



**Universidad Nacional Autónoma de México**

Programa de Maestría en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras – Instituto de Investigaciones Filosóficas

Metafísica y Ontología

**Proteo frente al mar**

**Sobre ser y verdades con Eduardo Nicol y Alain Badiou**

Tesis

que para optar por el grado de Maestro en Filosofía

presenta:

Oscar Palacios Bustamante

Tutor:

Dr. Ricardo René Horneffer Mengdehl

Facultad de Filosofía y Letras

México, D. F., febrero 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.







Porque éramos dos con sólo un corazón.



Para Manuel de León,  
que supo advertir lo que al doblar la esquina podíamos encontrar.

Para Aldo Guarneros y Roberto Poblete,  
porque el ojo se ve a sí mismo en el ojo del otro.

Para Judith Campiña, Óscar Zoletto, Zaida Olvera,  
Abubacar Conde, Canek Maya y Armando Navarro,  
sin cuya φιλία no habría filosofía.

Por todo,  
para mi familia.





The life span of man running toward death would inevitably carry everything human to ruin and destruction if it were not for the faculty of interrupting it and beginning something new, a faculty which is inherent in action like an ever-present reminder that men, though they must die, are not born in order to die but in order to begin.

Hannah Arendt,  
*The Human Condition*



## Agradecimientos

Este trabajo se nutrió significativamente con las reflexiones y discusiones del Seminario de Metafísica y Ontología, dirigido por Ricardo Horneffer, en la Universidad Nacional Autónoma de México.

Asimismo, los seminarios de estudiantes sobre la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel y *L'Être et l'événement* de Badiou no sólo fueron cruciales, sino también enriquecedores en varios sentidos. Quiero agradecer especialmente a Alejandro Blasco, Luis Fernando Mendoza, Mario Escalante y Rodrigo Palomar por sus brillantes observaciones y sugerencias.

Algunos profesores cuyas enseñanzas fueron muy importantes durante estos dos años son: Jorge Armando Reyes, Griselda Gutiérrez, Cesáreo Morales, Crescenciano Grave y María Teresa Padilla.

Llevo conmigo a aquellas distintas personas que alguna o varias veces me escucharon y me ayudaron, de un modo u otro, no sólo en México, sino también en el extranjero (especialmente en bulevar Port-Royal, Sewanstraße y rue de la Réunion).

Ricardo Horneffer y Enrique Hülsz se han convertido en auténticos filósofos, a quienes admiro profundamente.

Finalmente, quiero agradecer a Alain Badiou, cuyas palabras, tiempo, paciencia y coraje, fueron un privilegio extraordinario y un ejemplo inolvidable. *Merci bien.*

## Acknowledgements

This work was significantly enriched by the reflections and discussions from the seminar on Metaphysics and Ontology at the National Autonomous University of Mexico, conducted by Ricardo Horneffer.

Furthermore, the student seminars on Hegel's *Phänomenologie des Geistes* and on Badiou's *L'Être et l'événement* were crucial as well as fulfilling. I would like to thank specially Alejandro Blasco, Luis Fernando Mendoza, Mario Escalante and Rodrigo Palomar for their brilliant observations and suggestions.

Some professors whose teachings were very important during these two years are: Jorge Armando Reyes, Griselda Gutiérrez, Cesáreo Morales, Crescenciano Grave and María Teresa Padilla.

I do not leave back all the various persons who ever listened to me and helped me, in one way or another, not only in Mexico City, but also abroad (specially at Port-Royal boulevard, Sewanstraße and rue de la Réunion).

Ricardo Horneffer and Enrique Hülsz have become authentic philosophers, whom I deeply admire.

Finally, I would like to thank Alain Badiou, whose words, time, patience and courage were an outstanding privilege and an unforgettable example. *Merci bien.*

## Introducción. El problema de la investigación y su tono

[...]

Los días de mi vida  
 Cómo no han de esfumarse al ser tocados  
 Si no tienen un rostro que puedan ver los dioses  
 O si no hay dioses para ver los rostros  
 Es eso sí la ardua mirada de los dioses  
 Lo que anhela mi afán mientras recorro  
 La austeridad abierta del invierno  
 Es eso sí pero ¿podría ahora  
 Este insalvable desamparo mío  
 Hacerse cargo él solo en la intemperie  
 De la luz desertada por los dioses?  
 No lo he de saber nunca  
 Pero ésa es mi tarea posible o imposible  
 Volver a abrir la luz insumergible  
 Donde pueda ser vista la verdad de mi historia

[...]

Tomás Segovia,  
 “Sobreviviéndome”

Pensar es un juego serio: “[...] en la conversación de las razones están en juego las vidas”.<sup>1</sup> La apuesta en el juego es cabal, porque es vital. La seriedad viene por el peligro: “El error no es peligroso, aunque es un mal juego. Es más peligrosa la verdad”.<sup>2</sup> ¿Cómo se apuesta la vida por la verdad?

Vamos a jugar a pensar, sin restricciones en la apuesta. El juego necesita un escenario, donde las reglas tomen su libertad. El suelo de este escenario se forma por un problema y el tono de abordar el problema mismo. El tono no es algo sobreañadido ni gratuito. Τόνοσ

---

<sup>1</sup> Eduardo Nicol, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, p. 7.

<sup>2</sup>*Idem.*

significa tensión o aquello por lo cual algo se tensa. El problema nos hace frente y nos captura para envolvernos en su propia tensión. Somos lo puesto en tensión por el juego de la apuesta. Por esto, nuestro juego del pensar debe comenzar por introducir el problema y el tono, propios del escenario para los movimientos del juego. El preludeo ya es jugar.

Volvamos sobre aquella pregunta: ¿cómo se apuesta por la verdad?

Casi nadie creería hoy que la verdad es algo por lo que la vida se ofrece. El modo de ser propio de la verdad parece algo incluso indigno o vano: una fábula como cualquiera, en medio de la indiferencia de los tiempos, casi como la que el joven e intrépido Nietzsche (1844–1900) nos ha contado (en 1873).<sup>3</sup> Y es que la barbarie y el desencanto de nuestros tiempos no son menores ni reversibles; a menudo nos enseguece la tristeza. Pero si hemos padecido ya estos síntomas como negativos, es quizás que algo positivo persista también. Y los tiempos, aunque a la deriva, pueden no estar desprovistos de fuerza. ¿Fuerza de qué y para qué?

Podemos echar mano aquí de algunas preguntas que Max Weber (1864–1920) nos apuntaría: ¿podemos vivir faltos de sentido?, ¿cómo manejar la incertidumbre del tiempo moderno?<sup>4</sup>

El problema que hemos hallado como centro, para hacer frente a estas cuestiones decisivas, es el del modo mismo de ser de la verdad. Es en este centro donde se reúnen, por un lado, la meditación sobre nuestra condición de ser seres de la verdad y, por el otro, la pregunta por el ser en cuanto tal. Éstos son los términos básicos del juego, pero falta aclarar el nivel de la apuesta.

¿Qué significa que preguntemos hoy por el modo de ser de la verdad? ¿Qué es lo que intentamos? Ante la barbarie, buscamos mostrar que no ha habido merma ni despojo de nuestra fuerza para apostar por la verdad, para ser verdaderos; que es posible pensar una renovación de las posibilidades de actuar en el mundo, desde la justicia, la belleza y el conocimiento; que aún hay acciones bellas porque hay un ser que actúa; que ante lo real de los sentidos negativos, es posible ofrecer lo universal de una acción positiva... En fin, Sócrates es actual.

---

<sup>3</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, en *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, III, 2, pp. 367-384.

<sup>4</sup> La apuesta de Weber, en su conferencia de 1919, habría sido la producción de sentido, de nuevos referentes de sentido, desde el campo de la política (diferenciada ésta de una mera administración burocrática). Cf. Max Weber, "Politik als Beruf", en *Gesammelte politische Schriften*, pp. 396-450.

Esta actualidad del Sócrates platónico, en tanto que nombre para una posibilidad humana (aunque no sea el único nombre), nos invita a efectuar el pensamiento del espacio de la experiencia de verdad, así como a preguntar por el modo de ser de esa experiencia: ¿se trataría, por ejemplo, de una forma distintiva de actuar, de crear?,<sup>5</sup> ¿o se trataría de una situación, de una vocación?

El planteamiento más cabal posible de estas preguntas sólo puede llevarse a cabo desde la ontología. Las preguntas por el modo y la posibilidad de ser de la verdad, de algún modo no pueden disociarse de la pregunta por el ser en cuanto tal. Enfocar y problematizar este modo de relación es precisamente el objetivo central de esta investigación, así como lo que determinará los pasos de nuestro recorrido teórico. De haber jugado lo mejor posible, obtendríamos entonces algunas meditaciones tempranas y sucintas, para una consciente toma de posición en el actual estado de la cuestión.

En nuestra apuesta se juegan entonces dos posturas adicionales: primero, que la duda de la vigencia de la empresa metafísica se da por descontada, si se acepta el riesgo de la pregunta por la verdad; segundo, que la efectiva reflexión ontológica, emparentada con la acción renovadora y el avistamiento de la cuestión de la verdad, será garante para hacer escuchar la voz de la metafísica en su carácter originario, fundamental y decisivo; en su renovación contemporánea. Al pensar sobre ser y verdades, hay que apostar por ser verdaderos.

Hay ahora que presentar a los interlocutores del juego.

¿Cómo pueden Alain Badiou y Eduardo Nicol *hacer juego* para dar forma a un posicionamiento filosófico, en el panorama de la teoría contemporánea?

En parte, la respuesta a esta pregunta ya se halla en lo anterior: la pertinencia de la relación viene dada por el común apuntar a un escenario teórico contemporáneo en el que el hombre, como ser de la verdad, puede aún dar de sí. La comunidad viene por el tono que ofrece entonces el problema, el tono de la apuesta por la verdad, y que hacemos nuestro para saber que es *el tono de la esperanza*,<sup>6</sup> incluso el de la valentía.

---

<sup>5</sup> Una frase muy cara nos viene como camino tentativo de investigación: *el fundamento es la acción*. O acaso acción y vocación son correlatos necesarios. *Vid. Infra* §9, pp. 89-101.

<sup>6</sup> Hay que reconocer aquí el antecedente de Gabriel Marcel (1889-1973) con los textos de *Homo viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'esperance*: la relación de la esperanza con la libertad y los procesos de



Después de Heidegger, ¿cómo se entiende el ser para que se pueda proponer la existencia creativa de verdades universales y en qué sentido lo son? Nos acercamos a estos dos filósofos para comprender cómo nos enseñan, sistemáticamente, una toma de postura filosófica rigurosa ante estas preguntas, desde horizontes distintos, incluso por momentos en tensión o confrontación, pero que coinciden en una misma apuesta (acaso *militancia*).

¿Desde dónde medita cada uno para defender la verdad, al señalarla ontológicamente?, ¿qué horizontes teóricos corresponden a estas meditaciones revolucionarias?

Sin la pretensión de agotar la importancia y complejidad históricas de ambas filosofías, describamos brevemente las corrientes de pensamiento que nos interesa ver en encuentro, desde la perspectiva que pretende abordar nuestro estudio.

En el caso de Eduardo Nicol, enfoquemos ahora el problema de la historia y la verdad. Por un lado, éste llega a Nicol por el legado de la hermenéutica de los siglos XIX y XX, en cuyo centro se hallaba la pregunta por el modo de ser de las ciencias del espíritu o humanidades, problemático para el positivismo y fuente de inspiración teórica para el siglo XX (por ejemplo, para Husserl, Heidegger y Gadamer). ¿Cómo podía lo verdadero en un tiempo particular ser vigente para todos los tiempos (es decir, estar *fuera* del tiempo), si no se recurría a una metodología de las ciencias naturales? Nicol reivindica entonces la unidad de la ciencia para abordar el problema de la universalidad de las verdades *en* el tiempo histórico (incapaz de ser comprendida por el paradigma positivista y el historicismo), es decir, para reactivar, vía la tradición fenomenológica, el problema del ser y el tiempo.

Por otro lado, esta reivindicación de la unidad de la ciencia lleva a Nicol a replantear las intuiciones de las filosofías presocráticas, platónica y aristotélica. Esto no con un interés tan sólo hermenéutico (entendido como un comentario filológico metódico), sino con un interés ontológico fundamental, cuyo modo de meditar es el fenomenológico dialéctico, influenciado en su título precisamente por el encuentro de la modernidad y la antigüedad (Heráclito/Parménides, Platón/Aristóteles, Kant/Hegel, Husserl/Heidegger, entre otros).

---

creatividad, la tensión constante de esperanza-desesperanza/desesperación y el compromiso del esperanzado con uno mismo y con la comunidad, son algunos puntos interesantes de los planteamientos de Marcel, que se encuentran próximos a algunas ideas de Nicol y Badiou; sin embargo, la expresa convicción religiosa de sus reflexiones, así como el entrecruzamiento de sus fundamentos filosóficos con la teología, se encuentran ya lejanos para nosotros. Cf. Gabriel Marcel, “Esquisse d’une phénoménologie et d’une métaphysique de l’espérance”, en *Homo viator. Prolegomènes à une métaphysique de l’espérance, passim*.

Así, la ciencia aparece como la investigación de lo verdadero, de aquello en lo que el ser en cuanto tal se impone (acaso una reactualización de la presocrática *περὶ φύσεως ἱστορία*, investigación de la naturaleza). Desde un dispositivo situacional complejo o situación vital, el hombre habla (*λέγει*), se expresa al investigar; por la palabra crea más ser (*ποίησις*) para dar razón de los seres. La ciencia es invención lógica y la verdad de razón (*λόγος*) tiene historia, pero la condición de posibilidad de ambas rebasa lo complejamente histórico: hay unas verdades de hecho, metafísicas, principales por ser principios y cuya congruencia se da justamente por la congruencia o comunidad más fundamental: el Ser. El Ser está a la vista, sin confundirse con los seres o entes, a la vista del ser del hombre, que es expresivo y eminentemente un ser lógico. La visión humana es horizontal y expresiva, variable modal e históricamente; ciencia es experiencia.

La tensión teórica que, dentro del sistema nicoliano, podemos hallar entre estos dos polos teóricos (las verdades lógicas y los principios ontológicos en la unidad del Ser), es la que habremos de comparar con una tensión semejante en el sistema de Alain Badiou.

A diferencia de Nicol, Badiou encuentra que no hay fundamento ni unidad fundamental, sino multiplicidad infundada, “con vacío como trasfondo”. Si el ser no es ente, si el ser no es algo (*n'est rien*), hay sin embargo la posibilidad y la actualidad de las verdades universales, dadas gracias a un acontecimiento que genera un proceso de verdad.

Por un lado, vemos que se asume también la diferencia ontológica heideggeriana desde la radical multiplicidad y la “muerte de Dios”, es decir, desde la radicalización de los síntomas modernos (“metafísicos” diría Heidegger), que se padecen en un horizonte histórico tras la Guerra Fría. ¿Cómo pensar entonces “el ser vaciado”, aceptando tal vacío, tal “aconceptualidad”? La matemática, la teoría de conjuntos, para Badiou, vendría a ser hoy la ciencia del ser en cuanto tal, a la cual le correspondería una fenomenología lógica, formalizadora de las relaciones de las multiplicidades en su aparecer (o “lógicas de los mundos”, en sentido trascendental), la cual explicaría el modo de aparecer de la multiplicidad infundada y su modo de ser en el proceso de verdad (cómo se “corporaliza” un proceso de verdad y se forma un sujeto de verdad).

Por otro lado, vemos en Badiou un “gesto platonista” o un “platonismo de lo múltiple”: salvar la verdad universal en su pluralidad o verdades, en el pensamiento y en el propio

proceso existencial que éstas implican. La teoría del acontecimiento se muestra entonces como la clave teórica para el pensamiento de una verdad en su posibilidad de vivencia y universalidad, desde la dispersión de la multiplicidad pura (el ser en cuanto tal) y dentro de cuatro ámbitos de experiencia: la ciencia, la política, el arte y el amor. Μάθημα, invención política, poema y amor, serían los “sitios” del pensamiento, de las verdades, y en cuanto tales serían entonces las condiciones de la filosofía: la filosofía resguarda las verdades en su pensar, pero la verdad no es exclusiva de la filosofía.

Ya sea entonces desde la restitución de la ciencia, vía el señalamiento del fundamento, o desde el rastreo teórico del papel del acontecimiento, en el marco de la ontología matemática, tanto Nicol como Badiou trazan sistemas ontológicos para defender las verdades (con concepciones acerca del modo de ser de una verdad en ocasiones próximas). En ambos casos es tarea atendida el pensar la posibilidad de verdades universales y mantener, al mismo tiempo, la diferencia ontológica (el pensamiento del ser en cuanto tal, sin que el ser sea lo que se dice un ente, aunque desde perspectivas distintas); dos ontologías: una que muestra una unidad fundamental compleja, otra que piensa prioritariamente multiplicidades en su ser múltiple.

