamiento categorial, en el que toda identidad es en último término extrínseca. Digámoslo así: «el mismo» para un pensamiento que habita un universo categorial posible, para el habitante de una categoría, que no conoce más que unas relaciones orientadas entre objetos indeterminados.

El concepto clave es entonces el de isomorfismo. Dos objetos serán categorialmente indiscernibles, pese a ser «ontológicamente» (es decir: literalmente) distintos, si existe, entre el uno y el otro, un morfismo (una flecha) que sea un isomorfismo.

¿Qué es un isomorfismo? Es una flecha reversible, en el siguiente sentido: pongamos que esta flecha, digamos i , opera de a hacia b . Existe entonces una flecha, digamos j , que opera de b hacia a (en sentido opuesto al de i), y que, integrada con i , da una acción nula (una flecha idéntica). Tenemos por tanto:

$$i \circ j = \text{Id}(a), \text{ y } j \circ i = \text{Id}(b).$$

La existencia del par i, j entre a y b autoriza a decir que a y b son objetos isomorfos, que son (categorial o lógicamente) idénticos.

No es completamente evidente que esta posibilidad de inversión anuladora «identifique» a los objetos literalmente distintos a y b .

Para ilustrar el hecho de que nuestro habitante de la categoría habrá de «ver» los objetos a y b como «los mismos», hay que acordarse de que, para él, un objeto, que esté «sin interior», se identifica exclusivamente mediante las flechas de las que él es fuente o diana.

Se puede mostrar sin demasiada dificultad que si existe un isomorfismo entre a y b , entonces la «red» de las flechas que tienen al objeto a como fuente o como diana prescribe una red absolutamente paralela de flechas que tienen al elemento b como fuente o como diana, y a la inversa. De modo que las determinaciones externas, o lógicas, de los dos objetos —es decir, aquello que las identifica *en términos de relación*— son formalmente las mismas.

Pero, evidentemente, se habrá advertido sobre la marcha que la existencia de una flecha «inversa» recuerda con fuerza la existencia del opuesto de un elemento en la definición de un grupo.

De este modo, las características de la estabilidad operatoria mínima en una categoría (propiedad asociativa y flecha idéntica), si se les añade la definición de lo que es la identidad puramente relacional de dos objetos (inversión de una flecha, isomorfismo), nos vuelven a dar las determinaciones estructurales del grupo.

El concepto de grupo está pues copresente, en el pensamiento, desde la investigación más general de lo que puede ser, lógicamente, un universo posible, un universo definido únicamente por objetos anónimos y por relaciones orientadas entre estos objetos.

Por consiguiente, no nos asombrará que la definición categorial de un grupo sea particularmente simple y reveladora:

Un grupo es una categoría que tiene un solo objeto, una categoría cuyas flechas son todas isomorfismos.

El único objeto, llamémosle G , no es más que el nombre del grupo, su letra instituyente. Las flechas (todas de G hacia G) son el verdadero principio activo, la sustancia operatoria.

El carácter asociativo viene garantizado por el hecho de que la propiedad asociativa está garantizada, en cuanto a la integración de las flechas, en toda generalidad categorial. Lo que en la versión conjuntista algebraica se escribía $a + b$ (una operación entre elementos) se escribirá aquí $g \circ f$, donde f y g son flechas de G hacia G . Lo que se escribía:

$$a + (b + c) = (a + b) + c$$

se escribirá ahora:

$$f \circ (g \circ h) = (f \circ g) \circ h.$$

El elemento neutro es la flecha idéntica del único objeto G , es decir, $Id(G)$. En efecto, para toda flecha de la categoría G , tenemos $f \circ Id(G) = f$.

Por último, como todas las flechas son isomorfismos, cada una posee una flecha inversa, digamos f' , tal que $f \circ f' = Id(G)$. Cosa que, dado que $Id(G)$ desempeña el papel del elemento neutro, garantiza la tercera propiedad estructural de una operación de grupo.

Podemos pues reconocer, en toda categoría G que tenga un solo objeto y cuyas flechas sean todas isomorfismos, un grupo cuyos «elementos» son las flechas, cuya operación es la integración de las flechas, cuyo elemento neutro es la flecha idéntica a G , y en el que el opuesto de un elemento es la flecha inversa, que determina a la primera como isomorfismo.

Sin embargo, este reconocimiento, que es en sí mismo una especie de isomorfía salvaje entre el concepto algebraico de grupo y un cierto tipo de universo categorial posible, no es lo que resulta más interesante.

Lo interesante es esto: la definición categorial de un grupo G hace que aparezca como *el conjunto de las maneras diferentes cuyo objeto-letra G es idéntico a sí mismo*.

Hemos visto en efecto que, en el pensamiento categorial, la identidad es fundamentalmente la isomorfía. Dado que todas las flechas de un grupo G son isomorfismos, cada una de estas flechas inscribe una identidad de G respecto de él mismo. Dos flechas diferentes representan así la diferencia de dos identidades respecto de sí mismas.

Esto equivale a afirmar que el verdadero sentido de un grupo consiste en fijar la pluralidad de lo idéntico. Esta vez mantenemos el principio, para el pensamiento, de la ubicuidad de este concepto.

Entre las diferentes maneras de ser idéntico a sí mismo, se encuentra desde luego la identidad «inerte», la acción nula $Id(G)$. Sin embargo, lo que indica el grupo es que esa identidad no es más que el grado cero de la identidad, su figura inmóvil, su reposo. Las otras flechas

del grupo son identidades dinámicas, formas activas de ser idéntico a sí mismo. Manifiestan que lo que atestigua lo uno de la entidad G , más allá de su fijeza literal vacía, es la pluralidad de sus conexiones interiores, razón por la cual produce una isomorfia, y por consiguiente, las múltiples maneras de atestiguar su propia identidad.

Cuantas más flechas diferentes tenga el grupo, más se revela la letra G como el nombre de una entidad densa, de una red compleja de identidades diferenciadas.

Aquí habría que evocar el *Sofista* de Platón, los cinco géneros supremos de toda inteligibilidad. El ser, el ser puro y puramente vacío, es la letra G , que no es más que el índice literal de lo uno-que-es. El reposo es $Id(G)$, la identidad consigo mismo inerte, en la que el ser- G es el punto en el que se detiene toda acción. El movimiento son las flechas, los isomorfismos no inertes que trenzan a G en la manifestación activa de su identidad. Por último, la dialéctica de lo mismo y de lo otro queda explícita en la diferencia de las flechas. Y ello porque esta diferencia, en tanto que diferencia, atestigua lo otro, pero este otro no es lo mismo que un trabajo diferenciador de lo mismo, ya que cada otro, siendo un isomorfismo, es también una figura de lo mismo.

Digamos que un grupo es la presentación mínima de lo inteligible bajo las especies de la alteridad de lo mismo.

¿Qué significa para el pensamiento el acoplamiento de las flechas, el hecho de que toda flecha se encuentre asociada con su opuesto? Significa que, dada una manera singular de ser idéntico a sí mismo, prescribe al mismo tiempo su «ser en el espejo», su simétrico. Pues la identidad, como se sabe desde el amanecer de la filosofía, se halla vinculada a una disposición no tanto mimética como especular. Toda identidad impone su inversión como aquella otra identidad que simultáneamente la duplica y la anula. El dato primordial es menos una identidad consigo mismo, distinta de cualquier otra, que el par compuesto por dos identificaciones simétricas con características tales que al tomarlas juntas volvemos a caer en la identidad de inercia. Esto es lo que expresa en el matema la ecuación $f \circ f' = Id(G)$.

Por último, el concepto de grupo, proporcionado en su esencia por la definición categorial (un objeto y unos isomorfismos), es un verdadero pensamiento de la identidad:

a) Lo uno inaugural nunca es más que el punto vacío de una letra, G , desprovista de toda interioridad.

b) Esta letra está afectada por una identidad de inercia, inactiva, puro punto en el que se detiene toda acción inmanente, $Id(G)$, relación consigo misma que hace que la literalidad sea vacía.

c) Hay pluralidad en los modos de identidad consigo mismo, ya que cada modo está fijado por una acción de sí mismo hacia sí mismo, un isomorfismo que «informa» activamente sobre la identidad, una flecha f de G hacia G que efectúa la identidad de manera singular. De este modo, lo Mismo queda siempre cogido en el trabajo de lo Otro: esta forma de ser idéntico es diferente de una o de varias otras.

d) Cada modo de la identidad está emparejado con otro modo singular, que es su opuesto, su simétrico, su imagen. La integración del par vuelve a dar la identidad de inercia: emparejada a su imagen, una identidad se vuelve inmediatamente ineficaz.

Llega entonces el momento de decir que el grupo hace de matema para una forma de pensar el sujeto. Es formalmente adecuado respecto a lo que Freud, y posteriormente Lacan, intentaron inscribir como su huidiza identidad.

Al principio, en efecto, no hay más que una letra, si se mantiene que un nombre propio posee, en la economía subjetiva, la posición de un significante-letra. El nombre propio como tal está vacío, no dice nada. El sujeto se presenta más bien como el trenzado de figuras activas de su identidad. Son las articulaciones significantes en las que se presenta el deseo, informaciones diferenciadas de la letra inicial, en las que el mismo-sujeto *ek-siste* en la pluralidad-otra de sus identificaciones. La cura analítica es como el despliegue de los mechones de la trenza, la posibilidad de considerar, no la identidad de inercia –que no es más que el índice nulo del nombre propio–, sino la alteridad del mismo, la flechería plural y enmarañada de los isomorfismos inmanentes. En último término, es aquello que, siguiendo el señalamiento de Empédocles, Freud piensa como antinomia de las pulsiones de vida y de muerte, aquello que trenza cada mecha en el régimen de lo doble y de la imagen. No existe un solo encadenamiento de deseo que no se vea asediado de manera especular por una imagen mortífera. Este emparejamiento de lo real y de lo imaginario hace que en lo simbólico se sitúe lo que Lacan denomina su

caput mortuum, o sea, el emblema de la identidad de inercia, y por eso, dado que en la tumba ya no se encuentra grabado más que el nombre propio, el grupo declara muerto a quien ya no es, como en su nacimiento («sea un grupo G »), más que la vacuidad de la letra.

De este modo se aclarará la relación, aún hoy misteriosa, entre la teoría analítica y su situación: la cura. Digamos que hay una teoría, del mismo modo que hay una teoría de grupos. En último análisis, la teoría piensa las grandes categorías subyacentes a la trenza subjetiva: la letra, la identidad de inercia, el trabajo de lo mismo por lo otro, la pluralidad operatoria de lo idéntico, la imagen... Con este matiz: que la cura se propone identificar a un grupo singular, a un grupo-sujeto, intransitivo, en su existencia, respecto de la teoría y cuyo despliegue se hace mecha a mecha.

El obstáculo consiste en que todo hace pensar lo siguiente: un grupo-sujeto es infinito. Quizá sea incluso lo propio de un sujeto que las diferentes maneras que tiene de ser idéntico a sí mismo se encuentren en número infinito. De ahí que el análisis sea inacabable como tal. No tendremos del grupo más que aquello que convenga para que el sujeto pueda sostener su nombre propio. Separar provisionalmente de la trenza subjetiva los isomorfismos suficientes para que la efectividad viviente de la identidad con uno mismo no se vea expuesta al riesgo de un retorno permanente de la identidad de inercia, tal es el objetivo, modesto y radical, de un análisis. Ese análisis eleva la vida infinita del grupo-sujeto a la altura de la letra que lo nombra. Es la vivificación de la letra.

Su principio lógico sigue siendo, de un extremo al otro, que no existe más que una forma muerta de ser idéntico a uno mismo, de ser «uno mismo», pero que existe, en el grupo de los isomorfismos de la estructura subjetiva, una infinidad viviente de semejantes modos de lo idéntico.

Esa es la suerte que tenemos. Pero el hecho de que vertamos aquí el sujeto, y su capacidad infinita para modular y modificar su identidad consigo mismo del lado de la lógica, más que del de la ontología, deja pendiente la cuestión de saber con qué jirón del ser se teje esa lógica.

Para decirlo más bruscamente: ¿cómo se articulan la tesis de la ontología como matemática de lo múltiple puro y la tesis de la lógica como ciencia, a decir verdad tan matemática, o tan matematiza-

da, de los universos posibles de la relación? ¿Qué hace que, por muy inconsistente que sea su ser, todo mundo, toda situación, se encuentre implacablemente *vinculado*?

Esta pregunta es la que planteamos al comienzo de este pequeño libro, que se convierte así en una simple introducción a la auténtica dificultad. Ésta será tratada en toda su extensión en el segundo tomo, futuro, de *L'Être et l'Événement*, en el que el emparejamiento lógico del sujeto y de las verdades encontrará su lógica, y también su ética.

No haré más que levantar una punta del velo, introduciendo con la mayor fidelidad a lo que se ha dicho, y recorriendo su recapitulación, el concepto en el que todo se dirime: el del aparecer.

El ser y el aparecer

Volvamos sobre esta observación, que es de una banalidad que aflige: la lógica es hoy en día una disciplina matemática, que ha alcanzado en menos de un siglo una complejidad densa que no desmerece en nada a la de cualquier otra región viva de esta ciencia. Existen teoremas lógicos, en especial en la teoría de los modelos, cuya muy ardua demostración sintetiza los métodos que proceden de ámbitos aparentemente alejados de la disciplina, de la topología o del álgebra trascendental, y cuya potencia y novedad asombran.