Así, habremos de mostrar en el trayecto de nuestro juego que, en el caso de Nicol y en el de Badiou, se hallan dos “morfologías de las verdades”, las cuales se conforman como una correspondiente ontología. Por ejemplo, en el caso de Nicol, que a la dialéctica entre verdades y errores de razón le corresponden la presencia del Ser y los principios de la ciencia, o bien, en el caso de Badiou, que a los procesos de verdad (las formaciones de sujetos de verdad) les corresponden la teoría del acontecimiento, en el contexto del pensamiento de las multiplicidades.

Estas propuestas y andamiajes filosóficos nos revelarían acaso dos formas teóricas sistemáticas, que servirían de guía para comprender la tarea actual de la ontología, y resultarían importantes por su arquitectura y profundidad en el desafío que plantean, ya sea al apostar por la unidad fundamental o la multiplicidad pura.

Exploraremos entonces los papeles semejantes del lenguaje y de la experiencia, en las respectivas filosofías, para mostrar la tesis según la cual, tanto en el caso de Nicol como en el Badiou, *una verdad se trata de un encuentro creativo con el ente en tanto se conjugan su*

*posibilidad de ser de cierta forma y su operación o acto de ser*, es decir, un encuentro con lo real donde llamamos “verdad” algo nuevo que tiende a lo universal como acción lógica o poiética, trans-formadora, en la cual se involucra una comunidad, ya sea desde una investigación simbólica (Nicol), o bien, desde la formación de un sujeto de verdad (Badiou).

El juego de nuestra investigación intentaría asir entonces una esperanzada “idea del hombre”, al establecer que el modo como se reaviva Proteo (Nicol) y la manera como se hace inmortal el hombre (Badiou) serían dos formas en las que la ontología apuesta por el pensamiento central del modo de ser de las verdades en el mundo contemporáneo, entendido como cercanía creativa. Éste es el hilo conductor de nuestro juego.

El trayecto lúdico de la investigación se compone de cuatro momentos: una lectura preliminar, dos series de apartados centrales o análisis más profundos y una reflexión recapitulativa.

Lo preliminar es lo que antecede al umbral, lo que prepara la entrada hacia el asunto principal. No es en este caso mero preámbulo, pues se trata justamente de enmarcar sucintamente el punto de partida que nos llevará a las habitaciones principales. Es necesario comenzar este trayecto por releer puntualmente algunos de los primeros párrafos de *Ser y tiempo* (*Sein und Zeit*, 1927) de Martin Heidegger, con el objetivo de dilucidar qué se entiende por la diferencia entre ser y ente (*Sein und Seiendes*), es decir, la diferencia ontológica, la cual será reapropiada y mantenida tanto por Nicol como por Badiou, y servirá de eje para nuestras interpretaciones (apartado 1).<sup>7</sup>

Las habitaciones principales del recorrido serán, pues, el rastreo y la exposición de la relación entre esta diferencia ontológica reapropiada y el modo de ser de las verdades, tanto en Nicol (primera serie de apartados: 2 a 11) como en Badiou (segunda serie de apartados: 12 a 19).

En sus correspondientes momentos del trayecto, explicitaremos en ambos sistemas filosóficos esos modos de reapropiación de la diferencia ontológica heideggeriana, los cuales servirán de índice para rastrear la discrepancia entre los papeles que juegan la unidad y la

---

<sup>7</sup> Nos inspiramos aquí en la tesis doctoral de Oliver Marchart (1968–), quien sigue un modo de exposición similar, pues considera la diferencia ontológica como punto crucial de reapropiación para formular una filosofía contemporánea de lo político, diferenciado éste de la política. Cf. Oliver Marchart, *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau, passim*.

multiplicidad de lo real, al comparar los sistemas de Badiou y Nicol: ¿es la unidad o la multiplicidad lo primero y en qué sentido? Asimismo, la comprensión de ese aspecto en cada sistema nos conducirá a la dilucidación de las condiciones o estructuras puestas en juego al leer nuestra tesis en cada uno de los dos sistemas filosóficos: ¿en qué sentido es una verdad tal cercanía creativa con el ente?, ¿por qué puede sostenerse tal tesis en ambos sistemas filosóficos?, ¿implicaría esto una suerte de continuidad?

Por supuesto, en el paso por el preámbulo y las dos habitaciones principales se sugerirán otras claves teóricas, inspiradas en el diálogo interpretativo que sostendremos con ambos filósofos. El final del trayecto no es necesariamente conclusivo. *En realidad es inicio*. El juego también enseña, instruye mientras su ámbito no sea cerrado.

El último momento del trayecto será un momento recapitulativo, concentrado en una imagen, una metáfora precisamente de la esperanza del hombre: Proteo frente al mar. Las habitaciones del juego conducen al encuentro con el mar: esa situación actual que Nicol, Badiou y nosotros podemos compartir.

Restará entonces recapitular el modo de ser del hombre que Nicol y Badiou podrían compartir, implicados en los modos de concebir las verdades, y que habremos sugerido ya en los apartados precedentes: el hombre como ser de verdades, como mortal en comunidad con lo eterno, como ser poiético e inmortal, por experiencia de verdad. Es decir: reafirmaremos la posibilidad y la actualidad de esta posibilidad de la esperanza desde el pensar contemporáneo, desde el hecho de que aún es posible y efectivo un escenario teórico en el que las verdades tomen su papel central, y que implique el hecho de que el hombre puede ser *hoy* pensado como Proteo redivivo, como científico, artista, militante o amante inmortales.

Si al cabo de estos movimientos lúdicos podemos vislumbrar, en el pensamiento y en la acción, esa posibilidad de ser verdaderos, entonces veremos que no es una mera convicción personal la forma que la esperanza adopta. Y ahí está el meollo del juego: *dar a la esperanza la forma del pensar, del trabajo del pensar*. Es ahí donde Badiou y Nicol hacen juego: en señalarnos como una época que *se atreve* a la verdad.

Desde el trayecto de este juego, la ontología se propondría entonces adoptar ese atrevimiento, esa apuesta, al preguntar por la acción de las verdades y lo que se trastoca o se lleva a cabo con esa acción, desde el tono de la esperanza y de la valentía. No sería aquí la

ontología sólo un pensar general de lo que es, sino también la pugna en el pensar de lo que abre en el mundo una acción que quiere ser buena, bella, justa. Pugna en sentido teórico (como el pensamiento del encuentro de lo mortal con lo eterno) y pugna en sentido vital (el pensar como modo, apuesta de vida). En fin, una ontología política, cuyo título podría bien abarcar lo que la filosofía ha sido, es y será, pero cuyos términos específicos actuales aún se baten entre varias mareas...

Sócrates es fuerza. Alguna violencia ejerce la fuerza de una verdad. Algo tiene que ver, ciertamente, la filosofía con las revoluciones. Y siempre hay los que no creen en lo revolucionario. Pero lo importante no es creerlo, sino *padecerlo*. Apostar la vida, sin restricciones, en el juego.

La valentía de la verdad excede los tiempos.

## 1. Preliminar: ser y ente

Lejos de pretender ser una lectura detallada, el propósito de estos apuntes preliminares es únicamente enfocar una diferencia problemática y una implicación crucial de la investigación de dicha diferenciación, las cuales serán retomadas tanto por Eduardo Nicol como por Alain Badiou, como parte central de sus sistemas.

Se trata del problema de la diferencia ontológica y la creación implicada de una “gramática” que aborde, con la mayor justeza posible, este problema que formuló canónicamente Martin Heidegger en *Sein und Zeit* (1927). Así, el problema de la diferencia ontológica es un punto teórico que nos servirá como hilo conductor para la investigación presente sobre el modo de ser de las verdades, pues veremos cómo tanto en la metafísica de Nicol como en la ontología de Badiou adquirirá su relevancia y reformulación específicas.

El proyecto filosófico de Heidegger en los primeros párrafos de *Sein und Zeit* (como fue la preocupación de toda su obra) era el pensamiento de lo que él consideraba como la pregunta fundamental de la filosofía, del pensar humano mismo, a saber: *¿cuál es el sentido de ser?* Es decir: ¿qué se dice o qué se implica cuando decimos, por ejemplo, “esto es un libro” o “aquí estoy”?, ¿qué significa o qué sentido puede dársele al hecho de ser de las cosas que son?

Esta pregunta había sido olvidada por la filosofía porque se había “obviado” su respuesta o porque no parecía un asunto teóricamente relevante, pues la pertinencia del problema de hacer esa pregunta había sido encubierta por tres prejuicios en torno a aquello que era materia de investigación: 1) el ser había sido visto como el más universal de los conceptos y, por tanto, como un “universal” dado por supuesto, a pesar de que las discusiones filosóficas en torno a su explicación revelaran, más bien, la oscuridad teórica en la que permanecía; 2) esta suprema universalidad había mostrado al ser como incapaz de ser definido, pues no había ninguna cosa (ningún género ni diferencia específica), desde la cual poder ofrecer una definición de ese “universal”, es decir, el ser no podía ser investigado como comúnmente eran investigadas las cosas, a pesar de que, paradójicamente, 3) el ser fuera ya siempre medianamente comprendido en cada forma de relación que se entablara con las cosas; es decir: en cada conocer o enunciar algo, todos comprenderían y no dudarían cuando

se dijera: “x es a” o “soy tal persona”, a pesar de lo cual la aclaración concisa de ese “ser” permanecía como un enigma.<sup>1</sup>

Si bien estos prejuicios, presentes en la historia de la filosofía, provocaban que el ser quedara sin aclararse, éstos mostraban al menos dos claves para poder reformular la pregunta que interroga por el sentido del ser: que efectivamente el ser no puede ser pensado como *un* ser, es decir, no puede preguntarse por el ser como cuando preguntamos por una cosa más que *es*, es decir, un ente: *el ser no es lo que se dice un ente* (“Sein’ ist nicht so etwas wie Seiendes”),<sup>2</sup> aunque el ser siempre se diga de un ente; razón por la cual la investigación debía hallar el modo correcto de hacer la pregunta por el sentido del ser, que preparara apropiadamente la consecuente aclaración, sin despegarse de la guía que ofrecía esa “comprensión promedio y vaga” del ser de las cosas.<sup>3</sup> En este sentido, dice Heidegger en un curso de 1928-1929:

[...] en el comportamiento respecto al ente siempre entendemos ya de antemano al ser. Pero (el) “ser” no es él mismo ente, es decir, no es él mismo nada que sea ente, aunque, incluso al hacer este enunciado, no podemos evitar tener que decir: ser no “es” nada que sea ente. [...] si ser (o el ser) no es nada que sea ente, ¿no resultará entonces que el ser es ‘nada’? En cierto modo así es, si “nada” no significa *nihil absolutum*, la nada *simpliciter*, sino que lo que significa es “no-ente”.<sup>4</sup>

Señalar esta diferencia *originaria* entre ser y ente, esta diferencia *ontológica*, es precisamente lo que Heidegger intenta con su llamada “ontología fundamental”; fundamental u originaria en relación con las concepciones metafísicas previas, pues ninguna explicaba el carácter originariamente *no óntico* del ser (que no es un ente), frente a lo cual se planteaba la necesidad de una investigación ontológica (que mantuviera la diferencia entre ser y ente), en la cual se disolvieran los encubrimientos y olvidos de la tradición metafísica.<sup>5</sup>

¿Cuál era el método apropiado para señalar el ser, diferenciado de todo lo ente? Entendida por su “objeto”, la investigación propuesta se entendía como ontología: aclarar el sentido del ser; mientras que entendida por su método, se trataría de una *fenomenología*.<sup>6</sup> La investigación debe ir “a las cosas mismas” y destacar, hacer patente el ser de lo ente, o bien,

<sup>1</sup> Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, §1.

<sup>2</sup> *Ibid.*, §1, p. 4.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, §2.

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 116. Trad. de Manuel Jiménez Redondo.

<sup>5</sup> Cf. *Sein und Zeit*, §6.

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*, §7, C.



hacer comparecer a las cosas en su carácter de ser; es decir: vía un “adecuado” discurso, el habla debe des-cubrir o des-ocultar, en aquello que regularmente se muestra, lo que suele estar oculto o que no comparece, a saber: el ser de lo ente. Fenomenología significa que los entes mismos, las cosas que aparecen, son el acceso para la comprensión de su ser, es decir, aquello que en la conducción cotidiana del habla *no* aparece.

Sin embargo, si sólo se puede tener acceso directo a los entes, si sólo *se muestran* los entes, ¿cómo “hacer ver” el ser, que está *oculto*? Si es menester fundamental de la filosofía señalar el ser, es decir, de hallar el modo de constatar o hacer ver el modo de ser del ser mismo, hay un ente desde el cual dirigirse al ser, desde el cual hacer la pregunta debidamente, a saber, el *Dasein* (“ser-ahí”): el ente que en cada caso somos nosotros mismos. Pues al ser éste el ente que puede formular la pregunta misma por el ser, hay en él algo que por su modo de ser “intuye” aquella diferencia ontológica (le incumbe el ser de cierto modo, le co-pertenece), a partir de lo cual poder tener acceso a un análisis ontológico. Dice Heidegger:

Desarrollar la pregunta que interroga por el ser quiere, según esto, decir: hacer “ver a través” de un ente –el que pregunta– bajo el punto de vista de su ser. El preguntar de esta pregunta está, en cuanto modo de *ser* de un ente, él mismo determinado esencialmente por aquello por lo que se pregunta en él –por el ser. Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la “posibilidad de ser” del preguntar, lo designamos con el término “ser ahí” [*Dasein*]. El hacer en forma expresa y de “ver a través” de ella la pregunta que interroga por el sentido del ser, pide el previo y adecuado análisis de un ente (el “ser ahí”) poniendo la mira en su ser.<sup>7</sup>

Surge entonces la necesidad de un análisis o una analítica del modo de ser del *Dasein*, en la cual *se interprete* y se dé a conocer “[...] a la comprensión del ser inherente al ‘ser ahí’ mismo el sentido propio del ser y las estructuras peculiares de su peculiar ser”,<sup>8</sup> gracias a aquella “comprensión promedio y vaga” o pre-comprensión que caracteriza al *Dasein*: puesto que el *Dasein* es en el modo de entender lo que se dice “ser”, la fenomenología puede interpretar o atenerse a esa constitución, para así mostrar que:

[...] aquello desde lo cual el “ser ahí” en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice “ser”, es *el tiempo*. Éste tiene que sacarse a la luz y concebirse como el genuino horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser. Para hacerlo evidente así, se ha menester de una *explicación original del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, partiendo de la temporalidad como ser del “ser ahí” que comprende el ser*. En la totalidad de este problema entra a la par la

---

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, §2, pp. 16, 17. Trad. de José Gaos.

<sup>8</sup> *Ibid.*, §7, C, p. 48.

exigencia de deslindar el concepto de tiempo así obtenido de la comprensión vulgar del tiempo, que se ha hecho explícita en una interpretación del tiempo como la que se ha depositado en el concepto tradicional del tiempo que impera desde Aristóteles hasta más acá de Bergson.<sup>9</sup>

Se ve entonces cómo, para reactivar la pregunta por el ser, se atraviesa por una interpretación de cómo el *Dasein* comprende el ser, de cómo vive en esa comprensión y la proyecta, de manera más o menos expresa (que es precisamente el modo como el *Dasein* se comprende a sí mismo en su cotidianidad).

La ontología fundamental de Heidegger se conforma en su método, por tanto, como una fenomenología *hermenéutica*, que debe criticar o analizar tanto al *Dasein* como a la tradición filosófica que ha olvidado la pregunta por el ser, para así poder reactivarla y ofrecer entonces una comprensión del ser diferenciado de lo ente, en tanto temporalidad.

En la introducción a esta investigación fenomenológica hermenéutica, añade finalmente Heidegger: una cosa es hablar narrativamente de lo ente, es decir, hablar de las cosas como siempre se dan por dichas, mientras que otra cosa es aprehender o captar el ente en su ser; en la mayoría de los casos, para esta segunda tarea no sólo hacen falta las palabras adecuadas, sino *sobre todo* la “gramática”.<sup>10</sup>

Esta última aclaración sobre *el estilo* peculiar que el lenguaje debe adoptar, *inventar*, para poder comprender, desde las cosas mismas en su relación con el ser humano, lo ente en su ser, es una clave interpretativa para comprender el sitio histórico-filosófico de los sistemas que a continuación vamos a explorar.

Pues tanto para Eduardo Nicol como para Alain Badiou, aunque desde distintas motivaciones, la investigación del ser como diferenciado de lo ente será crucial para su comprensión del modo de ser de las verdades (y a partir de la cual se avistarán las correspondientes concepciones de la tarea de la ontología), al mismo tiempo que concebirán o crearán precisamente una forma peculiar de comprender y enunciar ese ser de lo ente: una forma de hablar del ser y del hombre como ser de verdades.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, §5, pp. 27, 28.

<sup>10</sup> Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, §7, C, p. 39.

## 2. El “con” de la investigación

Desde luego, integrar no es aceptar.