Pero lo más asombroso es, para el filósofo, el escaso asombro que suscita este estado de cosas. Para Hegel aún resultaba completamente natural llamar «Lógica» a aquello que, evidentemente, es un amplio tratado de filosofía. La primera categoría de este tratado es el ser, el ser en tanto que ser. Y contiene además un largo desarrollo destinado a establecer que, en lo que concierne al concepto de infinito, la matemática no es más que el estadio inmediato de su presentación, y debe ser relevada por el movimiento de la dialéctica especulativa. Hegel aún considera que sólo esta dialéctica merece plenamente el nombre de «lógica».

El hecho de que la matematización haya salido finalmente victoriosa, por lo que se refiere a la identidad de la lógica, sigue siendo un desafío lanzado a la filosofía, la cual, históricamente, ha establecido el concepto de la lógica y desplegado sus formas.

La pregunta es pues la siguiente: ¿qué hay en la lógica, y qué hay en la matemática, para que el destino de la una haya consistido en inscribirse en el de la otra? No obstante, y por sí misma, esta inscripción determina una especie de torsión que plantea una pregunta en el interior de nuestra propia pregunta. Y es que si hay una disciplina que exija que la conducción de su discurso sea estrictamente lógica, esta es sin duda la matemática. La lógica parece pues una de las condiciones *a priori* de la matemática.

¿Cómo es posible entonces que esta condición se encuentre como inyectada en lo que ella condiciona, hasta el punto de no ser más que una disposición regional?

Sin duda, es preciso mantener que la mediación entre la lógica como prescripción filosófica y la lógica como disciplina matemática se encuentra en algo a lo que ya nos hemos acostumbrado a llamar el carácter *formal* de la lógica. Sabemos que, en el prefacio de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant atribuye a este carácter el hecho de que la lógica haya emprendido, como dice, desde «los tiempos más antiguos» el camino seguro de la ciencia. Debido justamente a que la lógica «expone en detalle y prueba de manera estricta las reglas formales de todo pensamiento» sucede que, desde Aristóteles, y en tanto que disciplina, no se ha visto obligada a dar, sostiene Kant, ni un solo paso atrás, así como tampoco ha protagonizado ningún paso adelante. Su éxito se halla completamente vinculado al hecho de que hace abstracción de todo objeto, y a que, por consiguiente, ignora la gran división entre lo que es trascendental y lo que es empírico.

Se podría decir entonces, y esta es, según creo, la convicción más común en nuestros días, lo siguiente: del hecho de que la lógica sea formal y no se ate a ninguna figura de lo dado empírico de los objetos se deduce que su destino es matemático, precisamente porque la propia matemática es una actividad teórica formal, en el sentido en el que, por ejemplo, distingue Carnap las ciencias formales, es decir, la lógica y las matemáticas, de las ciencias empíricas, cuyo paradigma es la física.

Se observará sin embargo, y de modo inmediato, que esta solución no podría ser la de Kant, que, por su parte, se muestra constantemente fiel a las intuiciones ontológicas cuyo propósito hemos señalado. Y es que, para él, la matemática, que exige la forma de la

intuición temporal en la génesis de los objetos aritméticos, y la forma de la intuición espacial en la de los objetos geométricos, no puede en modo alguno considerarse como una disciplina formal. Por esta razón, si los juicios lógicos siguen siendo analíticos, los juicios matemáticos, incluidos los más simples, son sintéticos. También se observará que el atributo de inmutabilidad de la lógica desde su fundación aristotélica, inmutabilidad que Kant vincula a su carácter formal, recubre un doble error, un error de historia y de previsión. Error histórico porque Kant no tiene en cuenta en absoluto la complejidad de la historia de la lógica, que desde los antiguos griegos impide que se le suponga la unidad y la fijeza que Kant le concede. En particular, Kant borra enteramente la diferencia fundamental de orientación entre la lógica predicativa de Aristóteles y la lógica proposicional de los estoicos, diferencia de la que Claude Imbert aún ha logrado sacar, en época muy reciente, importantes consecuencias. Error de previsión, puesto que está claro que, una vez asegurada su matematización, la lógica no ha cesado de dar, justamente, y es uno de los esfuerzos más sobresalientes del pensamiento de nuestro siglo, gigantescos pasos adelante.

Es absolutamente singular, por cierto, que la tesis de Kant, destinada a destacar a un tiempo los méritos de la lógica y su limitación a las simples formas generales de un pensamiento cualquiera, sea exactamente la misma que la de Heidegger, destinada sin embargo a otra cosa completamente distinta, es decir, al control de un olvido del ser que produce, como uno de sus efectos principales, la autonomía formal de la lógica. Sabemos que, para Heidegger, la lógica, producto de una disensión entre la *φύσις* y el *λόγος*, es la supremacía potencialmente nihilista de un *λόγος* cuyo ser se ha retirado. Sin embargo, para llegar a esta determinación histórica de la lógica, ¿qué nos dice Heidegger respecto de sus características evidentes? Sencillamente, nos dice que la lógica es «la teoría de las formas de lo que es pensado», de lo que infiere, exactamente igual que Kant, que «desde sus comienzos enseña la misma cosa». El formalismo y la inmutabilidad parecen estar vinculados y convenir simultáneamente a una visión de la lógica que la confina, ya, como en el caso de Kant, en lo que se mantiene de este lado del reparto entre lo empírico y lo trascendental, ya, como en el caso de Heidegger, en el objetivo técnico de un apresamiento nihilista del ente en su totalidad.

En definitiva, resulta difícil considerar seguro que la matematización de la lógica sea la consecuencia de su carácter formal, pues, o bien esta tesis topa con el hecho de que la matematización ha dado a la lógica un impulso impetuoso que contradice la inmutabilidad que su carácter formal parece imponer; o bien esta tesis supone que la matemática es ella misma puramente formal, lo que entonces exige que preguntemos qué es lo que la distingue de la lógica. Ahora bien, en nuestro siglo, el proyecto logicista, que efectivamente quiere reducir la matemática a la lógica, se ha estrellado, a partir de la obra fundamental de Frege, contra una serie de paradojas y de atoladeros. De modo que, pese a encontrarse enteramente matematizada, la propia lógica parece prescribir que de ningún modo se pueda recluir en ella el cuerpo total de la matemática.

Nos vemos pues reconducidos a nuestra pregunta en tanto pregunta. ¿Qué significa, para el pensamiento, que la lógica sea hoy identificable como lógica matemática? Debemos asombrarnos de este sintagma establecido. Debemos preguntar: ¿qué es pues la lógica, y qué es la matemática, para que sea posible, e incluso necesario, hablar de lógica matemática? Mi convicción, que el lector ha visto operar desde el comienzo de este tratado, es que resulta imposible construir una respuesta para esta pregunta sin pasar por un tercer término, presente desde el principio, pero cuya ausencia ha de venir organizada por el sintagma «lógica matemática». Este tercer término es la «ontología», la ciencia del ser en tanto que ser.

En todo caso, no hay duda de que este tercer término es el que autoriza a Aristóteles, fundador de lo que para Kant y Heidegger se entiende con la palabra «lógica», a interrogar la necesidad formal de los primeros principios de todo discurso que pretenda tener consistencia. El hecho de que pensar el ser, el ser en tanto que ser, exija que se determine lo que son los axiomas del pensamiento en general, constituye la tesis central de Aristóteles en el libro *Γ* de la *Metafísica*. La cito según la bella traducción comentada de Barbara Cassin y Michel Nancy, tal como él la enuncia: «Al que hace una teoría de la esencia primera le incumbirá también el examen de los axiomas». Por esta razón, el anuncio inicial, según el cual existe una ciencia del ente en tanto que ente, se encuentra como recorrido, antes que realizado, por una larga legitimación del principio de no contradicción («Es imposible que lo mismo pertenezca y no pertenezca simultá-

neamente a lo mismo y según lo mismo»); recorrida después por el principio del tercio excluso («Es necesario bien afirmar, bien negar, respecto de un sujeto uno, un predicado uno, sea cual sea»). No cabe la menor duda de que estos principios tienen hoy el estatus de leyes lógicas, hasta el punto incluso de que la admisión o el rechazo del segundo principio, el del tercio excluso, distingue las dos orientaciones fundamentales de la lógica contemporánea, la clásica, que valida el razonamiento por reducción al absurdo, de la intuicionista, que no admite más que las pruebas constructivas. Queda por tanto garantizado que, para nosotros, Aristóteles dispone la lógica como mediación obligada de la ontología. A todo aquel que declare la existencia de una ciencia del ser en tanto que ser se le exigirá que dé razón de los axiomas formales de todo discurso transmisible. Convengamos en decir que, para Aristóteles, la ontología prescribe la lógica.

Pero, ¿por qué la prescribe? Para comprenderlo hay que resignarse a lo que es, después de haber reconocido la existencia de la ontología, el segundo enunciado de Aristóteles, el que concentra la dificultad, a sus ojos, de la ciencia del ente en tanto que ente. A saber, hay que resignarse a que el ente se dice en varios sentidos, pero también *πρὸς ἓν*, en dirección de lo uno, o hacia lo uno, o en presencia posible de lo uno. La tesis reside en que la ontología no se halla en estado de constituirse según el asidero inmediatamente unívoco de un objeto que habría de suponersele. El ente, como tal, no se expone al pensamiento en la forma de lo uno, sino en el equívoco del sentido. Por consiguiente, se nos exige concebir la ontología, no como ciencia de un objeto dado o experimentado en la evidencia de su unidad, sino como una construcción de unidad de la que solamente nos es dada la dirección, *πρὸς ἓν*, hacia lo uno. Y esta dirección, a su vez, es tanto más incierta cuanto que su punto de partida es una irreductible equivocidad. De ello se deduce que mantener la dirección, implicarse en la construcción de una unidad de objetivos de la ciencia del ser, supone que se deban determinar las condiciones mínimas de univocidad, no del objeto, sino del discurso. ¿Sobre qué principios universales y unívocos reposa un razonamiento consistente? El acuerdo sobre este punto es necesario, aunque no sea más que para tomar prestada la dirección de lo uno, para tratar de reducir la equivocidad inicial del ser. La lógica se dispone exactamente

en el intervalo que media entre el equívoco del ser y la univocidad constructible hacia la que esta equivocidad apunta. A esto es a lo que hay que reducir su carácter formal. Digamos metafóricamente que la lógica se mantiene en el vacío, el cual es, para el pensamiento, lo que separa lo equívoco de lo unívoco, debido justamente a que se trata del ente en tanto que ente. Aristóteles cataloga este vacío uniéndolo a la preposición *pros*, que indica, en el discurso ontológico, la dirección que debe seguir ese discurso para franquear constructivamente el vacío entre lo equívoco y lo unívoco.

En definitiva, esta es la razón de que la ontología admita como punto de partida el equívoco del sentido que ella misma prescribe a la lógica como exhibición o explicitación de las leyes formales del discurso consistente, o como examen de los axiomas de un pensamiento cualquiera.

Señalemos inmediatamente que la elección de lo equívoco como determinación inmediata del ente atrapado en su ser excluye para Aristóteles toda pretensión ontológica de la matemática. Y ello porque la matemática tiene dos características, ambas perfectamente reconocidas por Aristóteles, en particular en los libros B y M de la *Metafísica*. Por un lado, la matemática está consagrada a lo unívoco, lo que también quiere decir, para Aristóteles, que las cosas matemáticas, las *μαθηματικά*, son eternas, incorruptibles, inmóviles. Sin embargo, esta univocidad se paga por así decirlo con el hecho de que el ser de las cosas matemáticas no es, como hemos visto antes, más que un pseudo-ser, una ficción. La matemática no sabría abrir ningún acceso, del tipo que fuese, a la determinación del ente en tanto que ente. Vinculada a la lógica pura, la matemática es una ficción de eternidad cuyo destino, en definitiva, como el de toda ficción, no es ontológico, sino estético. De este modo, del hecho de que la ontología hunda sus raíces en la equivocidad, resulta inmediatamente que la lógica queda prescrita como ciencia formal de los principios del razonamiento consistente, y que la univocidad matemática no es más que una estética rigurosa. Ese es el nudo aristotélico de la ontología, de la lógica y de la matemática.

Existen varias formas de deshacer este nudo, pero todas, en determinados aspectos, son platónicas. Y es que todas, al postular que ha de poder decirse en un solo sentido, restablecen la univocidad matemática como paradigma, al menos provisional, de la ontología.

Todas, en particular, restauran la pertinencia, tratándose de las matemáticas, de la categoría de verdad, la cual es necesariamente mediadora entre el acto del pensamiento y el acto del ser. Esta restauración del tema de la verdad matemática se opone a la convicción relativista y estética de Aristóteles, para quien la desontologización de las matemáticas acaba sustituyendo lo verdadero por lo bello.

Se podría decir: cualquiera que piense que la matemática pertenece al orden de la ficción rigurosa, a una ficción de tipo, por ejemplo, lingüístico, la convierte en una estética del pensamiento puro, que es un pensamiento aristotélico. Cualquiera que piense que la matemática concierne al ser es un platónico. Por esto, la oposición Platón/Aristóteles ha sido uno de los grandes motivos de este libro.

Se observará que el lugar de la lógica no podría ser el mismo en cada una de las dos opciones. ¿Qué es lo que, para un aristotélico, determina la fuerza de la lógica, incluso respecto a la matemática? El hecho de que, siendo puramente formal y absolutamente universal, no suponiendo ninguna determinación ontológica, hallándose vinculada a la consistencia del discurso en general, la lógica sea la norma obligada del paso del equívoco del ser a la unidad hacia la cual éste apunta. No obstante, estas características, para un platónico, son debilidades, pues, para él, la matemática piensa idealidades cuyo estatuto de ser es innegable, mientras que la lógica pura permanece vacía. Para ensalzar la lógica, haría falta que se matematizara lo suficiente como para compartir con la matemática la dignidad ontológica que el platónico reconoce a las *μαθηματικά*. Mientras que, por el contrario, para el aristotélico, la dimensión puramente formal de la lógica es justamente lo que le evita quedar atrapada en el espejismo estético de las *μαθηματικά*, de esos casi-objetos inexistentes. La circunstancia de estar compuesta por principios y de poseer una naturaleza lingüística y no objetiva es lo que fundamenta en la lógica el interés discursivo que siente hacia la propia ontología.