Eduardo Nicol,  
*La revolución en la filosofía.*  
*Crítica de la razón simbólica*

El ser no es lo que se dice un ente. Esta clave heideggeriana acompaña quizás todos los varios momentos del sistema filosófico de Eduardo Nicol. La reinterpretación del sentido de esta diferencia ontológica y su consecuente distanciamiento de su comprensión heideggeriana, desemboca, en la filosofía de Nicol, en una tesis culminante y crucial para la investigación presente: el λόγος es la διάνοια del Ser.<sup>1</sup> Hay que mostrar de qué modo Nicol realiza el trayecto teórico de la diferencia ontológica hacia la unidad compleja de la διάνοια del Ser, así como las consecuencias que nos hereda, tanto para la reinterpretación de la filosofía de Nicol misma, como para repensar lo real en nuestro tiempo.

Ese trayecto teórico puede leerse privilegiadamente en *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica* (1982), por tratarse de una obra a la vez recapitulativa de la filosofía de Nicol, así como culminante y autoreflexiva, cuyo tono es precisamente el de un filósofo que vuelve a mirar el desarrollo de sus ideas (el copretérito abre y cierra varios párrafos), para entonces concluir su obra, sin ignorar a quienes pudieran venir a entrever las consecuencias de su magisterio: “Nunca se sabe quién, pero alguien forzosamente habrá de evitar la ruptura reanudando el discurso, después de una pausa transitoria”.<sup>2</sup>

La διάνοια del Ser habrá de ser comprendida centralmente en los márgenes teóricos de la *Crítica* de Nicol, aunque haya referencias adyacentes a otros sitios de la obra nicoliana. Encontraremos entonces los distintos elementos del sistema nicoliano que entran en juego

---

<sup>1</sup> Más adelante se explicará el uso nicoliano de la grafía “Ser”, diferenciada de la otra grafía “ser”, que tiene por justificación filosófica la reapropiación de la diferencia ontológica. *Vid. Infra* §3, p. 34.

<sup>2</sup> Eduardo Nicol, *op. cit.*, p. 21.

para comprender las verdades, cuya reinterpretación nos permitirá elaborar una propuesta de comprensión del sistema de Nicol, que podría bien abrir la puerta a la posibilidad de otro sistema: el de Alain Badiou.

El paso, pues, por las filosofías de Nicol y Badiou, a través del tema del hombre como ser de verdades, puede formar un discurso unitario, donde seguramente serán varios los interlocutores involucrados, pero donde los maestros principales sean Badiou y Nicol. Quiere decir que, en sentido estricto, no es éste un trabajo meramente comparativo (si acaso existe tal) ni monográfico, sino una búsqueda con-junta, un diálogo *con* Nicol y Badiou, donde las coincidencias y diferencias entre dos filósofos marcan el ritmo del movimiento conversacional; una forma de escritura como ir y venir, donde, sin embargo, se extraña quizás la toma de posición definitiva y directriz de un tercer interlocutor.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> El curso de la investigación mismo nos llevará a repensar este “con” dialógico de la investigación, a manera de esbozar una manera de pensar provisionalmente la tarea de la ontología, distinta a lo enunciado por Nicol y Badiou, pero obtenida en el pensamiento con-jugado con ellos; el “con” será revisado no como el método dialógico de la investigación presente, sino como modo de acceso al pensamiento del ser, en sus distintas posibilidades o con-jugaciones. *Vid. Infra* §12, 119-123.

### 3. Fenómeno

La revolución en la filosofía consiste en sistematizar la formalidad que opera y ha operado en toda su historia; una sistematización de todos los sistemas filosóficos. La revolución, con respecto a las varias revoluciones de la historia de la filosofía, es una formulación de la unidad de todas las filosofías; más que una filosofía revolucionaria entendida como ruptura con el pasado, se trata de una sutura del presente con la historia íntegra de la filosofía.<sup>1</sup> La revolución en la filosofía, que lleva a cabo Nicol, tiene dos aspectos mayores: la crítica de la razón (metafísica de la razón simbólica) y la fenomenología dialéctica (método de toda experiencia y ciencia posibles); la primera como consecuencia de la segunda.<sup>2</sup>

Comprender, en primer lugar, qué significa el título “fenomenología dialéctica”, nos llevará a entender la diferencia ontológica como principio y comienzo de la filosofía, para después ver cómo la estructura o forma de lo principiado (lo humano y lo no humano), implica la unidad compleja que expresa la metafísica de la razón simbólica.

¿En qué sentido se nombra un método con el título “fenomenología dialéctica”?

Para Nicol, la unidad orgánica de método y sistema es inherente al proceder de toda filosofía sistemática:<sup>3</sup> todo sistema filosófico implica un método en su proceder. El discurso intitulado “fenomenología dialéctica” es la autoconciencia del sistema de toda filosofía sistemática; se trata de recordar los compromisos que contrae en cada paso la construcción teórica.<sup>4</sup> No es un “discurso *del* método”, en tanto se trataría éste de una particular filosofía o del método de un solo sistema, sino que es un discurso *sobre el* método, o bien, el sistema de la metodología *en general*.

La universalidad no debe ser entonces en este caso una ambición del método (como habrían hecho los discursos del método), sino un hecho; es decir, se trata de una generalidad ya existente que la fenomenología dialéctica ha de explicitar.<sup>5</sup> En este sentido, el discurso

---

<sup>1</sup> Cf. *Op. cit.*, pp. 21-26.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 223.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, p. 153.

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.*, p. 154.

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, p. 153.

sobre el método no es, para Nicol, una invención original o particular, sino que “[...] sólo consigue la universalidad si es, de hecho, el único método posible desde ahora”.<sup>6</sup>

¿Qué significa ese “desde ahora”? El “ahora” es el de la situación revolucionaria, que responde a una situación de crisis de la unidad de la filosofía; “desde ahora” implica entonces el agotamiento de ciertos caminos teóricos y el encauzamiento de otros distintos, en pos de una renovación de la unidad: “La situación actual apunta hacia la fenomenología y la dialéctica, y es en el panorama que delimitan estos términos donde habrán de surgir las innovaciones decisivas”.<sup>7</sup>

En el tenor de una revolución en la filosofía, el discurso sobre el método debe entonces proyectarse sobre todo el horizonte histórico, donde la crítica del método no sea selectiva, sino *comprehensiva*:<sup>8</sup> “Será revolucionario entonces si no sólo exhibe, como es normal, unos títulos de validez, sino que funda esta validez en una recapitulación histórica y crítica de la metodología”.<sup>9</sup> La novedad de este método consiste entonces solamente en la conciencia de su necesidad, en la reflexión sobre sí mismo, sobre su situación histórica.<sup>10</sup>

¿Cuál es el método cuya determinación titular es la fenomenología dialéctica?, ¿por qué puede ser universal?

El discurso sobre el método nombra dos necesidades combinadas de toda metodología, dos notas constitutivas de toda operación filosófica, a saber: 1) el carácter fenomenológico de todo método, es decir, el hecho de que ningún pensador pudo tomar otro punto de partida y fundamento que una evidencia fenoménica; y 2) la función natural dialéctica de la razón humana, que a todo método se impone, en lugar de ser una opción teórica; dialéctica que se revela como constitución necesaria desde el punto de vista fenomenológico (1).<sup>11</sup>

Si la combinación de estas necesidades es y ha sido constitutiva de las operaciones filosóficas, ¿por qué la filosofía no había sido nunca antes dialéctica y fenomenológica de manera cabal, es decir, ambas cosas conjunta y expresamente?, ¿por qué la filosofía no fue consciente del hecho de ser fenomenológica *y* dialéctica?, ¿cuál es el cambio metodológico que

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>8</sup> *Cf. Ibid.*, p. 154.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>10</sup> *Cf. Idem.*

<sup>11</sup> *Cf. Ibid.*, pp. 155, 156.

representa la fenomenología dialéctica?

Según Nicol, el problema en el proceder de la filosofía (concretamente, la filosofía moderna) había sido la base metodológica que la razón había aceptado, a saber: su propia soberanía, en combinación con la devaluación del fenómeno y el rechazo expreso del fenómeno de la función dialéctica de la razón en todas sus operaciones.<sup>12</sup> El cambio de esta base metodológica es precisamente lo que le otorgará su validez a la fenomenología dialéctica y es aquí donde Nicol retoma la diferencia ontológica.

¿Qué es fenomenología? ¿Cómo se concibe lo fenoménico? ¿Cuál es la nueva base metodológica, ahora fenomenológica y dialéctica conjuntamente?

“Fenomenología” es una palabra formada por los modernos, inspirados en los griegos. Como también señaló Heidegger, “fenomenología” se compone de φαινόμενον y λόγος.<sup>13</sup> Agrega Nicol: “La variedad de sus acepciones depende de la manera como se conciba filosóficamente lo fenoménico”.<sup>14</sup> ¿Qué es, pues, fenómeno?

Φαινόμενον deriva de φαίνεσθαι, que Nicol traduce como “[...] mostrarse, aparecer, ser manifiestamente”,<sup>15</sup> y que es voz media del verbo φαίνω: “[...] poner a la luz, hacer que algo sea visible [...]”.<sup>16</sup> La raíz común es el sustantivo que designa la luz (φάος o φώς), de donde viene también el adjetivo φανερός: “[...] lo que es claro y patente”.<sup>17</sup> Fenómeno es entonces, para Nicol, *lo que está a la vista, lo que aparece con claridad manifiesta, o sea, lo evidente*.

Nicol encuentra estas mismas “afiliaciones semánticas” en la palabra latina *evidens*, que deriva del verbo *video*, que significa “ver”, igual que el verbo griego εἶδω (de donde viene el sustantivo εἶδος: “[...] la forma visible de una cosa”),<sup>18</sup> y que, más allá de su acepción como visión, quiere decir “saber” o “entender” (οἶδα): “La figura externa no es ajena a la forma de ser. De ahí que, a veces, el verbo ver se emplea en el sentido de entender. El entendimiento es visual”.<sup>19</sup> La idea de la íntima relación entre la forma de ser y la forma de aparecer, así como la certidumbre que “se deja ver” en esa relación, será nuclear para el sistema de Nicol, en la

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, p. 156.

<sup>13</sup> *Vid. supra* §1, pp. 22-25.

<sup>14</sup> Eduardo Nicol, *op. cit.*, p. 156.

<sup>15</sup> *Idem.*

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> *Idem.*

<sup>18</sup> *Idem.* Sustantivo que Platón utiliza técnicamente, en la mayoría de los casos, para designar las Formas (εἶδη) o Ideas (ιδεαι).

<sup>19</sup> Eduardo Nicol, *op. cit.*, p. 156.

medida en que sirve de guía para comprender el ser diferenciado de lo ente. ¿De qué manera la restitución de la apariencia permite una comprensión de la diferencia ontológica?

Nicol observa que en griego, y luego en filosofía, una variante de φαivόμενον perturba la certidumbre antes avistada: “lo que aparece” *no es* lo que *parece*. Se introduce la sospecha de que el ser o la cosa quizás no aparecerá siempre tal como es en efecto: “[...] no todo lo que hay que ver está a la vista, no todo lo real es tangible”.<sup>20</sup> *Nos parece* entonces que lo visible ya no es lo evidente, que el fenómeno no es ya lo que aparece con claridad manifiesta; es decir, que el ser “puede ser engañoso”, que la apariencia no es la realidad, pero la apariencia es testimonio irrecusable de un ser presente: “[...] lo que se ve es *algo* que está ahí”.<sup>21</sup> *Lo que aparece es tan real como aquello que encubre*; de otro modo, no denunciaríamos la falsedad.<sup>22</sup>

El método toma entonces la decisión de recuperar la certidumbre: “La proverbial desconfianza en las meras apariencias tiene sentido en la vida ordinaria, aunque no en filosofía”.<sup>23</sup> Lo dudoso es entonces el “qué” de la cosa, no su *presencia real*; desconfiamos no de la cosa *en tanto tal*, sino de nuestro parecer, es decir, porque ignoramos *su esencia*: “Es imposible que el ser difiera de *su* aparecer; es posible que difiera de *mi* parecer”.<sup>24</sup> Lo ignorado, luego buscado, es el ser de la cosa, su particular modo de ser, pero la realidad está dada como tal en la apariencia:

El ser mismo no es ignoto: es simplemente fenómeno, y de este dato es imposible desconfiar.

La apariencia nunca es mera apariencia. Es mera sólo por defecto nuestro. El ser no tiene defectos. [...] la *quidditas* de lo aparente [...] presupone la evidencia

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>21</sup> *Idem.*

<sup>22</sup> “Denunciar” o “informar en contra” es precisamente otro significado del verbo φαίω. Cf. Henry George Liddel y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, entrada: φαίω. Llama la atención que Nicol distingue aquí, por un lado, la comprensión de lo que es desde la perspectiva de las intenciones, es decir, las cosas vistas desde las apariencias cotidianas o desde lo que es “para mí”, mientras que, por otro lado, busca una perspectiva que redima el carácter positivo de aquel régimen en el que se desenvuelven tanto las apariencias falsas como las veraces, tanto el disimulo como la sinceridad (τὰ ψευδέα y τὰ ἀληθέα); un paso teórico, ahora en la fenomenología dialéctica, semejante a como habría hecho en el análisis del hombre como ser de la expresión, al establecer la vocación humana como la capacidad funcional de la verdad, en lugar de la posesión de una verdad específica, y donde es igualmente nuclear, para la comprensión del ser de la expresión, la íntima relación entre la forma de aparecer y la forma de ser. Cf. Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión* (1957), p. 252ss.; *Metafísica de la expresión* (1974), p. 158ss. Más adelante veremos cómo Nicol retoma expresamente este aspecto del tema del régimen de la verdad, en el marco de la crítica de la razón simbólica. *Vid. Infra* §8, p. 83.

<sup>23</sup> Eduardo Nicol, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, p. 156.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 158.



primaria o fenoménica, la visual. [...] El ser de veras no está oculto detrás del fenómeno en que se manifiesta como algo real. Solamente lo encubren nuestra ignorancia, nuestra conveniencia, nuestros prejuicios. La apariencia es lo más seguro. La esencia suele ser incierta. El ser no es problema. [...] El ser viene primero; la cuestión de la esencia es posterior.<sup>25</sup>

Así, pareciera que la forma de ser propia de la cosa o del ente, su *quidditas*, estaría oculta detrás del “fenómeno”, que se manifestaría como algo “real en apariencia”. A esta desconfianza en las apariencias, la tradición confirió estatuto ontológico (el “auténtico ser” es lo que no aparece), para causar entonces un demérito de lo visible y, consecuentemente, una inversión de lo primario en el orden del conocer: la certidumbre primaria ya no es lo que primero se ve, a saber, el fenómeno.<sup>26</sup>

Fenómeno nombra el hecho de que *lo ente es aparente*, es decir, el hecho de que lo ente es y que ese hecho de ser no tiene gradaciones, sino que se da de modo íntegro, desde su primer aparecer ante nosotros: desconocer el qué del ente no demerita el hecho de que, sea lo que sea, *ya es*; y aunque lo lleguemos a conocer mejor, no cambiará el hecho de que es. Ese ser al aparecer, o bien, el ya ser algo (conocido o no), es un dato, una seguridad. Lo ente es, sin proporción ni cambio en el hecho de que *es*, es decir, es y mientras es, ese hecho de ser no se degrada, considerado tanto en su apariencia como en su modo de ser propio (su ser algo en específico): el fenómeno es siempre fidedigno respecto del ser.<sup>27</sup>

“El ser no es problema” significa: el carácter fenoménico y óntico de lo ente recupera su certidumbre cuando se le comprende como el hecho mismo de ser *al aparecer*.

Esta evidencia fenoménica o aprehensión inmediata, que es una forma de comprender el hecho de que la cosa *es*, es para el discurso sobre el método, para la fenomenología, aquello de donde se debe partir y, al mismo tiempo, de lo cual no puede desprenderse; es decir, se parte del fenómeno y se le conserva, por tratarse de una *base*:

Y debe llamarse básica a esa experiencia de aprehensión directa porque en el fenómeno es donde está el ser. No está en ningún otro lado, y esta presencia universal es lo principal. La esencia no es principio [...] Decir que la evidencia es visual, y que el fenómeno es lo que aparece, no es simplemente una precisión lingüística. El ser está a la vista, y por esto filosofía es fenomenología.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 158, 159.

<sup>26</sup> *Cf. Ibid.*, p. 159

<sup>27</sup> *Cf. Ibid.*, p. 160.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 159, 160.

¿En qué sentido está a la vista el ser?, ¿cuál es el fenómeno que confiere a la filosofía, según Nicol, el título de fenomenología?

Vimos que la forma de aparecer se halla íntimamente relacionada con la forma de ser, en la medida en que la apariencia es evidencia ya siempre de que *se es*, sin importar el grado mayor o menor de conocimiento que poseamos acerca de la esencia o la forma propia de ser del ente en cuestión; de inicio y desde el principio, el entendimiento se funda en la visión del hecho de que la cosa *es*. Esta relación entre la visión y el entendimiento es, entonces, una relación de certidumbre, puesto que se trata de una experiencia básica, primaria e inmediata; lo primero es dato seguro. “El ser está a la vista” significa: de inicio en la experiencia es evidente el hecho de que las cosas son.

Como vimos con Heidegger, el sentido de que las cosas son en general, es decir, el sentido de ser, no es el mismo que el de lo ente: ser no es lo que se dice un ente. El método fenomenológico de Heidegger preguntaría entonces por ese sentido de ser, diferenciado de la totalidad de lo ente. Para Heidegger, sin embargo, ser es un fenómeno que “[...] inmediata y regularmente justo no se manifiesta [...] El ser de los entes permanece oculto [...]”.<sup>29</sup> Por tanto, si la pregunta es por el fenómeno de ser, “El método fenomenológico sirve para que el ser *se torne* fenoménico”.<sup>30</sup>

Como Nicol advirtió, la comprensión del discurso sobre el método como fenomenología dialéctica depende de qué se entienda por “fenómeno”. He aquí la diferencia filosófica crucial entre Heidegger y Nicol: dos formas de comprender “fenómeno” fungen como intuiciones directrices para dos fenomenologías distintas.

A diferencia de los primeros párrafos de *Ser y tiempo* de Heidegger, hemos visto que Nicol ha hallado una forma de comprender el fenómeno, en tanto que hecho visible y patente de ser de las cosas que son, es decir, de ningún modo oculto, sino principio de, y constante en, toda búsqueda: el ser es base manifiesta, porque es, en todo caso, *fenómeno a la vista*.

Como vimos también, aquello que otorgaría validez a la fenomenología dialéctica como “único método posible desde ahora”, o metodología en general, sería la base en la que ésta se fundaría. La base es entonces el ser a la vista, esa experiencia inmediata de ser de lo que es, al

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 160

<sup>30</sup> *Idem.*

aparecer.

La validez de la fenomenología dialéctica como único método de la filosofía es, pues, una validez *ontológica*, en el sentido de que se basa en la distinción entre ser y ente, pero desde una comprensión de ser como fenómeno distinta a la de Heidegger. ¿Cómo nombrar o con qué signo escribir entonces este ser diferenciado de lo ente, en sentido fenomenológico dialéctico? Dice Nicol:

La dificultad remanente es la que obliga a hablar unas veces del Ser con mayúscula, y otras del ser con minúscula. [...] la distinción es fundada, aunque no es fundada la división del ser en dos grados. El Ser está en el ser, pero no se confunde con él. [...] El problema del Ser y el tiempo proviene de una incompreensión del fenómeno. Así empieza y así termina la tradición metafísica que ha predominado en la historia.<sup>31</sup>

La diferencia entre ser y ente, *Sein* y *Seiendes*, es retomada por Nicol como la diferencia entre Ser y ser. La ocultación del Ser, si se entiende éste como fenómeno, resulta para Nicol contraintuitiva, es decir, sin fundamento fenomenológico: el Ser no tiene que compartir las mismas notas del ser, es decir, no tiene que entenderse como lo óntico, para estar a la vista y diferenciarse de los seres, *a la vez*; no tiene que ser inexperienciable primariamente para distinguirse de lo ente temporal.

La apropiación de Nicol de la diferencia ontológica busca la restitución de la *realidad* de *lo real*, del *acto de ser* de todo *lo que es*, en su no diferenciación de grados (sea ésta una cierta ontología “platonista” o una incompreensión del papel del *lóγος* en cierta fenomenología), sino en su visible inmanencia. La diferencia ontológica, comprendida como la clave para la validez universal de la fenomenología dialéctica, muestra el Ser como dato y evidencia, no como problema ni como aquello a desocultarse.

¿Cómo entender el Ser-fenómeno diferenciado de los seres fenoménicos? Hay que explorar las consecuencias de esta comprensión de la diferencia ontológica, que llevan a Nicol a enunciar *atributos* del Ser desde la fenomenología dialéctica.

¿Qué significa *atribuir* al Ser? Respondamos provisionalmente, antes de llevar este acto de la fenomenología dialéctica a sus consecuencias últimas en el sistema nicoliano.<sup>32</sup>

Atribuir significa: “señalar o asignar algo a alguien como de su competencia”.<sup>33</sup> Nicol

---

<sup>31</sup> *Idem.*

<sup>32</sup> *Vid. infra* §§10, 11, pp. 102-118.

<sup>33</sup> Real academia española, *Diccionario de la lengua española*, entrada: atribuir.

busca diferenciar ontológicamente, al indicar las respectivas “competencias” o “notas propias” del Ser, en relación con el ser, así como respecto de la razón. Atribuir al Ser es, para Nicol, un modo de diferenciarlo de lo ente, en busca de aquello que más propiamente corresponde ser dicho acerca de él, sin dejar de lado su condición de fenómeno. Atribuir al Ser es *mantenerlo en su distintiva patencia inmanente*. Atribuir es pensar el estar del Ser en el ser.

Habíamos dicho que la filosofía moderna había partido de la soberanía de su razón, en lugar de partir de lo evidente. Desde la revolución del método, puede decirse ahora que si la filosofía es principal, por ocuparse de lo primero, entonces se ocupa del Ser, el cual no es incógnita ni meta, sino dato; es decir, la revolución metodológica consiste en decir que el fundamento o base de todo método *no requiere ningún arte metódico*: el fundamento es una evidencia que es, a la vez, “[...] ontológica y empírica, universal y primaria, absoluta y fenoménica”.<sup>34</sup> El Ser es, entonces, fundamento de la filosofía, no porque ésta lo produzca por vía racional, sino porque aquél se adquiere, se impone como lo dado irrecusable y *absolutamente*. ¿En qué sentido es absoluto el Ser?

Para Nicol, la filosofía se había encontrado varias veces con la necesidad de pensar lo absoluto como fundamental, sin llegar a un consenso sobre su identificación. El planteamiento del problema conducía a pensar que lo *absolutum* o lo incondicionado estaría *des-prendido* o *separado* de lo relativo, puesto que, al contraponerse, lo absoluto no podía hallarse en el dominio de la relatividad. La filosofía buscaría y fundamentaría entonces el absoluto *con el pensamiento*: la razón funda el fundamento.<sup>35</sup>

Sin embargo, desde la fenomenología dialéctica, Nicol señala que “[...] es en el

---

<sup>34</sup> Eduardo Nicol, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, p. 161. Es necesaria aquí una precisión problemática en la lectura de los términos. Sistemáticamente, Nicol mantiene algunas duplas de términos para expresar la diferencia ontológica: realidad y lo real, fundamento y lo fundado, ser y ente, etc.; sin embargo, si bien es cierto que “el Ser es fenómeno”, ¿podemos acaso decir que, mientras que *el fenómeno* es el Ser, *lo fenoménico* es el ser? Es de notar que, en esta obra, el adjetivo “fenoménico” se emplea a veces de este modo, o sea, en el registro de esta diferenciación ontológica, mientras que otras veces se entiende como lo exclusivamente relativo al fenómeno del Ser, diferenciado de lo ente; es decir, “fenoménico” puede referir tanto a aquello relativo al fundamento del Ser, como a lo ente basado en ese Ser-fenómeno: “De una u otra manera, la tradición ha convenido en que lo luminoso es el Ser oculto, y que lo opaco es el ser fenoménico, o sea el visible” (*Ibid.*, p. 173). ¿Representa esto un problema de inconsistencia para el sustento de la diferencia ontológica en su comprensión nicoliana? No necesariamente, si se piensa que precisamente se busca una comprensión *inmanente* y *común* de esa diferencia (“el Ser *está en el ser*”); en otras palabras: es *una* misma la visión que avista lo ente y el ser, sin confundirlos. *Vid. Infra* §3, p. 37, n. 42. Habrá que ver, sin embargo, si el término “fenoménico” es el más correcto para pensar a cabalidad lo que esa visión implica. *Vid. Infra* §11, p. 110.

<sup>35</sup> *Cf. Ibid.*, pp. 161, 162.

fenómeno donde radica precisamente el absoluto [...]”.<sup>36</sup> Si el Ser está en los seres, y es evidencia básica, primaria y empírica, que se impone como dato, entonces la relación entre lo relativo (los seres) y lo fundamental absoluto ha de dar un giro decisivo: lo absoluto es correlativo y condicionante de lo relativo, *e inversamente*. Quiere decir que si hay lo absoluto, éste no puede ser ni absoluto puro sin contingencia (¿“lo que es” según Parménides?), ni absoluta relatividad (relativismo escéptico).

Ubicado lo absoluto en el fenómeno, es decir, en la evidencia básica experimentada, ya no se encuentra éste en el pensamiento, sino en el dominio de la relatividad: el Ser es absoluto porque no está separado. El absoluto *se manifiesta desde el comienzo* como dato primario. El método de la razón no puede ser entonces fundador, sino que debe reconocer el fundamento absoluto para aceptar, a su vez, que la soberanía le corresponde al Ser *por derecho*: “La razón establece sus propias leyes, no sus condiciones”.<sup>37</sup>

Invertido entonces, según Nicol, el orden jerárquico de la razón sobre el Ser, y restituido el valor del fenómeno, el discurso sobre el método se muestra como la única solución posible del problema del absoluto, porque precisamente *lo suprime*: no se trata de una tesis más acerca del absoluto, sino del reconocimiento filosófico de una experiencia común: “No se requiere ningún método para llegar al absoluto. No hay que *llegar* a él: estamos en el absoluto. [...] La razón reconoce que debe discurrir siempre apegada al ser relativo, porque es ahí donde reside el absoluto: no en ningún ser privilegiado, ni en la suma de todos los seres, sino en el hecho puro y simple de que hay Ser”.<sup>38</sup>

¿Qué implica el hecho común de que hay Ser?, ¿cómo *se da* esa condición y correlación entre el Ser absoluto y los seres relativos?

Consecuentemente con la idea del Ser como absoluto, dice Nicol que el Ser se relaciona con todo, porque se encuentra en todas partes (el Ser está en *el ser*), sin por ello *ser relativo* (*un ser*). Nada le es ajeno, *por tanto*, no se identifica con nada en concreto; es decir, no se confunde con nada porque “[...] posee atributos que ningún ser-determinado puede compartir. Por esto mismo, el Ser no tiene contrario: sólo tiene alternativas lo determinado”.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>38</sup> *Idem.*

<sup>39</sup> *Idem.*

Y si lo determinado es nota de los seres, pero no del Ser, quiere decir que la indeterminación es también atributo del Ser: el Ser es indeterminado.

El Ser es, pues, total, que no por ello vacío o desvinculado de lo relativo (incapaz, a su vez, de ser total), “[...] sino por la inclusión en él de todo lo relativo”;<sup>40</sup> el Ser está presente de modo íntegro e igual en todas partes, sin agotarse en la particularidad de ningún existente, o sea que lo concreto puede *albergar* el absoluto y *manifestarlo* originariamente. En fin, Nicol sintetiza y aclara:

Lo que se formula de este modo en lenguaje técnico, no expresa sino lo obvio: todo lo que es, es. [...] no es más que la re-visión filosófica de un acto de visión unánime. El cual no pierde su eficacia básica si nadie, en la vida ordinaria, concede expresamente el título de absoluto a lo que todos estamos viendo. Si algo queda revolucionado es el programa de lo que puede y debe hacer una ciencia primera: el camino que debe tomar, en vista de lo visible.<sup>41</sup>

Delimitar el camino que debe tomar la filosofía en vista del Ser-fenómeno es, como hemos dicho, el cometido del discurso sobre el método. Fenomenología es entonces (re)conocimiento inmediato del Ser en el ente, al comprender su estar en lo ente como absoluto inmanente: “Ser es realidad: el Ser es fenómeno. Lo mismo el Ser como absoluto, que el ser relativo del ente. En esto consiste la decisiva inversión que lleva a cabo el método cuando logra ser literalmente fenomenológico”.<sup>42</sup>

¿Por qué parece que decir “Ser es realidad” equivale a decir “el Ser es fenómeno”? ¿qué significa, para la fenomenología, esa “mismidad fenoménica” respecto del Ser y de lo ente, que no significa la “con-fusión” ontológica?

Por un lado, significa la inmanencia del Ser absoluto en lo relativo; por otro lado, significa la simultaneidad en la visión, en la experiencia, tanto del Ser como de lo ente: “El Ser no es un más allá, ni en sentido ontológico, ni en sentido epistemológico. [...] Primero es el Ser, después el pensar. Aunque, en rigor, el adverbio ‘después’ denota una posterioridad, una

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>41</sup> *Idem.* Podemos relacionar esta obviedad con los prejuicios acerca del ser que Heidegger señala en la introducción a *Ser y tiempo*, pero en esta obviedad, para Nicol, está la clave de la patencia inmediata, no de la permanente ocultación.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 170. Dice Nicol que el Ser es fenómeno, lo mismo en relación con el Ser como absoluto, que con el ser relativo del ente; se halla aquí quizás la razón por la cual el adjetivo “fenoménico” tiene los dos usos que antes señalábamos. *Vid. supra* §3, p. 35, n. 34.

distancia que es ilusoria”.<sup>43</sup> Inmanencia ontológica (que el Ser está en el ser) y simultaneidad empírica ontológica (que el Ser está a la vista, *a la vez* que los seres lo están) son implicaciones de comprender el Ser como realidad y como fenómeno. Consecuentemente, puede decirse que el pensamiento mismo está incluido en el Ser,<sup>44</sup> puesto que pensar es una forma *de ser*; pensamos al ser, “[...] y todo acto de pensar tiene por objeto algo que es”.<sup>45</sup>

Ahora bien, si la presencia del absoluto significa inmanencia, simultaneidad ontológica de la visión e inclusión del pensamiento mismo en el “estar” del Ser en el ente, el concepto mismo de inmanencia “[...] pierde su virtualidad, porque es correlativo del concepto de trascendencia. Si no hay nada más allá del Ser visible, desaparece la línea divisoria, y todo lo que hay está simplemente aquí”.<sup>46</sup>

Una vez disuelta la correlación entre lo trascendente y lo inmanente para el discurso sobre el método, el pensamiento del *aquí* es la clave del asunto. Ese pensamiento, la comprensión del “hay Ser aquí”, es la manifestación (que no la búsqueda) del fundamento que se da por consabido, cuando tratamos con las apariencias fenoménicas. Esto significa que hablar del Ser es hablar de lo inmediato, o sea que la pregunta por el Ser se formula ya *desde* el Ser, en tanto absoluto dado. Para Nicol, por tanto, la *pregunta* por el Ser *desaparece*: el Ser no es πρόβλημα.<sup>47</sup>

Desde el discurso sobre el método, la fenomenología de Heidegger habría incurrido entonces en el mismo obstáculo teórico de la tradición: la presunción de un Ser oculto, velado e incógnito, que negaría la presencia total del Ser absoluto, y afirmaría una ausencia parcial, equiparable a una *trascendencia*; el Ser, según Nicol, estaría por tanto separado, porque aunque sería pensado como necesario y eterno, estas notas no aparecerían en lo inmediato. Agrega Nicol: “De una manera u otra, la tradición ha convenido en que lo luminoso es el Ser oculto, y que lo opaco es el ser fenoménico, o sea el visible. La índole precisa de lo que tiene luz y no se ve quedaba abierta a todas las conjeturas; las cuales son legítimas, y hasta forzosas

<sup>43</sup> Eduardo Nicol, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, p. 170.

<sup>44</sup> Las consecuencias de repensar la simultaneidad ontológica de la visión o de la experiencia, así como esta inclusión de la razón en el Ser, llevarán a Nicol, como veremos, a enunciar la tesis del λόγος como la διάνοια del Ser. *Vid. Infra* §10, 102-108.

<sup>45</sup> Eduardo Nicol, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, p. 170. ¿Es el discurso sobre el método un pensamiento sobre algo *que es*, sobre un objeto, si trata de pensar el Ser diferenciado de lo ente? Vía el tránsito de Nicol a Badiou, ensayaremos una respuesta. *Vid. infra* §12, pp. 119-123.

<sup>46</sup> Eduardo Nicol, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, p. 171.

<sup>47</sup> *Cf. Ibid.*, p. 172.

en teología, pero inadmisibles en ciencia”.<sup>48</sup> Algún residuo teológico conservaría entonces el planteamiento heideggeriano de la diferencia ontológica.