Digamos que el nudo platónico es una promoción ontológica de la matemática que destituye a la lógica, mientras que el nudo aristotélico es una prescripción ontológica de la lógica que destituye a la matemática.

Se podrá decir entonces que la posición que me dispongo a sostener es, para hablar como lo hacía Robespierre al estigmatizar a las facciones, simultáneamente ultraplatónica y citraplatónica.

Es ultraplatónica en cuanto que, si llevamos al extremo el reconocimiento de la dignidad ontológica de las matemáticas, afirmaremos una vez más que la ontología no es otra cosa que la propia matemática. Lo que puede decirse racionalmente del ser en tanto que ser, del ser desprovisto de cualquier otra cualidad o predicado que no sea el del único hecho de hallarse expuesto al pensamiento como ente, se dice, o más bien se escribe, como matemática pura. Y la historia efectiva de la ontología coincide exactamente con la historia de la matemática.

Sin embargo, nuestra posición será citraplatónica, en cuanto que no tendremos que asumir la destitución de la lógica. En efecto, vamos a ver que al suponer la identidad radical de la ontología y de la matemática podemos identificar la lógica de otro modo, es decir, de forma distinta a la de una disciplina formal que somete a reglas el uso del discurso consistente. Podemos arrancar la lógica a su estatuto gramatical, separarla de lo que hoy se llama el «giro lingüístico» de la filosofía contemporánea.

Este giro, hay que decirlo, es esencialmente antiplatónico. Para el Sócrates del *Cratilo*, la máxima consiste en que nosotros, los filósofos, partimos de las cosas, y no de las palabras. Cosa que, por lo demás, podría decirse como sigue: que partimos de las matemáticas, y no de la lógica formal. Que nadie entre aquí sin ser geómetra. Abandonar el giro lingüístico, que a fin de cuentas no asegura más que la tiranía de la filosofía anglosajona del lenguaje ordinario, equivale exactamente a suponer que de lo que se trata, en el pensamiento matemático, o en la matemática como pensamiento, es de lo real, y no de las palabras.

Durante mucho tiempo he creído que el hecho de relevar de este modo al platonismo implicaba la destitución de la lógica formal como vía real de acceso a los lenguajes racionales. Razón por la cual, cosa muy francesa, me inscribía en la sospecha de que a los ojos de Poincaré o de Brunschvicg resultaba sorprendente lo que ellos denominaban la logística. Sólo a costa de un largo y árido trabajo con las formulaciones más recientes de la lógica, y con la aprehensión de sus correlaciones matemáticas, trabajo apenas concluido, y del que no he dado hasta el momento más que un perfil, o un programa, he logrado comprender esto: si se la ilumina con el hecho de que la matemática es la ciencia del ser en tanto que ser, y si se la emplea, no

como norma sintáctica, sino como característica inmanente de los universos posibles, la lógica queda al fin ubicada de nuevo bajo una prescripción ontológica, y no lingüística. Y esta prescripción se anuda sin duda una vez más con el gesto aristotélico, pero ahora lo hace conforme a un destino completamente diferente.

Así puede entonces hacerse plena justicia –justicia que se hace, si así puedo decirlo, por parte del propio ser– al sintagma enigmático del que hemos venido hablando: «lógica matemática», el cual, desplegado, deberá decirse: pluralidad de las lógicas instituidas por una decisión ontológica.

El motivo inicial de mi libro *L'Être et l'Événement* consiste en que la ontología se verifique históricamente como matemática, y no tengo ni la intención ni la posibilidad de retomar aquí la argumentación que sustenta este motivo, cuyas principales máximas, por lo demás, ya he dejado sentadas desde el comienzo de este tratado.

Lo que nos importa, para volver a la lógica, es una tesis derivada, un teorema que puede deducirse de los axiomas fundamentales de la teoría de conjuntos, y por consiguiente, de los principios de la ontología de lo múltiple. Este teorema se enuncia comúnmente como sigue: no existe un conjunto de todos los conjuntos. Esta no-existencia significa: el pensamiento no está en condiciones de sostener, sin hundirse, la suposición de que un múltiple, por lo tanto un ente, sea la recolección de todos los entes concebibles. Referido a la categoría de totalidad, este teorema fundamental designa la inexistencia del todo del ser. En ciertos aspectos, y según una transposición de lo físico a lo metafísico, este teorema dilucida la primera antinomia de la razón pura en favor de la antítesis: «El mundo no tiene ni principio en el tiempo ni límite en el espacio, pero es infinito tanto en el tiempo como en el espacio». Naturalmente, aquí no se trata ni del tiempo ni del espacio, ni tan siquiera del infinito, el cual, ya lo hemos dicho y repetido, no es más que una determinación actual simple, y no problemática, del ente en general. Establezcamos más bien esto: resulta imposible para el pensamiento aprehender como ente a un múltiple que estuviera compuesto por todos los entes. El pensamiento falla en el punto mismo en que aparece lo que Heidegger denomina «el ente en su totalidad». Y el hecho de que este enunciado sea un teorema, dado que asumimos que la ontología es matemática,

y que, por consiguiente, las propiedades del ente en tanto que ente se demuestran, significa que hay que entenderlo en el sentido fuerte: *es una propiedad esencial del ente en tanto que ente el hecho de que no pueda existir un todo de los entes, dado que se los piensa únicamente a partir de su carácter de entes.*

Una consecuencia crucial de esta propiedad es la de que toda investigación ontológica sea irremediablemente *local*. En efecto, no puede existir ninguna demostración o intuición que se refiera al ser en tanto que totalidad de los entes, ni siquiera existe alguna que se refiera al ser en tanto que lugar general en el que se disponen los entes. Y esta imposibilidad no es solamente una inaccesibilidad de hecho, o un límite que trascienda las capacidades de la razón. Al contrario, es la propia razón la que determina la imposibilidad del todo como una propiedad intrínseca de la entidad-múltiple del ente.

Digámoslo de una manera sencilla: una determinación en el pensamiento de lo que se puede decir racionalmente del ente en tanto que ente, y por consiguiente, de lo múltiple puro, siempre asume como lugar de esa determinación, no el todo del ser, sino un ente particular, incluso en el caso de que se manifestara a escala de un infinito de infinitos.

El ser sólo se expone al pensamiento como emplazamiento local de su despliegue no totalizable.