Para Nicol, el Ser es más bien lo luminoso, “[...] no por simple metáfora”,<sup>49</sup> sino conceptualmente. La fenomenología, como el pensamiento conceptual del “aquí” del “hay Ser”, se atiene entonces a lo visible, es decir, “[...] al dominio donde las concordancias básicas son espontáneas”;<sup>50</sup> es decir, a la inmediatez de la visión que avista simultáneamente el ser y el Ser que ahí se halla. Este pensamiento sustituye entonces la hipotética correlación de inmanencia-trascendencia por la noción fenomenológica de *permanencia*, que atribuye al Ser necesidad y eternidad, sin implicar relatividad ni defecto, además de omnipresencia: “Es que la permanencia implica la *ubicuidad*. Si el Ser es siempre, también es en todas partes: aparece donde quiera que miremos”.<sup>51</sup>

En fin, el Ser a la vista implica que la eternidad *es visible*, y ni se refuerza ni se mengua con hallazgos o dudas, sino que es la seguridad más básica: “La necesidad del fundamento sólo puedo sentirla desde el absoluto. El absoluto me fue dado [...]”.<sup>52</sup>

El concepto fenomenológico de la permanencia del Ser puede también decirse con una imagen: el Ser es diáfano. Del verbo φαίνω también deriva el adjetivo διαφανής, que contiene la raíz de luz y que significa “translúcido”, “transparente”, “manifiesto”, “visto distintamente” o “conspicuo”.<sup>53</sup> Dice Nicol que lo *diá-fano* es lo *trans-parente*, ¿en qué sentido el Ser es transparente? No es que el Ser sea diáfano porque la luz lo traspase, “[...] sino porque esa luz lo inunda todo, sin atenuarse ni dejar nada en penumbra”.<sup>54</sup> Puede decirse que el Ser es transparente (*trans-*: “a través”, *parens, -entis*: “que aparece”),<sup>55</sup> “[...] porque impregna lo aparente”,<sup>56</sup> es decir, lo que aparece.

El Ser es luminoso y visible porque es perpetua luminosidad de las apariencias: “Lo

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>49</sup> *Idem.* Tal como en este caso, es notoria la influencia del estilo aristotélico en el estilo de escritura de Nicol, lo cual no excluye, sino que apunta a una influencia conceptual decisiva, materia de investigación pendiente.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>51</sup> *Idem.* Nótese que Nicol, a pesar de alejarse de las vías teológicas, emplea aún adjetivos de origen teológico, tal como “ubicuo”.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>53</sup> Cf. Henry George Liddel y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, entrada: διαφανής.

<sup>54</sup> Eduardo Nicol, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, p. 174.

<sup>55</sup> Cf. Real academia española, *Diccionario de la lengua española*, entrada: transparente

<sup>56</sup> Eduardo Nicol, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, p. 174.



único que puede *salir* a la luz es lo que *vino* a ella, o sea el ente. Sólo está en sombras el no-ser-todavía o el dejar-de-ser, y esto deja al Ser inmune en su plenitud total. Lo diáfano significa lo claro; la oscuridad está en la mente humana”.<sup>57</sup>

Esta luminosidad perpetua se distingue de lo iluminado; la luminosidad del Ser no tiene un antes ni un después, a diferencia de las iluminaciones de los seres, que son posibilidades que acrecientan la luminosidad, para dejar que se muestre como inagotable espacial y temporalmente. Si el Ser no fuese ilimitado, “[...] no podría estar siempre aquí y ahora. El aquí y el ahora son los datos fenoménicos. La fenomenología estricta no apaga la luz del raciocinio”.<sup>58</sup>

La diafanidad del Ser significa su infinitud, es decir, no tiene límite exterior en el tiempo, lo cual le da unidad: “[...] lo que es siempre no puede tener divisorias”;<sup>59</sup> y no tiene límite espacial o externo, o sea que no tiene origen ni fin.

Hay que pensar, sin embargo, las consecuencias para la fenomenología de atribuir las notas de infinito e ilimitado, temporal y espacialmente, al Ser diáfano. Si “la luz de la razón no se apaga”, porque lidiamos con conceptos, ¿qué significa para el *lóγος* llegar a este punto del discurso sobre el método? Dice Nicol:

Esta paradoja de la presencia actual y la infinitud eterna convierte el acto de razón, cuando se piensa en el Ser omnímodo, en una experiencia de pasmo rayana en lo irracional. Como si lo más cercano fuese al mismo tiempo inasequible. Pero lo inasequible no es el Ser, que está presente en cada punto con plenitud intensiva, sino su magnitud infinita. El infinito no es fenómeno, por imposibilidad física y hasta por definición. Pero es una exigencia racional de la omnitud del Ser fenoménico. Por su parte, tampoco la omnitud es una magnitud: el Ser es inconmensurable, porque es inagotable. Nosotros formamos la noción de un agregado: a medida que aumenta el alcance de nuestra visión, comprobamos que siempre hay más Ser. Lo agregado son nuestras experiencias. El Ser es des-medido, y esta evidencia racional sobresalta incluso a los científicos. [...] Llega la razón al borde de sí misma pensando el Ser [...] La fenomenología toma cuenta de lo que nunca será aparente. <sup>60</sup>

Al proceder con conceptos, la razón avista lo infinito en lo inmediato mismo de la experiencia, para encontrar entonces su limitación; pareciera que los atributos que le han servido para pensar el Ser, la han dejado en cierta incomprendibilidad que pareciera doble.

---

<sup>57</sup> *Idem.*

<sup>58</sup> *Idem.*

<sup>59</sup> *Idem.*

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 174-176.

Porque, por un lado, el Ser *ilimitado* no puede ser prendido, com-prendido, por los *límites* de la razón; cuando el Ser se prolonga siempre inacabablemente, la razón se sabe más limitada que nunca.

El sobrecogimiento, por otro lado, no excluye el ente que también se avista, porque parece inexplicable cómo “hay más Ser” sólo porque hay más seres; es decir, los seres, pertenecientes a un Ser total e infinito, se multiplican también al infinito en realidades concretas, singulares e irreproducibles. El Ser permanente se muestra como una permanente reproducción de sí mismo: se manifiesta en infinitos momentos en los seres, y en éstos se deja ver el Ser, porque son. En fin, ¿cómo es posible que lo infinito invariable del Ser se encuentre en la infinitud de los seres efímeros? Si el Ser no tiene un “más allá” de sí mismo, ¿cómo es posible que tenga racionalmente siempre un “más allá” pensable? En esta situación de lo apenas pensable, la razón pareciera enfrentarse, dice Nicol, con lo *misterioso*: “Lo misterioso es que lo misterioso asome en lo diáfano”.<sup>61</sup>

¿Y cómo es posible, además, que se piense el Ser? ¿Qué significa esa estrechísima relación del Ser con el *lóγος*? ¿Por qué es el infinito una *exigencia racional*, si éste *nunca aparece*? También sorprende que hayamos partido de un hecho *puro y simple*, para encontrarnos ahora en la *pura razón*. Y es pura la razón no sólo porque se escapa aquello que quiere comprender, para quedarse sumida en sus límites, sino porque aquello que quisiera comprender, en rigor, *no posee qué ser com-prendido*:

La pura presencia no requiere explicación. También hay que recordar que sólo explicamos aquello cuya presencia misma anuncia su inminente ausencia: la cosa, el ente, el ser-determinado. El Ser no tiene sentido porque es la condición de todos los sentidos. Lo cual significa que el Ser no tiene razón de ser. Nada podría dársela. Y en este punto no fracasa la razón, sino que triunfa. Desde lo limitado se capta lo ilimitado. Aunque no sin cierto desajuste, pues el más allá de lo actualmente fenoménico es pensable, pero no imaginable. De algo sirve la pura razón.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 176. Este “misterio”, como veremos, es uno de los puntos cruciales que buscará aclarar la ontología matemática de Badiou. *Vid. Infra* §15, p. 159.

<sup>62</sup> *Idem.* Ésta es otra formulación en la que Nicol se distancia de Heidegger: desde el discurso sobre el método, no hay pregunta que interroge por el sentido del Ser. Agrega Nicol: “El sentido de la palabra Ser tienen que dilucidarlo los filósofos porque ellos mismos le han dado múltiples sentidos. Hay que descartar la pregunta sobre lo que no tiene respuesta. El Ser no tiene sentido. Quiere decir esto que el hecho de ser significa siempre lo mismo; o sea que no *significa* nada: es pura evidencia primaria y común. Sólo tiene sentido lo que puede tener más de uno. [...] Tiene sentido el ser con minúscula, en tanto que puede ser de otra manera, y en tanto que se distingue de otra manera de ser. [...] La posibilidad de ser de otra manera no se halla en el Ser mayúsculo. Por esto es errónea la opinión, diseminada desde la antigüedad, según la cual el Ser no es unívoco. Desde luego, ser esto no es lo mismo que ser aquello. Pero es manifiesto que ningún ser es más que otro ser; que en el hecho de

En este punto del discurso sobre el método, la razón limitada, pero pura, capta lo ilimitado de lo diáfano puro. No es, sin embargo, una actualidad fenoménica lo que la razón capta o avista, sino una reproducción, un *acto* inagotable y misterioso, pero luminoso a la vista, *conspicuo*: el Ser es *ἐνάργεια* o *evidentia*, o sea que es luz, lo nítidamente brillante (*ἀργόν*).<sup>63</sup> Así, la razón no fracasa o no se apaga porque, aunque no comprenda lo ilimitado, su punto de partida es el Ser en su nitidez, en tanto que manifiesta verbalmente lo manifiesto ante los ojos, es decir, en tanto el discurso es desde el principio fenomenológico. La fijación del fenómeno como principio es, desde el comienzo, el triunfo revolucionario.

El Ser tiene entonces luz propia y universal: se manifiesta en todo y siempre, por lo que la existencia (entendida como la presencia y el actuar del ser humano) sólo puede desenvolverse al manifestar el Ser con la palabra: el *λόγος* ilumina, “[...] porque refleja la luz del Ser”,<sup>64</sup> es decir, porque siempre es el Ser el punto de partida y, por tanto, la existencia misma pertenece al Ser: “[...] una de las formas del Ser consiste en hablar de lo que es. Lo cual confirma finalmente que el discurso del método no es un camino hacia el Ser; ni siquiera es un camino que parte del Ser. Es un recorrido interno”.<sup>65</sup>

De la comprensión principal o fundamental del Ser como fenómeno, en tanto lo luminoso, manifiesto o patente, Nicol ha atribuido ciertas notas al hecho de que hay Ser. Estos atributos han conducido a la razón a su propio límite, pero sin desprenderse de la diafanidad absoluta del Ser. No ha sido la trascendencia ni la inmanencia, sino la permanencia ubicua de la luminosidad del Ser, lo que ha permitido ver, en el recorrido del discurso sobre el método, que incluso en los límites de la razón y en la misteriosa reproducción del Ser en el ser, aún puede pensarse la unidad del Ser en todos los seres.

Sin embargo, esa permanencia ubicua del hecho de que hay Ser, es decir, la manifestación universal de lo diáfano, ha desembocado en una imagen de la unidad del Ser que sólo se comprende con el habla; o sea que en la confirmación fenomenológica de la

---

ser no hay gradaciones ni distinciones. Sólo hay distinciones en la forma de ser: en el nivel de los entes, no en el nivel del Ser. [...] *El Ser no es dialéctico*: es unívoco, o sea que no tiene sentido. Dialéctica implica relación, y no existe ningún ‘otro’ que constituya una posibilidad diferente en el seno del Ser, ni frente a él. En suma: sólo es multívoco el *Dasein*, nunca el *Sein*” (*Ibid.*, pp. 250, 251).

<sup>63</sup> Cf. *Ibid.*, p. 176, 177.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>65</sup> *Idem.*

permanencia de la diafanidad del Ser, vía la imagen del recorrido interno, resulta crucial *la existencia* en el Ser, o sea, el λόγος.

¿Cuál es entonces la relación del λόγος con el Ser, en su sentido más profundo y consecuente con lo que ha dicho Nicol? Faltan varios elementos del sistema nicoliano para responder esta pregunta. Falta hablar de las verdades. En lo anterior, sin embargo, ya hallamos una pista.

Lo diáfano es lo transparente. En materia de etimologías y definiciones, resulta curioso que “transparente” tiene, en general, los mismos significados que tiene διαφανής, a excepción de uno que implica *pasividad*, y acaso irónicamente, *ambigüedad*. Transparente significa también: “Que se deja adivinar o vislumbrar sin declararse o manifestarse”.<sup>66</sup>

Conceptualmente, y dispuesta para su estricta discusión filosófica, otra vía es posible: de inicio, el Ser no está *resueltamente* manifiesto: *hay que declararlo. Hay que enunciar el Ser, porque hay Ser*. La *conjugación* de lo vislumbrado y lo declarable es otra manera de pensar la tarea de la ontología. Esta vía la exploraremos más adelante, sin implicar necesariamente una fenomenología hermenéutica, a partir de la metafísica de la razón simbólica de Nicol, que es el final de nuestro primer recorrido sistemático.

---

<sup>66</sup> Real academia española, *Diccionario de la lengua española*, entrada: transparente.

## 4. Ser y principios

En el principio de este sistema, sin embargo, ya hemos avistado el Ser, con sus respectivos atributos: el Ser es una experiencia inmediata, irrecusable y básica; fundamento absoluto, total, sin contrario; luminosidad inmediata, permanente, necesaria, omnipresente y eterna; presencia ilimitada e infinita, manifiesta universalmente. Estas notas o atributos nos sirven para diferenciar al Ser del ser:

Hay algo que el Ser no es: no podemos atribuirle ciertas notas que sólo convienen al ente. En orden de jerarquía, ésta es la primaria negatividad ontológica: la que está incluida en la comprensión de lo absolutamente positivo. Lo cual es motivo de perplejidad. [...] el Ser y el ente no se confunden. [...] Decimos que el Ser no está sino en el ente. Esta negación no niega nada, y sin embargo tiene sentido: significa que el Ser está en todas partes. Toda negación implica una afirmación. Lo afirmado en este caso es la omnipresencia del Ser. El hecho elemental de que donde quiera que miremos se halla el Ser, entraña [...] la equivalencia de Ser y realidad.<sup>1</sup>

El Ser está en todo lo que es, sin ser “uno más” que es, sino en tanto hecho de que, por más “otros” que haya, cada “uno más” será algo que es. Si llamamos a lo que es, es decir, al ente, algo real, es posible decir que, en la medida en que lo que es sea, será algo real, y su permanente carácter de real no dejará de ser. A la permanencia o *consistencia* de lo (que es) real, le llamamos realidad: el carácter de ser (ente) o ser real; la realidad permanece y consiste, en la medida en que lo real es, del mismo modo que el Ser permanece en los seres. Realidad es la permanente presencia del Ser en lo que es, que se ofrece como real. Las cosas reales, por tanto, no comparten las mismas notas que la realidad:

Decimos que el Ser no es temporal y contingente. Lo que esto significa es que el ente carece de la eternidad y necesidad que son notas unívocamente positivas del Ser. De suerte que las declaraciones negativas por su forma son positivas, en tanto que impiden confundir el Ser con ninguno de los entes en que él está presente. El hecho de que el Ser es la totalidad de lo real (¿pues qué otra cosa sería?) no lo obliga a compartir las notas de ningún ser, que siempre son restrictivas. [...] ningún ente puede compartir las notas propias del Ser, cualquiera que sea la eminencia que le atribuyamos, y ésta sí es una negación ontológicamente significativa. Las limitaciones de lo que existe no se captan tan sólo en la coexistencia: en la correlación forzosa de cada cosa con otras cosas. Se capta la limitación sobre el fondo de lo ilimitado.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Eduardo Nicol, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, p. 249.

<sup>2</sup> *Idem.*

Comprender la diferencia ontológica (la “negación ontológicamente significativa”: que el Ser no es un ser) como clave para el señalamiento de una base inmediata para toda metodología, significa entonces no sólo atribuir las correspondientes notas al Ser-fundamento, sino también *y a la vez* (es decir, en la *misma* visión), atribuir a lo ente sus propias notas:

La experiencia común da por sentada esta condición básica [la certidumbre implícita del Ser indefinible]. Los hombres *perciben* que el Ser subsiste cuando algo deja de ser. Hablamos de la fugacidad de todas las cosas. Esta comprobación entraña un contraste: el Ser no es fugaz. Pues experimentamos siempre su presencia; su ausencia, por definición, no podemos experimentarla. La absoluta positividad del Ser es evidencia racional, pero no es un postulado de la razón. Es vitalmente efectiva, aunque no se exprese, y no se devalúa cuando se expresa en términos negativos. La distinción entre Ser y ente es manifiesta en este punto.<sup>3</sup>

Puesto que se capta o se experimenta lo ente sobre la base del Ser, la razón puede distinguir, en esa percepción común, lo fugaz de lo siempre presente. Avistada la distinción ontológica, la razón *re-visa* la visión común, sin prescribirle o postular razones, y es por contraste o comparación que los distinguidos adquieren sus notas distintivas: la necesidad y la eternidad del Ser *en* la temporalidad y contingencia de los seres. Si el Ser no es fugaz y el Ser está en los seres fugaces, entonces el Ser *está en el tiempo*.

En el recorrido de la razón por la captación universal de la visión fenomenológica, que es el discurso sobre el método, enfocamos ahora esa presencia del Ser en el ser desde la perspectiva de lo ente temporal. ¿Cómo entender la relación entre el Ser y el tiempo, que es una relación de presencia del primero en el segundo, entrevista y vivida en toda experiencia? ¿Qué temporalidad es aquella en la que el Ser se encuentra? ¿Qué notas de lo ente se hallan ahí implicadas y cómo nombrar esas notas?