Pero esta localización del emplazamiento del pensamiento ontológico, que, en mi obra *L'Être et l'Événement*, llamo una situación, afecta al ser, dado que en tanto que múltiple puro no contiene, en su ser, nada con lo que dar razón de los límites del emplazamiento en el que se expone. El ente, en tanto que ente, es múltiple, múltiple puro, múltiple sin-uno, o múltiple de múltiples. Comparte esa determinación con *todos los demás entes*. Pero «todos los demás entes», es algo que no existe, algo que no tiene ser. De aquí se deduce que, por mucho que se dé esta determinación, sólo se da en un emplazamiento, o en una situación, la cual a su vez, pensada en su ser en tanto que ser, es un ente-múltiple. Esta situación no es la de la generalidad ontológica del ente, la cual sería el todo inexistente de los entes que comparten la determinación de su ser como multiplicidad pura. El ente sólo puede hacer valer su entidad en un emplazamiento cuyo carácter local no pueda inferirse de esa entidad como tal.

A aquello que, de un ente, está vinculado a la constricción de una exposición local, o situada, de su ser-múltiple, lo llamaremos el aparecer de ese ente. Se observa que el aparecer incumbe al ser del ente, ya que el todo del ser no existe. Todo ser es ser que está ahí: esa es la esencia del aparecer. El aparecer es el emplazamiento, el ahí del ente-múltiple pensado en su ser. Aquí, el aparecer no depende en absoluto del espacio, del tiempo o, de modo más general, de un campo transcendental cualquiera. No depende de ningún sujeto que pudiéramos presuponer en su constitución. El ente-múltiple no aparece *para* un sujeto. El aparecer incumbe más bien a la esencia del ente, y ya que es imposible situarla conforme al todo, ha de hacer valer su ser-múltiple respecto a un no-todo, es decir, respecto *de otro ente particular*, que determine el ser del ahí del ser que está ahí.

El aparecer es una determinación intrínseca del ser. Pero enseguida vemos que –dado que la localización del ente, que es su aparecer, implica otro ente particular, su emplazamiento, o su situación– el aparecer es, como tal, aquello que vincula o vuelve a vincular a un ente con su emplazamiento. La esencia del aparecer es la relación.

Ahora bien, el ente en tanto que ente se encuentra, por su parte, absolutamente desvinculado. Es una característica fundamental de lo múltiple puro, tal como se encuentra pensado en el marco de una teoría de conjuntos. Sólo hay multiplicidades, y nada más. Ninguna de ellas se encuentra, por sí misma, vinculada a otra. En una teoría de conjuntos, incluso las funciones se deben pensar como multiplicidades puras, lo que hace que se las identifique con su grafo. La entidad del ente no supone otra cosa que su composición inmanente, es decir, que sea un múltiple de múltiples, lo que excluye que haya, hablando con propiedad, un ser de la relación. El ser, pensado como tal, de manera puramente genérica, se halla sustraído a todo vínculo.

Sin embargo, dado que al ser le incumbe aparecer, y que, por consiguiente, le incumbe ser un ente singular, sólo puede hacerlo aparentando una alianza primordial con el ente que lo sitúa. Es el aparecer, y no el ser como tal, el que superpone a la desvinculación ontológica el mundo de la relación.

Así se aclara una especie de evidencia empírica, que contiene, por combinación del ultraplatonismo y del citraplatonismo, una cierta

forma de vuelco del platonismo a secas. El platonismo parece decir que la apariencia es equívoca, móvil, huidiza, impensable, y que es la idealidad, incluida la matemática, la que es estable, unívoca, expuesta al pensamiento. Pero nosotros podemos mantener, nosotros los modernos, la evidencia contraria. Es el mundo inmediato, el mundo de las apariencias, el que se da siempre como algo sólido, vinculado, consistente. Es un mundo de relación y de cohesión, en el que tenemos nuestras referencias y nuestras costumbres, un mundo en el que el ser se halla, en suma, cautivo del ser que está ahí. Y es más bien el ser en sí mismo, pensado como matematicidad de lo múltiple puro, o incluso como física de los quanta, lo que es anárquico, neutro, inconsistente, desvinculado, indiferente a lo significativo, carente de toda relación con lo que no sea él mismo.

Kant, desde luego, tomaba ya como punto de partida el hecho de que el mundo de los fenómenos siempre está vinculado y siempre es consistente. Sin duda, la cuestión que nos plantea ese mundo ya consiste para él en producir la inversión, el vuelco de Platón. Y es que no es la inconsistencia de la representación lo que plantea un problema, sino más bien su cohesión. Lo que hay que explicar es que el aparecer compone un mundo siempre vinculado y vuelto a vincular. No hay duda de que la *Crítica de la razón pura* interroga la lógica del aparecer.

Sin embargo, Kant infiere tales condiciones de esta lógica del aparecer que el ser en sí permanece incognoscible para nosotros, y plantea en consecuencia la imposibilidad de toda ontología racional. Para Kant, y se trata aquí de un anudamiento que no es ni aristotélico ni platónico, la lógica del aparecer destituye a la ontología.

Para nosotros, al contrario, la ontología existe como ciencia, y el ser en sí adviene a la transparencia de lo concebible en la matemática. Sólo que esta transparencia no concede al ser más que la racionalidad desprovista de sentido de lo múltiple puro. El ser en tanto que ser está atrapado en la tarea infinita de su conocimiento, que es la historicidad de la matemática. De manera que podemos decir: es el aparecer como tal el que impone que haya una lógica, porque él es el que fija como relación el ahí del ser que está ahí. La base ontológica, por su parte, no es más que la inconsistencia tendencial de la multiplicidad pura, tal como se piensa en la matemática.

Pero entonces, nuestro problema inicial se aclara. Planteemos que la lógica es la ciencia del aparecer *como dimensión intrínseca del ser*.

La matemática, por su parte, es la ciencia del ser en tanto que ser. Debido al hecho de que el aparecer, es decir la relación, es una restricción que afecta al ser, es preciso que la ciencia del aparecer sea a su vez una componente de la ciencia del ser, y por tanto de la matemática. Es preciso que la lógica sea lógica matemática. Sin embargo, debido al hecho de que la matemática aprehende al ser según su ser, de este lado de su aparecer, y por tanto lo aprehende en su desvinculación fundamental, se precisa también que la matemática no se confunda en modo alguno con la lógica.

Plantaremos por tanto que la lógica es, en el interior de la matemática, el movimiento de pensamiento por el cual se da razón del ser del aparecer, es decir, de lo que afecta al ser en cuanto que es ser que está ahí.

El aparecer no es otra cosa que la lógica de una situación, que siempre es, en su ser, *esta* situación. Y la lógica como ciencia restituye la lógica del aparecer como teoría de la cohesión situacional en general. Por eso no es ciencia formal del discurso, sino ciencia de los universos posibles pensados según la cohesión del aparecer, que, a su vez, es determinación intrínseca de la desvinculación del ente en tanto que ente.

Aquí nos encontramos muy cerca de Leibniz. La lógica es lo que vale para todo universo posible, es el principio de coherencia que se puede exigir a todo lo existente tan pronto ha aparecido. Pero también estamos lejos de Leibniz. Y ello porque lo que es, pensado en su ser, no está regulado por ninguna armonía o principio de razón, sino que, al contrario, se disemina en lo múltiple inconsistente y carente de razón.