Lo fugaz es lo que desaparece con cierta velocidad. Algo desaparece o deja de ser porque antes vino a ser. Habíamos dicho que el Ser es lo diáfano y lo que tiene luz propia, mientras que lo iluminado es lo que viene a la luz o viene a ser, o sea, el ente. Lo iluminado llega a ser desde, o deja de ser como, lo ensombrecido: es el ente que aún no es o el que desapareció ya, mientras que la luminosidad del Ser permanece inmune.<sup>4</sup> Lo ensombrecido es tal respecto de la visión que se tiene de lo fugaz, en su aparecer por venir y su posterior haber

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 249, 250.

<sup>4</sup> *Cf. Ibid.*, p. 174.

desaparecido; el aparecer de lo iluminado está rodeado de oscuridades, pero con la luz del Ser siempre ahí, como lo que impregna de luz a lo aparente. *El Ser incluye las sombras del ser.*

La razón es co-aparente, con-temporánea de los seres, en la misma diafanidad; la luz viene del Ser, no de la razón que avista lo iluminado y que también es iluminada. El juego de iluminaciones y sombras que avista la razón, es una forma de pensar el ente en su cambio, con respecto a la luz del Ser, que es inalterable. Anotados ya los atributos de la luz del Ser, hay que preguntarnos si lo cambiante no *deja ver* también ciertas notas acerca de ese juego de iluminaciones y sombras; si lo cambiante tiene también sus necesidades, basadas en el hecho primario de que, sea como sea, *(se) es*.

Hay que avistar y enfocar el acto de la iluminación, el cual atestigua la razón en cada ente iluminado y en su propio estar iluminada: ser y dejar de ser un ente o el otro, a la vez que se da la luz del Ser. ¿Cómo es que, al haber Ser, el ser es *ser que cambia*? ¿Hay un modo de ser visible del acto de la iluminación? Lo evidente es lo que se deja ver. La clave está en la evidencia que se hace visible en las iluminaciones. El hecho puro y simple de que “lo que es, es”, no es la única evidencia ante la visión. *El devenir también es evidente*. ¿Cómo pasa el cambio?

Decir que el Ser es “la razón de todas las razones”, o que el Ser carece de sentido porque es “la condición de todos los sentidos”, es una implicación de pensar que lo iluminado sólo adquiere su iluminación por la luminosidad que no tiene principio ni fin: el Ser. La luz del Ser es luz inagotable por ser absolutamente incondicionada, o sea que, por usar la misma fórmula: el hecho “puro y simple” de que hay Ser es “la condición de todas las condiciones”:<sup>5</sup> sea como sea lo ente, lo primero es que sea. Si el Ser, por ser primario, es lo incondicionado, entonces lo condicionado es el ser. La primera condición (incondicionada), es que lo que es, sea. Condición tiene que ver también con *modo de ser*: el ser es *algo*, es *de algún modo*. ¿Por qué esas otras condiciones *se dejarían ver*? ¿Cómo es que se avista ese acto de iluminar en lo iluminado?

Como antes se señaló, para Nicol el ver se relaciona íntimamente con el entender: la visión es comprensiva o el entendimiento es visual, en la medida en que lo avistado exhibe

---

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, p. 122.

una figura visible, la cual no es ajena a la *forma de ser*.<sup>6</sup> Esa figura es una figura cambiante. Dice Nicol: “[...] la forma de cambio de una cosa es reveladora de su forma de ser [...]”.<sup>7</sup> En cualquier caso, el cambio es visible en las figuras específicas que exhiben los seres, pero este cambio está igualmente acompañado de otras evidencias, cuyos indicios se hallan también a la vista. ¿Qué es lo que se deja ver-comprender en el devenir de las figuras de los seres?

La evidencia del devenir es su hecho o su dato: irrecusable e inmediatamente *hay devenir*, hay entes que cambian: “El devenir es una evidencia universal y primaria que depara el ser”.<sup>8</sup> Pero no solamente eso, sino que también es evidente o visible *el hecho conjunto* de que lo que cambia, *cambia con razón*, κατὰ λόγον. El devenir no es *mero* cambio, sino cambio con orden, o sea que lo que viene a la luz del Ser aparece y desaparece *racionalmente*. El acto de iluminación del Ser, o sea, el que algo venga a iluminarse y luego deje de ser, es un acto *regulado*.

Por ahondar en los términos: el Ser está en el ser, o sea que el hecho “puro y simple” de que “lo que es, es”, se deja ver en el devenir regulado de los seres. *El Ser está en el orden*. Hay que entrever ahora las reglas del devenir que exhiben los propios seres que devienen, a la vez que son; es decir, hay que ver en las formas del cambio la formalidad que su cambiar exhibe. ¿Cuál es la racionalidad del devenir?

De inicio hay que hacer notar que esta regularidad de lo cambiante ha de ser evidente, de nuevo, sin que su carácter de evidencia le sea dado o impuesto por el λόγος. El ser es ser con razón, pero ésta no es cualquier razón. Cuando el λόγος repara en el carácter lógico del ser, no lo dota de razón, sino que capta esa razón evidente en los seres. ¿Cómo puede ser una razón *evidente*?

Lo evidente o manifiesto, para Nicol, no puede ser materia de discusión o discrepancia: lo que puede dejarse ver es lo dado cabalmente; su carácter indiscutible viene de la claridad de su carácter manifiesto. No queda nada por disipar (*discutěre*).<sup>9</sup> *Lo patente es lo que ya está descubierto*: ἀληθής. Captar se distingue entonces de investigar: la inmediata patencia de lo

---

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*, p. 156.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>9</sup> Cf. Real academia española, *Diccionario de la lengua española*, entrada: discutir.



visto en el primero, se diferencia de la pro-posición lógica del segundo;<sup>10</sup> lo patente no es cuestión de hipótesis ni de teorías.<sup>11</sup> Esta distinción nos permitió antes diferenciar el Ser como fundamento, de lo fundamentado variable. Distingamos ahora entre la evidente razón de las cosas y las razones que puede dar el λόγος.

La investigación fenomenológica, en este caso, puede decirse que es un regreso al captar que presupone toda investigación, y sólo se puede reiterar la razón de las cosas porque, en realidad, nunca nos abandona, sino que permanece, opera y se da por supuesta: la inmediatez de la razón de las cosas es motivo de su pasar inadvertida, pero esto no puede ser un pretexto, filosófico o no, para omitir *su permanente legalidad*. Éste es el pronunciamiento revolucionario de la fenomenología dialéctica respecto de la razón del ser, cuya primera expresión en la filosofía presocrática, para Nicol, definió incluso la acción que dio nacimiento a la propia filosofía.<sup>12</sup> El re-pronunciamiento de la acción inaugural de la filosofía significa, en Nicol, la com-prensión en unidad de la propia historia filosófica, por la restitución de su acción original y permanente. *Filosofar es siempre pronunciar legalidad*.

¿Cuál es esa razón del ser? ¿Qué significa el carácter inmediato y patente de la razón de las cosas? Puesto que lo captado antecede en jerarquía y permanece como válido en toda investigación (lo indiscutible sirve de base para toda discusión), la razón que las cosas exhiben, es decir, la razón captada se halla *al principio*. Lo más importante, sin embargo, de la distinción entre captar e investigar, entre lo patente y lo interrogable, no es sólo una distinción de orden, relativa a las experiencias del λόγος, es decir, no se trata únicamente de cómo el λόγος del discurso del método revisa la visión común de los seres; se trata también, y fundamentalmente, de una distinción de orden *onto-lógica*: lo que se halla al principio, se encuentra ahí *por principio*, es decir, porque lo ente *así lo muestra*. No hay que demostrar lo principal, porque las cosas ya lo muestran como tal.<sup>13</sup> ¿Cómo expresar aquello principal que las cosas exhiben al cambiar, para, a la vez, respetar ese carácter ontológico primario?

Lo captado al principio y por principio sirve de base para las investigaciones porque su

---

<sup>10</sup> Esta distinción abre otra línea de investigación, la cual ha sido trabajada ya, desde otra perspectiva, por Carlos Vargas Pacheco, quien distingue, en la obra de Nicol, entre λόγος y αἴσθησις. Cf. Carlos Vargas Pacheco, *Eduardo Nicol: expresión más allá del logos, passim*.

<sup>11</sup> Cf. Eduardo Nicol, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, p. 119, 120.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 120, 121.

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.*, p. 124.

patente legalidad lo coloca como base permanente. Se trata de una legalidad del cambio que exhiben los seres que aparecen y dejan de ser; es modo de devenir irrecusable de los seres: si han de cambiar, han de cambiar conforme a ciertas notas legales que exhiben las cosas mismas. Estas notas pueden llamarse *principios*, por ser principales, en orden ontológico (por principio) y con respecto a las experiencias del λόγος (al principio); son notas principales de ser y conocer.

Los principios integran entonces una legalidad que funge como *formalidad fundamental*, porque los seres así se con-forman al cambiar y de ese modo se exhiben, siempre que aparecen y dejan de ser, es decir, siempre que son. Lo principal es lo fundamental porque da forma o regularidad de cambio inmediata, básica y permanente a lo que es cambiante, a la vez que se deja ver en eso mismo que cambia; en los distintos cambios de los seres, se deja ver lo principal del cambio.

Nicol expresa esta formalidad fundamental con la palabra griega ἀρχή, que conjunta lo principal con la noción de legalidad: lo principal rige desde el comienzo.<sup>14</sup> Pero la legalidad que opera se muestra en los seres, por ello puede decirse también que ciertas notas visibles y permanentes de los seres en su devenir, son la muestra de su formalidad fundamental: es como principios (ἀρχαί) que se deja ver y expresar la ἀρχή de las cosas. Señalar los principios del ser es expresar lo captado, o sea, la formalidad fundamental que posibilita, y permanece en, toda investigación. Los principios son fundamentales y el fundamento es arcaico. Expresar estos principios, por tanto, constituiría una peculiar ἀρχαιολογία.<sup>15</sup> ¿Cuáles son estos principios y qué significa, en Nicol, la expresión de esa arqueo-logía?

El fundamento arcaico es la articulación de cuatro evidencias o datos,<sup>16</sup> que ya hemos insinuado en lo anterior, pero que deben explicitarse para comprender, de manera más clara, cómo Nicol concibe las condiciones de posibilidad de la relación de lo ente con el λόγος, una vez que hemos partido del hecho de que hay Ser.

Los cuatro principios son interdependientes y forman, en conjunto, una unidad orgánica, de tal manera que la expresión o el análisis de uno, involucra los otros.<sup>17</sup> Éstos son

---

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, p. 125.

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, p. 121.

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, p. 128.

enunciados por Nicol del siguiente modo:

1) *Temporalidad de lo real*: que el cambio es evidencia “[...] originaria, fáctica y fundamental”;<sup>18</sup> tan primaria como la evidencia del Ser en el ser. Los seres cambian o el ser es devenir, pero hay que enunciar también entonces *cómo* es ese cambio o *qué* es ese devenir. Hay que enunciar también la razón del ser.

2) *Racionalidad de lo real*: que el orden universal es fenómeno,<sup>19</sup> o sea, que lo que es, es *visiblemente ordenado* en su devenir, y ese orden de lo real se asocia principalmente con *racionalidad* (“[...] ser es orden, orden es racionalidad”):<sup>20</sup>

La racionalidad de lo real, aunque no se formule de este modo, es objeto de las más elementales experiencias. No percibimos solamente la presencia de las cosas, sino su compatibilidad "cósmica" y la regularidad de sus cambios. Como dirá Leucipo: todo sucede según razón y por necesidad, es decir, sin arbitrariedades ni anomalías. Así como hay una mismidad en el ser, hay una mismidad en su cambio.<sup>21</sup>

¿Por qué se implica esa mismidad respecto de lo real racional? La racionalidad de lo real significa que “nada es sin razón”, o bien, que “todo tiene su razón”. Si bien cada cosa tiene su porqué, ese “todo” significa que cada cosa *se integra* en *un* orden, o en una racionalidad que abarca lo real *por igual*; es decir, “todos los porqués” se ordenan en *una* racionalidad. “Nada” se desprende de la racionalidad y, por tanto, la racionalidad es *la misma* para todas las cosas.<sup>22</sup> La idea de mismidad por unidad racional nos conduce al siguiente principio.

3) *Unidad y comunidad de lo real*: que lo real aparece en comunidad unitaria, o que lo real es siempre lo mismo para todos, aunque cambie, por la común integración de las cosas en la misma racionalidad; cada cosa “[...] ocupa su lugar en el orden al que pertenecen también las cosas. Hay una comunidad de lo real. No hay mundo diferente para cada uno”.<sup>23</sup> Pensar lo que es en tanto racional significa entonces pensarlo en unidad, por su integración en la misma razón. Que la racionalidad sea la misma para todas las cosas, significa que ésta es *cósmica*: “[...] la racionalidad es omnicomprensiva. [...] Cosmos es totalidad y racionalidad. [...] La

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>21</sup> *Idem.* La referencia es al fragmento segundo de Leucipo (DK67 B2: οὐδὲν χρεῖμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ’ ἀνάγκης), que Nicol mismo traduce del siguiente modo: “Ninguna cosa sucede al azar, sino que todo sucede según razón y por necesidad” (Cf. Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, pp. 474, 475).

<sup>22</sup> Cf. Eduardo Nicol, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, p. 131.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 128.

razón abarca en unidad lo real, en tanto que es y en tanto que es cambiante”.<sup>24</sup>

En la palabra κόσμος, que Heráclito emplea paradigmáticamente en el fragmento 30,<sup>25</sup> Nicol encuentra entonces la expresión conjunta de la unidad, comunidad, totalidad, dinamicidad y racionalidad de lo real, que aparece y se ofrece a la razón del hombre.<sup>26</sup> Pero, como antes señalamos, la racionalidad de las cosas alberga e incluso posibilita la razón humana. ¿Qué consecuencias tiene, para la razón humana, el hecho de que la razón de las cosas sea una razón cósmica? Esto nos conduce al cuarto y último principio.

4) *Unidad y comunidad de la razón*: que la razón humana también es cósmica, es decir, que el λόγος es uno y común a todos los seres humanos, puesto que la racionalidad unitaria de lo real se ofrece a cada uno por igual (principio de unidad y comunidad de lo real): “La razón no es ‘idiota’ o particular. La razón personal es transpersonal: la misma para todos. [...] Razones dispares corresponderían a realidades diferentes. La razón es unitaria porque lo real es el punto común de referencia de la razón”.<sup>27</sup>

Puesto que la unidad y la mismidad de lo real, por racionalidad, se mantienen como fundamentales para la razón humana, los principios valen, mientras haya ser humano, para todos los niveles de la existencia, incluso de manera no expresa:

[...] la racionalidad de lo real es condición de todo conocimiento. Y como la razón es común, el principio de orden, junto con los demás principios, es como la vía de unión que mantiene la continuidad entre la experiencia ordinaria y el pensamiento científico. [sic.] [...] El hombre común no llamó cosmos a la realidad total; en cambio estaba muy seguro de que todo lo que percibe es cósmico, que significa ordenado. Cada hombre existe con la convicción invulnerable (y por ello mismo implícita) de que la realidad en bloque no se desintegra con el devenir ni se desorganiza; de que la sucesión de las estaciones es regular; de que los cuerpos caen y el bronce se hunde en el agua; de que las cosas son singulares, pero no son independientes unas de las otras; en suma, de que es posible entenderse hablando de ellas. [...] Los cambios, las contraposiciones, incluso las irregularidades aparentes de lo inopinado, se resuelven en la unidad del todo. El cosmos es una armonía.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 130, 131.

<sup>25</sup> Dice Heráclito (DK22 B30): κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀεὶζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. En traducción de Nicol: “Este mundo, el mismo para todos, no lo produjo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que ha sido siempre y es y será un fuego siempre vivo, que se enciende según medidas y se apaga según medidas” (Cf. Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, pp. 468, 469). Para un trabajo íntegro y actualizado sobre la cosmología en Heráclito, cf. Enrique Hülsz Piccone, *Logos. Heráclito y los orígenes de la filosofía*, *passim*.

<sup>26</sup> Cf. Eduardo Nicol, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, p. 132.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 130, 131.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 125, 132.

*En y por* el κόσμος, la razón humana tiene entonces también su propio orden: el λόγος, como lo real, también es κόσμος, incluso en las contraposiciones y lo inesperado de sus experiencias. En cualquier caso, la razón humana *habita* como otro κόσμος en el κόσμος del ser, y la concordancia del κόσμος lógico con el κόσμος real es lo que llamamos *saber*:

Tal concordancia se produce en la vida y se manifiesta en la significatividad o inteligibilidad del lenguaje. No se puede hablar de nada sin poner en juego un orden de significados coherentes. [...] Pero la concordancia, en cualquier nivel, presupone una doble comunidad. Aquello que se piensa y aquello de que se habla tiene que ser lo mismo para todos; esto significa que ocupa su lugar en el orden al que pertenecen también las cosas. Hay una comunidad de lo real. [...] Esta comunidad se complementa con la comunidad de la razón. [...] La disociación individual de la razón sería la pura irracionalidad: la absoluta imposibilidad de entendimiento. El ser pensado es común a todos los pensadores. La comunidad del ser y del pensar es materia de principio.<sup>29</sup>

Todo saber es, pues, saber principiado por dos comunidades que se encuentran: la razón de las cosas concuerda con la razón humana, en un mismo κόσμος armónico y continuo, que se exhibe como tal; lo ente aparece ordenado y brinda orden constitutivo y permanente a la razón humana.