Entonces hay que preguntarse dónde y cómo, desde el interior de la matemática, se elucida este estatuto matemático de la lógica: ser teoría matemática de los universos posibles, o teoría general de la cohesión del ser que está ahí, o incluso teoría de la consistencia relacional del aparecer.

A este respecto, no podemos darnos por satisfechos con la formalización de la lógica, tal como ha sido realizada, a partir de Boole y de Frege, hasta los sofisticados desarrollos de Gödel, de Tarski o de Kleene. Aunque admirable, no por eso deja de ser esta formalización un simple *a posteriori* de las construcciones iniciales tanto de Aristóteles, al que corresponden el cálculo de los predicados y la

teoría de la prueba, como de los estoicos, a quienes corresponde el cálculo de proposiciones y la lógica modal. Este formalismo lógico asume, como hacen los griegos antiguos, que la lógica es una construcción de lenguajes formales; consolida la idea de que la lógica no es más que el núcleo duro de una gramática racional generalizada. Se inscribe en el giro lingüístico de la filosofía. Cree poder ahorrar la prescripción ontológica y omite la identidad orgánica de la lógica y del aparecer, o del ser que está ahí. Su apariencia matemática es derivada y exterior, ya que sólo es literalización calculadora, univocidad accidental. Para decirlo todo, la matematización no es, en esta figura de la lógica, más que formalización. Ahora bien, la matemática en modo alguno tiene como esencia la formalización. La matemática es un pensamiento, un pensamiento del ser en tanto que ser. Su transparencia formal emana directamente del hecho de que el ser es absolutamente unívoco. La escritura matemática es transcripción, inscripción de esta univocidad.

Para que la lógica pueda decirse matemática en el pleno sentido del término, hacen falta dos condiciones que la simple teoría de los lenguajes formales está muy lejos de reunir.

Primera condición: es preciso que la lógica surja del propio interior del movimiento matemático, y no como voluntad de fijar exteriormente un marco lingüístico a la actividad matemática. Incluso la teoría ontológica de los conjuntos nació, con Cantor, no de un propósito general y exterior, sino de los problemas internos de la topología y de la clasificación de los números reales. La lógica no puede elucidarse, en cuanto a su matematicidad, sino en la medida en que el gesto que la instituye y la distingue reproduce, en un movimiento efectivo, el motivo fundamental que nos ocupa: que el aparecer es una dimensión intrínseca del ser; y que, por consiguiente, la lógica, que es ciencia del aparecer, debe ser llamada, y convocada, desde el interior de la ciencia del ser, y por lo tanto, desde el interior de la matemática.

Segunda condición: que la lógica no se vea sujeta al análisis gramatical y lingüístico, que su cuestión primera no sea la de las proposiciones, ni la de los juicios, ni la de los predicados. Que la lógica sea en primer lugar un pensamiento matemático de lo que es un universo de relaciones; o de lo que es una situación posible del ser, pensada en su cohesión relacional; o aún mejor, de lo que es el ser que está ahí, la esencia vinculada de la ineluctable localización del ser.

Resulta entonces que una teoría contemporánea de la lógica, cuya singularidad ya hemos más que entrevisto, obedece a estas dos condiciones y rompe con el protocolo lingüístico, formalista y axiomático en el que parecía obligada a permanecer confinada la totalidad de la lógica moderna. Esta teoría, démosle una vez más un nuevo nombre, es la teoría de las categorías, cuyo fin es la teoría de los *topoi*, adecuadamente denominada, dado que de lo que aquí se trata es, en efecto, del lugar del ser.

Eilenberg y MacLane esbozaron esta teoría en los años cuarenta, a partir de las necesidades inmanentes de la geometría algebraica moderna. Cosa que satisface la primera condición. Esta teoría despliega, bajo el concepto de *topos*, un pensamiento acerca de lo que es un universo aceptable, o posible, para que en él se localice una situación matemática cualquiera. La dimensión lógica de esta presentación de universo le es enteramente inmanente. Se da como característica, matemáticamente asignable, del universo, y no como exterioridad lingüística y formal. Cosa que satisface la segunda condición.

Desde luego, no es cuestión de entrar aquí, no más que en los capítulos anteriores, en la técnica de lo que hoy en día recibe habitualmente el nombre de presentación categorial de la lógica, o teoría de los *topoi* elementales. No retendré aquí más que tres características, adecuadas a las cuestiones filosóficas que hemos abordado.

1. La teoría de los *topoi* es descriptiva, y no realmente axiomática. Los axiomas clásicos de la teoría de conjuntos fijan el universo no totalizable de la idea de lo múltiple puro. Digamos que la teoría de conjuntos es una decisión ontológica. La teoría de los *topoi* define, a partir de un concepto absolutamente pobre de la relación en general, las condiciones bajo las cuales es aceptable hablar de universo para el pensamiento, y por consiguiente, las condiciones bajo las cuales es aceptable hablar de la localización de una situación del ser. Por encajar aquí una metáfora leibniziana: la teoría de conjuntos fulgura un universo singular, en el que se piensa lo que hay según su puro «hay». La teoría de los *topoi* describe los universos posibles y sus reglas de posibilidad. Es como la inspección de los universos posibles contenidos, según Leibniz, en el entendimiento de Dios. Por eso no es una matemática del ser, sino una lógica matemática.

2. Los operadores puramente lógicos no se presentan, en un *topos*, como formas lingüísticas. Son elementos constitutivos del universo, elementos que no se distinguen formalmente en nada de los demás elementos constitutivos. He dicho que una categoría, y por lo tanto un *topos*, se define a partir de una noción completamente general y elemental: es decir, a partir de una relación orientada de un objeto *a* hacia un objeto *b*, relación a la que llamamos una flecha, o un morfismo. En un *topos*, la negación, la conjunción, la disyunción, la implicación, los cuantificadores, universal y existencial, no son otra cosa que flechas, cuya definición damos. La propia verdad no es más que una flecha del *topos*, la flecha-verdad. Del mismo modo, la lógica no es otra cosa que una potencia particular de localización inmanente en tal o cual universo posible.

3. La teoría de los *topoi* da razón de la pluralidad de las lógicas posibles. Este punto es crucial. Si, en efecto, el aparecer local del ser es intransitivo respecto de su ser, no hay ninguna razón para que la lógica, que es pensamiento del aparecer, sea única. La forma de vinculación del aparecer, que es manifestación del ahí del ser que está ahí, es a su vez múltiple. La teoría de los *topoi* permite comprender en profundidad, a partir de la matematicidad de los universos posibles, dónde y cómo se marca la variabilidad lógica, que es igualmente la variabilidad contingente del aparecer, respecto de la estricta y necesaria univocidad del ser-múltiple. Puede haber, por ejemplo, *topoi* clásicos, que validen interiormente el tercio excluso, o la equivalencia de la doble negación y de la afirmación; y puede que los haya no clásicos, es decir, *topoi* que no validen estos dos principios.