La concordancia es arcaica o principal: es la ἀρχή que se capta y que en el ser se exhibe por principio y desde el principio. Quiere decir que la unidad orgánica de estos cuatro principios rige ya en la existencia misma (“se produce en la vida”), y su legalidad continúa en los distintos modos, fases y expresiones del saber: la existencia no sólo es principiada en el κόσμος del ser, a la vez que se capta como tal, sino que en su curso permanecen las condiciones que la razón del ser le ofrece al aparecer.

En Nicol, la enunciación de los cuatro principios no es solamente la expresión de la racionalidad y la unidad de lo real (principios del ser), en concordancia con el λόγος (principios del conocer), sino también una comprensión articulada y profunda *de la existencia misma*, entendida desde su condición fenomenológica: los principios señalan, en los seres, las razones por las cuales nos enfrentamos con las cosas de tal modo,<sup>30</sup> es decir, a partir de una

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 128, 129. Más adelante cobrará gran importancia esta noción de complementariedad, cuando analicemos la metafísica de la metafísica de la razón simbólica. *Vid. Infra* §7, pp. 72-77.

<sup>30</sup> Investigación que inicia ya, desde otra perspectiva, pero no del todo ajena a la aquí expuesta, en el primer gran movimiento de la obra nicoliana: la psicología de las situaciones vitales, cuyos elementos principales (la unidad del aquí-ahora como dato, para el análisis del dispositivo situacional del sujeto y su compenetración con los otros, en conformación de un mundo), dejan ver ya un análisis de las condiciones de existencia y su relación con el lenguaje. *Cf. Ibid.*, pp. 95-100; Eduardo Nicol, *Psicología de las situaciones vitales, passim*.

racionalidad formal fundamental y visible.

Una vez expuestos los cuatro principios del ser y el conocer, hay que hacer aquí una pregunta no sólo crucial para todo lo anteriormente analizado, sino que apunta a uno de los mayores retos de interpretación para la reapropiación crítica de la obra de Eduardo Nicol.

¿Qué relación tienen los principios del ser y el conocer con el hecho “puro y simple” de que hay Ser? ¿Cómo se relaciona el *fundamento* fenoménico del Ser con la formalidad *fundamental* captada desde el principio?

La ἀρχή habla de la formalidad de lo ente en su cambio y de cómo somos también parte de ese orden. Esta formalidad es fundamental porque es condición de posibilidad previa e invariable de todo ser y estar entre seres (ser, conocer, existir).<sup>31</sup> Pero los principios, *así como el Ser*, no son un ente determinado, sino las razones básicas de esas varias determinaciones. La ἀρχή habla de los principios de lo principiado, o bien, de las condiciones de lo condicionado. Y habíamos dicho también que el Ser es “la condición de todas las condiciones”, en el sentido de que, sea como (se) sea, es decir, sin importar de qué se trate, *siempre (se) es*, y este hecho no se confunde con ninguna cosa (que es). Tanto la ἀρχή como el Ser fueron expuestos como *datos primarios*.

Ahora bien, ¿cuál es la relación del uno con el otro? ¿Se trata de una relación de jerarquía? ¿Cómo podría ser jerárquico lo fundamental, o sea, lo que ya se dice desde una jerarquización? Dado que los principios *son*, y el Ser es el dato *ubicuo y eterno* de que “lo que es, es”, ¿podría decirse que el Ser incluye o comprende tanto los principios como lo principiado? Aún más: ¿qué lugar tomaría el λόγος en esta relación?, *ísolamente* la de ser condicionado?

Las formulaciones y enunciados del propio Nicol acerca de estas cuestiones son variadas, ambiguas e incluso textualmente susceptibles de interpretaciones contradictorias. Para enfocar esta dificultad, baste la relectura comparativa de algunos pasajes de *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica* y de *Los principios de la ciencia* (1965, obra diecisiete años anterior a la otra en cuestión).

En *Los principios de la ciencia*, parte Nicol de un planteamiento muy cercano al que hemos analizado ya, acerca del Ser como absoluto y fenoménico, diferenciado de lo ente:

---

<sup>31</sup> Cf. Eduardo Nicol, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, p. 120.

Si el absoluto es propiedad común, ha de encontrarse en lo que todos perciben: está en el ente mismo, aunque no consista en su entidad individual. La existencia de entes es un absoluto, aunque cada existente sea contingente. Si es posible decir que el Ser y la existencia no se identifican, esta afirmación sólo puede tener sentido en tanto que el Ser no se identifica con una existencia particular. [...] Nunca hay más ni menos Ser. El criterio cuantitativo del más y el menos no se aplica al Ser. Por esto el Ser no es el Uno ni es el Todo: todo lo que existe es Ser, pero el Ser no es la totalidad; y la totalidad es unitaria en su diversidad, pero el Ser no es el Uno. Bastaría la existencia de un ente para que el Ser quedara afirmado como absoluto.<sup>32</sup>

Si el Ser está en el ente, entonces el Ser es dato de toda experiencia posible, puesto que siempre se percibe lo ente en su concreción, fugacidad y relatividad, sin que el Ser se confunda con el ente, o bien, *sin que el hecho absoluto del Ser se comprenda bajo las condiciones de los seres*: “El Ser tampoco se identifica con el Cosmos, considerado como orden total de las existencias particulares, como su co-existencia integral, como la unidad orgánica de sus relaciones y funciones. Lo absoluto es el hecho de que hay Ser, no son las formas de ser o los modos de existir”.<sup>33</sup>

Diferenciado entonces el Ser del κόσμος de lo ente, como analizamos previamente, Nicol da aquí, sin embargo, un giro distinto a los términos en cuestión, al expresar la presencia del Ser en el ser:

El ente no necesita fundamentaciones. [...] Forzando un poco los términos, cabría incluso decir que, por el contrario, es el ente el que “fundamenta” al Ser. Lo cual es cierto, en tanto que esta fórmula se entienda como es debido, a saber: como expresiva del hecho patente de que *sólo podemos ver el Ser en lo que existe*. No hay Ser fuera del ente, aparte de él [...] Dicho de manera más decisiva aún: *el Ser no es principio*. Atribuirle este carácter implica considerarlo aparte de lo principiado o fundado por él, bien sea genéticamente, o teóricamente. El Ser absoluto está en lo relativo, y sólo ahí. Los principios [...] son proposiciones de otro tipo, aunque sean también evidencias primarias y comunes. Pues los principios expresan formas universales y permanentes del Ser, y por ello mismo presuponen el Ser. [...] la palabra Ser no representa otra cosa que el hecho de que *Hay Ser*.<sup>34</sup>

Que el ser “es fundamento” del Ser, quiere decir algo semejante a lo que antes mencionamos como permanencia (atributo del Ser): disuelta la correlación de inmanencia-trascendencia, queda la visión fenomenológica del “aquí”, es decir, que el Ser sólo está y se ve en lo ente, sin suponer o apuntar a nada más que los seres mismos (“no hay Ser fuera del

---

<sup>32</sup> Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, pp. 363, 364.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 365, 366.

ente”). Y agrega luego Nicol, de manera contundente, que el Ser “no es principio”, porque si lo fuera, estaría “aparte” de lo principiado o fundado por él, genética o teóricamente. ¿Qué quiere decir esto? Si el Ser fuera principio, su atributo de permanente (su presencia aquí), sería sustituido por una noción trascendente (algo separado desde lo cual vienen a ser las cosas, acaso una “esencia primera” o una “causa motora”), o bien, por un producto racional (el Ser sería lo puesto en el ser por la razón).

Pero hay que preguntarnos: mantenido el Ser en su permanencia, en su estar aquí inmediata y ubicuamente (porque es evidente y materia de experiencia que, en cualquier caso, lo que es, es), ¿quiere decir Nicol que los principios del ser y el conocer se encuentran *aparte* de lo principiado? La respuesta es implícitamente negativa y Nicol agrega que, con respecto al Ser, los principios son “proposiciones de otro tipo”. ¿Qué tipo de proposiciones son entonces los principios? Son *también* “evidencias primarias y comunes”, o sea que son datos de la experiencia, sin ninguna teoría como instrumento de por medio,<sup>35</sup> de modo semejante a como antes presentó el dato absoluto del Ser que “todos perciben”. Pero, si tanto los principios como el Ser son evidencias primarias, comunes y empíricas, ¿por qué son distintas?, ¿por qué la enunciación de los principios difiere de la enunciación del Ser?

Responde Nicol: la primacía es del Ser; los principios “presuponen” el Ser. Esto, de distinta manera, ya había sido insinuado en nuestra exposición, cuando dijimos que lo que es, es, independientemente del modo en el que sea. Pero agrega Nicol, en este caso: la evidencia de los principios es distinta de la evidencia del Ser, porque “los principios expresan formas universales y permanentes *del* Ser”. ¿Los principios son entonces una especie de atributos o formas del Ser? ¿Pero no habíamos partido de la diferencia entre Ser y ente, para precisamente atribuir al Ser, y entonces mantenerlo como distinto de lo ente? ¿No eran los principios notas de los seres? ¿En qué sentido pueden ser los principios “formas del Ser”, sin por ello confundir el Ser con el ser? Y si los principios fueran de lo ente, en la medida en que permitieran pensar la permanencia infinita que habíamos atribuido al Ser: ¿significa esto que la ἀρχή significa el *modo* de estar del Ser en el ser?, ¿significaría esto atribuir los principios al Ser?

En la otra obra en cuestión, dice Nicol:

---

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.*, p. 369.



Los principios se refieren a las formalidades de lo que existe, o sea a las condiciones de cada existencia determinada. Pero las formas de ser presuponen la condición de todas las condiciones, que es el hecho puro y simple de que hay Ser. [...] Todo es y todo sucede según razón. Pero el principio de razón versa sobre el ser y el cambio, no sobre el Ser. No hay un principio *del* Ser. La principalidad del Ser es literalmente primaria.<sup>36</sup>

Con estas palabras, Nicol vuelve a diferenciar los principios del Ser: aquéllos se refieren a lo ente que deviene, pero no dicen nada sobre el Ser, por razón de jerarquía: el Ser no tiene principio, no es principiado ni tiene razón, sino que es “lo primariamente principal”; o sea, como antes dijimos, los principios “presuponen” el Ser porque, sea lo que se sea, cualquier cosa es, y la presencia del Ser es universal, lo cual es, en fin, una consecuencia de la diferenciación ontológica, porque racionalidad de ser y de cambiar sólo incumbe a lo ente y a sus formas: el Ser ni *tiene* principio, ni *es* principio, *pero implica principalidad*.

El criterio de diferenciación de dicha jerarquización pareciera ser lo omniabarcante de la evidencia del Ser: los principios no versan sobre el Ser, pero rigen “ya desde” el hecho de que hay Ser; quizás por eso Nicol escriba, en *Los principios de la ciencia*, que los principios “expresan formas del Ser”, para querer decir: incluso en el señalamiento y la enunciación de los principios, vale lo irrestricto del hecho de que hay Ser.

En otras palabras: el Ser está en el ser, pero los principios del ser no rigen sobre el Ser, porque el Ser no es lo que se dice un ente. O sea que mientras los principios son de aquello en lo cual el Ser está presente, el Ser no es principio del ser y el conocer, porque “el hecho puro y simple” de que hay Ser es meramente el dato de que “lo que es, es”; por tanto, el Ser no principia ni posibilita ninguna forma ni de los seres ni del conocimiento: es irrestrictamente siempre el mismo dato, o sea, dato absoluto (sin alteridad de ningún tipo), *pero fenoménico*, es decir, a la vista en el cambio (en aquello que tiene alteridades).<sup>37</sup>

Sin embargo, en un momento posterior de la obra en cuestión, Nicol agrega una idea que invita a complicar, de nuevo y con mayor profundidad, la jerarquización que antes insinuó:

La comunidad primaria la establece cada hombre con cualquiera que hable de lo

---

<sup>36</sup> Eduardo Nicol, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, pp. 122, 123.

<sup>37</sup> En relación con otro contexto, puede decirse que es esto a lo que Nicol se refiere cuando dice que el Ser es “una actualidad que no es relativa a una potencialidad”, “actualidad final desde el inicio”, o bien, “un acto de presencia”. Cf. Eduardo Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, en *Diánoia. Anuario de filosofía*, vol. XIX, no. 19, p. 54.

*mismo*. Pero esto implica una comunidad más fundamental, que permanece implícita: la comunidad de todos los seres en el Ser. [...] ni el ser ni el cambio serían racionales si todas las cosas singulares no estuvieran integradas en el Ser. [...] la mismidad de cada ser revela esa unidad y comunidad de todos los seres en el Ser. La palabra cosmos indica que la racionalidad es omnicomprensiva.<sup>38</sup>

La contundente distinción jerárquica y “funcional” que antes hizo Nicol con respecto al Ser y los principios, parece dar un giro distinto y complicarse aún más, al tomar esta otra perspectiva, cuando relaciona de tal manera el principio de unidad y comunidad de lo real (y por tanto, todos los principios), con el Ser: la mismidad cósmica es la mismidad de todos los seres en el Ser, o sea que hay unidad y comunidad de los seres porque el Ser los integra con razón.

¿Acaso el Ser otorga carácter cósmico a lo real? ¿El Ser unifica y racionaliza los seres? ¿Son los principios el modo en el que el Ser integra los múltiples seres? ¿No eran los principios el modo de ser de lo ente, que “presuponía” o ponía a la vista el hecho de que “lo que es, es”? ¿Cómo podría “Ser” mentar un hecho “puro y simple”, cuando le atribuimos una función de articulación formal orgánica y racional?

Al oscilar entre distintas posibilidades de interpretación, las formulaciones y razonamientos de Nicol acerca de la relación del Ser como fundamento, con la formalidad fundamental del ser, plantean igualmente una serie de problemas en el núcleo mismo del discurso sobre el método.

Si los principios enuncian el orden como los seres aparecen y desaparecen en la luz del Ser, es decir, otorgan notas formales a lo ente, mientras el Ser es esa luz permanente, pareciera que el Ser y los principios tienen atributos o notas semejantes: ¿por qué hay dos formas de hablar de lo fundamental?, ¿qué significa la jerarquización de ambos, por momentos planteada por Nicol, cuando tanto el Ser como el orden del ser son visibles para la misma visión?, ¿cómo interpretar el que ambas evidencias sean fundamentales y fenoménicas?, ¿qué sentido tiene esa distinción, cuando Nicol habla a veces de su operación conjugada?

Habíamos dicho que el problema del Ser y el tiempo se resolvía cuando comprendíamos que el fenómeno del Ser está presente en el devenir, para así ver la

---

<sup>38</sup> Eduardo Nicol, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, p. 130.

permanencia infinita del Ser en la fugacidad ordenada del ser. La enunciación de los principios del ser y el conocer, en conjunto con el señalamiento del dato del Ser como principio y comienzo para todo método posible, ha desembocado, sin embargo, en una serie de aporías que complican aquello que, en distintos registros, Nicol ha llamado como “fundamental”: cuando se dan a los principios características semejantes a los atributos del Ser, la relación problemática del Ser con los principios no sólo complica el dato del Ser, sino que compromete entonces el principio y comienzo del discurso sobre el método, no en su carácter fenoménico, sino en su “simplicidad y pureza”.

La cuestión es: ¿qué significa para el discurso sobre el método, que su comienzo y principio aparezca, por momentos, como un hecho complejo, compuesto e integrador?, ¿cómo puede lo fundamental ser orgánico y complejo, en lugar de simple y puro?

En fin, con base en las anteriores aporías y desde lo expuesto por Nicol mismo, digamos que tanto los principios como el Ser son evidentes; sin embargo, hay que preguntarnos si *la relación* entre ambas evidencias es igualmente evidente. *¿Y por qué no es igualmente evidente?* No es casual que volvamos a cuestionar el carácter de manifiesto de lo que el discurso sobre el método considera como tal. *¿Qué significa lo transparente?* Estas preguntas pueden alcanzar a conmocionar el sistema mismo de Nicol y apuntar a otros caminos, porque si acaso hubiera *otra relación* entre ambas evidencias, ¿sería adecuado expresarlas aún con los nombres de “principios” y “Ser”? Más aún: *¿qué posibilitaría esa otra relación?*

Es posible contestar estas preguntas desde el sistema mismo de Nicol, aunque quizás sólo, de manera cabal, desde la metafísica de la razón simbólica. Para poder llegar al núcleo de esa metafísica, es necesario hablar de lo que precisamente es el centro de nuestra tesis y el sitio teórico en el que la fenomenología dialéctica conecta con la metafísica de la razón simbólica: las verdades del λόγος.

Es como pensamiento y obra de verdades lógicas, que el sistema filosófico de Eduardo Nicol abre y apunta a otros caminos sistemáticos.