Por estas razones, y por muchas más que sólo el examen matemático de la construcción del concepto de *topos* permite aclarar, podemos afirmar que esta teoría es efectivamente, como tal, lógica matemática. Es decir, en el interior de la ontología, ciencia del aparecer, ciencia de lo que significa que toda verdad del ser sea irremediablemente una verdad local.

Por lo demás, la teoría de los *topoi* culmina en magníficos teoremas sobre lo local y lo global. Elabora una especie de geometría de la verdad, dando un sentido íntegramente racional al concepto de verdad local. En la teoría de los *topoi* podemos leer, como si dijéramos

a teorema abierto, que la ciencia del aparecer es también, y al mismo tiempo, ciencia del ser en tanto que ser, en esta inflexión infligida por el lugar que destina en él una verdad.

Así se cumple el deseo de Aristóteles: que la lógica se prescriba ontológicamente. Prescripción ejercida, sin embargo, no a partir de la equivocidad del ser, sino, al contrario, a partir de su univocidad. Cosa que arrastra a la filosofía, sometida a la condición de las matemáticas, a repensar al ser según lo que a mi parecer es su programa contemporáneo: el de comprender cómo es posible que una situación cualquiera del ser sea a la vez multiplicidad pura en los linderos de la inconsistencia, e intrínseca y sólida vinculación de su aparecer.

Por consiguiente, cuando una novedad se muestra, cuando el ser ante nuestros ojos parece desplazar su configuración, sólo sabemos por qué lo hace siempre a costa de una ausencia del aparecer, en medio de un hundimiento local de su consistencia, y por tanto, en medio de una rescisión provisional de toda lógica. Y ello porque lo que sale entonces a la superficie, desplazando o revocando la lógica del lugar, es el propio ser, en su formidable y creadora inconsistencia, o en su vacío, que es el sin-lugar de todo lugar.

Esto es lo que yo llamo un acontecimiento. Se encuentra en suma, para el pensamiento, en la juntura interior de la matemática y de la lógica matemática. El acontecimiento surge cuando la lógica del aparecer ya no es apta para localizar al ser múltiple que ella alberga. Nos encontramos entonces, como diría Mallarmé, en aquellos párajes de lo vago en los que toda realidad se disuelve. Pero también estamos en el lugar en el que hay una posibilidad de que surja lo real, en un punto tan lejano que un lugar pueda fusionarse con el más allá, es decir, en el advenimiento de otro lugar lógico, brillante y frío, en una Constelación.

Bibliografía de Alain Badiou

*Textos publicados que han servido como material
para la redacción de este libro*

- «L'ontologie implicite de Spinoza», en Myriam Revault d'Allones (comp.), *Spinoza: puissance et ontologie*, París, Kimé, 1994.
- «Platon et/ou Aristote-Leibniz. Théorie des ensembles et théorie des *topoi* sous l'œil du philosophe», en Jean-Michel Salanskis (comp.), *L'Objectivité mathématique*, París, Masson, 1995.
- «De la vie comme nom de l'être», en Françoise Proust (comp.), *Deleuze*, París, PUF (Collège international de philosophie), 1998.
- «Logique et ontologie», «*Bulletin de la Société française de philosophie*», 1998.

Libros publicados

Obras filosóficas

- Le concept de modèle*, París, Maspero, 1969.
- Théorie du sujet*, París, Seuil, 1982.
- Peut-on penser la politique?*, París, Seuil, 1985; trad. castellana: *¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires, El Cid Editor, 1990.

- Manifeste pour la philosophie*, París, Seuil, 1989; trad. castellana: *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990; Madrid, Cátedra, 1990.
- Le nombre et les nombres*, París, Seuil, 1990.
- Conditions*, París, Seuil, 1992.
- L'Éthique*, París, Hatier, 1993.
- Deleuze*, París, Hachette, 1997; trad. castellana: *Deleuze: el clamor del ser*, Buenos Aires, Manantial, 1997.
- Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, París, PUF, 1997; trad. castellana: *San Pablo: la fundación del universalismo*, Rubí (Barcelona), Anthropos, 1999.
- Abrégé de métapolitique*, París, Seuil, 1998.
- Petit manuel d'inesthétique*, París, Seuil, 1998.
- L'Être et l'événement*, París, Seuil, 1998; trad. castellana: *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999.

Ensayos críticos

- Rhapsodie pour le théâtre*, París, Imprimerie Nationale, 1990; trad. castellana: *Rapsodia por el teatro*, Málaga, Ágora, 1993.
- Beckett. L'incroyable désir*, París, Hachette, 1995.

Literatura y teatro

- Almagestes*. Prosa, París, Seuil, 1964.
- Portulans*. Novela, París, Seuil, 1967.
- L'Écharpe rouge*, Novela-ópera, París, Maspero, 1979.
- Ahmed le subtil*. Farsa, Aix-en-Provence, Actes Sud, 1994.
- Ahmed philosophe* suivi de *Ahmed se fâche*. Teatro, Aix-en-Provence, Actes Sud, 1995.
- Les citrouilles*. Comedia, Aix-en-Provence, Actes Sud, 1996.
- Calme Bloc ici-bas*. Novela, París, POL, 1997.

Ensayos políticos

Théorie de la contradiction, París, Maspero, 1975; trad. castellana:

Teoría de la contradicción, Gijón, Júcar, 1982.

De l'idéologie (en colaboración con F. Balmès), París, Maspero, 1976.

Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne (en colaboración con L. Mossot y J. Bellassen), París, Maspero, 1977.

D'un désastre obscur, París, Éditions de l'Aube, 1991.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4603



Filosofía
Serie CLA·DE·MA

gedisa
editorial

Alain Badiou

Breve tratado de ontología transitoria

Sin duda alguna nuestro tiempo es el de la desaparición sin retorno de los dioses. Como han existido tres dioses principales, el de las religiones, el de la metafísica y el de los poetas, esa desaparición marca tres procesos distintos.

Del dios de las religiones no cabe más que declarar su muerte. El problema, que en última instancia es político, estriba en salir al paso de los efectos desastrosos que conlleva cualquier subjetivación oscura de esa muerte.

Por lo que se refiere al dios de la metafísica, hay que terminar su trayectoria pensando el infinito de tal manera que sea aplicable a toda la extensión de las multiplicidades comunes.

En cuanto al dios de la poesía, es necesario que el poema despeje el lenguaje, introduciendo en él la cesura del dispositivo de la pérdida y la recuperación.

Dedicados a la triple destitución de los dioses, nosotros, los habitantes de la morada infinita de la Tierra, podemos decir ya que todo está aquí, y siempre aquí, y que, en la banalidad igualitaria firmemente advertida y firmemente declarada, el pensamiento ha de encontrar su recurso en lo que nos sucede aquí.

A. B.

Alain Badiou, filósofo, dramaturgo y novelista, es autor de una veintena de libros. Enseña filosofía en la Universidad de París-VIII en Vincennes y en el Collège international de philosophie.



302513