## **5. Verdades de hecho y verdades de teoría**

El discurso sobre el método nos ha permitido, por un lado, enunciar la principalidad del Ser como fenómeno y absoluto, presente en lo ente, así como, por otro lado, expresar la visible formalidad arcaica de lo ente cambiante.

En cierto sentido, estas enunciaciones hablan ya de una comprensión de la existencia y del conocimiento, pues tratan con los principios por los cuales la existencia es fenomenológica, en un orden fundamental, con el cual el λόγος ha de concordar al conocer y al adquirir, por tanto, su propio orden. En el absoluto del Ser, los principios no son únicamente principios para las cosas, sino también para el hombre; el ser del λόγος es ser ordenado, por ser principiado en todos los niveles de su experiencia.

Hay que preguntarnos ahora por el modo en el que el λόγος ejecuta sus acciones, a la luz del Ser y en concordancia con la ἀρχή. Es decir: ¿cómo trata el λόγος con lo ente?, ¿qué sucede con el sistema del discurso sobre el método, cuando el λόγος toma parte en lo ente, al modo de una verdad?, ¿cuáles son las verdades del λόγος?, ¿cuál es el modo de ser del ente que puede decir verdades y reparar en errores?

Para responder estas preguntas, podemos comenzar con una distinción que es, para Nicol, a la vez recapitulativa y consecuentemente revolucionaria. Se trata de la distinción entre *verdades de hecho* y *verdades de teoría*.

Esta distinción es recapitulativa porque recuerda el motivo nuclear de lo hasta ahora dicho desde el discurso sobre el método, el cual puede sintetizarse del siguiente modo: en todos los ámbitos de la experiencia, hay un fundamento absoluto y unos principios fundamentales, visibles en las cosas, que no son productos de la razón, sino datos o hechos que condicionan esa misma experiencia y el curso de la razón. Quiere decir que hay Ser y principios, sin que la efectividad y lo fundamental de éstos sean dados *por* el hombre (por ejemplo, por las argumentaciones del λόγος); más bien, hay “lo que se da” (*datum*) por ese darse mismo, y estos datos se presentan, para al hombre, como hechos, por ser irrecusable e indiscutiblemente patentes, manifiestos, es decir, por su carácter de des-cubiertos, des-velados, o sea, *verdaderos*: ἀ-ληθεῖς. ¿Qué significa, para Nicol, la verdad de un hecho? ¿Cuál es el sentido revolucionario de distinguir las verdades de hecho de las verdades de teoría?

Solemos llamar “hecho” a algo que sucede o es efectivo, sin nuestra intervención: algo es un hecho, porque “ya está hecho”, es decir, *se da* o sucede, sin que nuestras competencias

hayan intervenido para que se originara o sucediera tal cosa: *datum es totum facti*; basta que se dé, para que el hecho sea tal por completo.

La caída de los cuerpos, por ejemplo, es un hecho acerca del cual el *lóγος* puede luego indagar (*dar* razón de tal hecho) y producir luego un cuerpo de conocimiento. Pero Nicol no piensa en “cualquier hecho”, cuando habla *estrictamente* de verdades de hecho. Bien podemos discernir entonces entre “verdades de hecho que son puramente fácticas”, y otras que podemos llamar “verdades de hecho *principales*”; es decir:

Hay hechos de otra índole que no requieren ni admiten una razón [...]: el hecho de la omnipresencia del Ser; el de la temporalidad de lo real; el de la comunidad de aquella presencia; el de la comunidad de la propia razón. Estos hechos principales son evidencias irrecusables. Sirven de base para la existencia, y no sólo para la ciencia. De suerte que, en sentido estricto, no es posible dar razón de los hechos principales. [...] Los hechos *tienen* su propia razón.<sup>1</sup>

La razón propia de las verdades de hecho es su condición (incondicionada) de datos, o sea, que se muestran sin reservas, sin “disimular” nada; se dan y se exhiben como tales, sin que la razón humana pueda alterar su evidencia y efectividad: “Los hechos son como son, y nunca pueden ser objeto de disputa”.<sup>2</sup> Fuera de discusión, las verdades de hecho “Cumplirían con las condiciones *a priori* de un auténtico fundamento: serían evidentes, o no argumentables; comunes, o universales; inalterables, es decir, no históricas; y sobre todo, serían primarias”.<sup>3</sup>

En suma, la verdad de un hecho consiste en ser efectivo y básico para la existencia entera, de manera evidente e incondicionada, es decir, presente en, e independientemente de, las alteraciones y las argumentaciones del *lóγος*. Para el discurso sobre el método, enunciar el Ser y los principios como verdades de hecho, significa la comprensión de éstos como datos, o sea, como hechos primarios que ocupan el sitio de lo auténticamente fundamental, y el cual la razón humana ha de reconocer y mantenerlo como tal.

Ahora bien, frente a las verdades de hecho, que significan efectividad incondicionada y auténtica fundamentalidad, ¿en qué consiste lo verdadero de las verdades de teoría?

La relación de las verdades de teoría con las verdades de hecho ya dice algo más acerca de lo verdadero de las primeras, aunque sea mediante un contraste preliminar, que hemos

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 71.

señalado varias veces en lo anterior y que apunta a lo revolucionario de la distinción que ahora nos ocupa.

Lo dado de las verdades de hecho contrasta con la producción de las verdades de teoría: lo *datum* fundamenta la razón que *aún está por darse* de las cosas, en relación con la razón, también fundamentada, que *ya se ha dado antes* de ellas. O sea que lo principalmente verdadero de las verdades de hecho, lo *vērum factī*, *permanece* para hacer posibles las producciones y reproducciones de las verdades del *λόγος* sobre las cosas, el *cambio* de las *vērītātēs rērum*, y para dar una base para el desenvolvimiento de la existencia.

Así, en contraste con la permanencia de lo fundamental, esas producciones y alteraciones lógicas apuntan al cambio específico del ser que las produce y altera; exhiben el modo de ser del *λόγος*, distinto del devenir de las cosas: *la historia*. Las verdades de hecho son las condiciones de posibilidad del cambio histórico: “La razón que puede *darse* es razón histórica [...] si las verdades son históricas, la capacidad de producirlas sirve para definir al hombre como ser histórico”.<sup>4</sup> ¿Cuál es esa capacidad?

Establecido el escenario de lo *vērum factī*, en y por el cual el *λόγος* puede desenvolverse, se avista la cuestión que nos ocupa centralmente en esta investigación: *¿cómo produce verdades el λόγος?, ¿qué significa, en sentido ontológico, producir?, ¿en qué sentido se trata de una capacidad definitoria de lo humano?* En fin: *quid est vērītas*.

En Nicol, investigar ontológicamente (y en rigor no puede ser, como veremos, de otro modo) la producción de verdades significa dilucidar, a su vez, el modo de ser de las acciones por las cuales se genera el cambio histórico (y con él, el curso mismo de la existencia). Pensar la producción de verdades conlleva realizar una ontología de la historia. Esta ontología de la historia tiene ella misma, sin embargo, un peculiar estatus histórico: un estatus *revolucionario*.

Antes de enfocar y aclarar con detenimiento el dispositivo lógico y sus distintos modos de producir, hay que enfatizar que, para Nicol, la investigación que distingue y dilucida las verdades del *λόγος* y las verdades de hecho, se integra en el discurso sobre el método, para ser un discurso “a salvo” del curso de las producciones y alteraciones lógicas, porque no habla con la pretensión de ser *una producción* de verdad, como todas las demás verdades de teoría, sino

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 72, 73.

que, más bien, pretende ser *la revisión* de las condiciones de posibilidad y lo invariable de todas las variaciones del λόγος, incluidas las verdades de teoría. ¿En qué se basa esta otra pretensión?

Dice Nicol:

Los principios no tienen historia. Como fundamento, son condición de posibilidad de las verdades legales y las teóricas. Son base en el sentido de un auténtico punto de partida. Pero si no son *productos* de la ciencia, como las leyes y las teorías, esto significa que los principios son *datos*: son verdades de hecho. La ciencia parte sin supuestos; pero no parte sin disponer de un apoyo seguro. O sea que *el principio de la ciencia es anterior a la ciencia*.<sup>5</sup>

Comprender lo fundamental (el Ser y los principios) como ontológicamente anterior a lo producido significa enunciar los datos básicos *sin dar razón de ellos*; es decir, reconocer que, *por tener una razón propia* (el *darse*), éstos sirven de base y punto de partida para los caminos existenciales y teóricos del ser que puede dar razón. En esto consiste lo revolucionario de la diferencia entre las verdades de hecho y las verdades de teoría: en enunciar y recuperar la formalidad fundamental, con base en la cual el hombre da razón en toda época, y consecuentemente, comprender el dispositivo necesario de la capacidad distintivamente humana de producir verdades.

El discurso sobre el método se revela, por tanto, como un reconocimiento de lo que, en sentido estricto, no es problema *del* conocimiento (porque no puede ser cuestionable), sino fundamento *para* el conocimiento: se puede hacer teoría, porque hay hechos; de otro modo, lo *vērūm factī* sería susceptible de convertirse en una cuestión más *de* teoría.

Consecuentemente, lo revolucionario del discurso sobre el método es que éste no es un discurso filosófico más, que pudiera venir a ser sustituido simplemente por otro, es decir, que pudiera ser susceptible de enmarcarse en una variabilidad teórica. Y esta pretensión revolucionaria viene, literalmente, *de lo dado*, puesto que realmente no se trata con verdades (entiéndase: verdades producidas por el λόγος), sino aquello que las posibilita.

Dice Nicol, por ejemplo: “[...] en rigor, las evidencias arcaicas [los principios] no han de considerarse verdades en filosofía. Las verdades son pro-posiciones. El pensamiento racional efectúa ex-posiciones de las posiciones reales, dadas como inalterables”,<sup>6</sup> y agrega: “La tesis

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 127.

de la inmediatez del absoluto no es una verdad, ni puede llamarse tesis. No es más que el reconocimiento filosófico de una experiencia común. No se requiere ningún método para llegar al absoluto. No hay que *llegar* a él: estamos en el absoluto”.<sup>7</sup>

Si se hablara, por tanto, de la novedad del discurso sobre el método, ésta sólo consistiría en la conciencia de su propia necesidad y efectividad:

Una situación revolucionaria reduce siempre el ámbito de la inventiva: encauza la originalidad, orientando la posibilidad de su despliegue [...] Cambia el método. Pero su nuevo discurso no se añade simplemente a los anteriores, ni exhibe título de originalidad filosófica. La novedad revolucionaria se limita a esa primordial advertencia de que el absoluto estaba ahí desde siempre; de que el pensamiento puede ser incierto en sus resultados, pero es seguro en su base. Secundariamente, la novedad será revolucionaria por la recapacitación metódica sobre la totalidad de los discursos anteriores. La necesidad del absoluto mantiene la comunidad entre la tradición y las operaciones críticas que la clausuran.<sup>8</sup>

Para Nicol no se trataría, pues, de una “teoría de los hechos principales”, ni de “una filosofía de la historia más”, en el sentido de una construcción legal, argumentativa o lógica (susceptible de cambiar en discusiones o de ser una interpretación entre otras); sino, más bien, de una revisión del quehacer mismo de la razón, desde su auténtico fundamento y amparada por la legalidad fenomenológica de este mismo fundamento. Y es este mismo amparo de lo *vērūm factī* lo que sustenta no sólo la posibilidad de la producción de verdades misma, sino también la comprensión en unidad de todas las producciones del λόγος, por tratarse de *un* fundamento inalterable y necesario, para *toda* la historia.

En fin, mostrar las condiciones y el dispositivo lógico, por los cuales se produce el cambio histórico, no puede ser “un producto más” de la historia: la formalidad es inalterable, si es fundamental; y es la ontología, “ciencia de las formas en general”, la encargada de mostrarla y comprenderla como lo fundamental para la variación histórica:

La historia es la exposición del hombre en el tiempo. Expresividad e historicidad concurren en la forma del ser porque ellas mismas no son amorfas. Se comprende así que su investigación deba confiarse a la ontología, que es ciencia de las formas en general. Historia y expresión son testimonio de lo permanente en el ser humano y de su incesante mutación.<sup>9</sup>

Hay que investigar ahora el modo de ser invariable del ser que puede hacer historia.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 155, 172, 173.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 47



¿Qué es aquello que permanece en el ser humano, en sus mutaciones? ¿Qué revela de sí mismo el λόγος cuando hace una revisión formal de su modo de ser? ¿Cuál es la onto-logía del λόγος?

Estas preguntas conducen al discurso sobre el método hacia una crítica ontológica de la razón.

## 6. Dialéctica

Aquí estamos. Cada uno de nosotros es: somos entre seres. El Ser está en los seres. Al ser, estamos en el absoluto: “No hay que emprender ningún camino para participar del Ser: basta con ser y con ver y con hablar”.<sup>1</sup> Basta también con ser y con ver para avistar el orden de los seres, en el cual se halla el Ser. Es un hecho: en el absoluto estamos en orden. Pero también es un hecho que no todos los seres hablan. La palabra también es. *¿Cómo está el Ser en el habla?* Hablamos al vernos entre seres. Hablamos de los seres ordenados. La ἀρχή también rige en el λόγος, ¿cómo es que al hablar se hace parte de nosotros ese orden de los seres? *¿Cuál es el orden que, al hablar, se revela en la razón?* El orden tiene su forma. *La formalidad de la razón entre las cosas es la dialéctica.*

Cuando iniciamos la exposición del discurso sobre el método, advertimos que éste nombraba, con su título, dos *necesidades combinadas* de toda metodología, a pesar de que sólo ahora se hallaran en conjunción explícita: la fenomenología y la dialéctica.

Desde la revisión y la exposición de lo auténticamente fundamental a la vista, hemos apuntado que el carácter fenomenológico de lo *vērum factī* rige en todos los órdenes de la existencia. La cuestión es mostrar ahora con base en qué modo de ser de la propia razón es que eso es, realmente, una verdad de hecho. Mostrar adecuadamente este hecho nos permitirá enfocar luego el dispositivo de la razón, por el cual el λόγος está en el orden de los seres como ser productor.

La pregunta por las verdades del λόγος requiere, por tanto, también una re-visión de lo necesario en la razón, que haría posible el encuentro de la razón con lo dado en los seres, así como la investigación de sus verdades. *¿Cuáles son las condiciones de posibilidad “lógicas” de las verdades del λόγος?*

Cuando la razón se revisa y se expone *a sí misma*, ha de hallar también algo dado: un dato *sui generis*. De esto habla la dialéctica del discurso sobre el método. *¿Qué es dialéctica?* Lo *vērum factī* fundamenta la razón. O sea que aquello que de formalmente dialéctico tenga la razón, será dado por el carácter *fenómeno-lógico* de su encuentro con lo *vērum factī*. La dialéctica es *dato fenomenológico*: es constitutiva de la razón, no por elección o construcción

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 179.

teórica (no es verdad de teoría), sino por una consecuencia necesaria de su permanente visión de lo fenoménico (por “participar del Ser” y estar en el orden del ser). En sentido estricto, no se trata entonces de condiciones de posibilidad establecidas por el λόγος mismo, sino de un modo de ser necesario (el método o el actuar universal del λόγος), consecuente con la presencia del λόγος en el orden del ser y en el absoluto: <sup>2</sup>

Manifiestamente, por prescripción revolucionaria, el método es fenomenológico: tiene que ser un logos del fenómeno. Al constituirse de este modo, el método ha restituido a los fenómenos su rango ontológico. Pero el propio logos es fenómeno, y demanda una restitución equivalente de su estatuto como forma de ser. Cuando el logos se ocupa de sí mismo en la fenomenología, no se ocupa de un simple instrumento destinado a pensar el ser ajeno. La dialéctica es ontología *del* logos: no existe *un* logos dialéctico diferenciado. El logos opera siempre igual, cualesquiera que sean sus niveles, sus formas o sus objetos.<sup>3</sup>

En otras palabras: porque todo actuar lógico se basa en la visión fenoménica (de los seres y el Ser), es que hay un modo de ser del λόγος que se corresponde con esa visión básica: la dialéctica. O sea que la ontología del λόγος, que nombra la dialéctica, es una consecuencia de la comprensión de la existencia como fenomenológica.<sup>4</sup>

En el título “fenomenología dialéctica”, el adjetivo sólo confirma entonces el papel central que juega el λόγος, en la investigación sobre el hecho de ser y sobre las verdades, sin dejar de ser consecuente con lo fenoménico. Así, en el compuesto “fenomeno-logía” se halla condensado el problema del encuentro del λόγος con lo real. Es por esto que la exposición de la dialéctica es componente necesario de una crítica de la razón, que desembocaría en una *metafísica fenomenológica* (distinta de la ontología fenomenológica de Heidegger en *Sein und Zeit*), que Nicol llamará *metafísica de la razón simbólica*.<sup>5</sup> ¿Cuál es la razón a partir de la cual se comprenderá lo que es en tanto que es? ¿Cuál es el modo de ser dialéctico?

Dice Nicol:

La intuición del orden real es la más primitiva de la ciencia, y condiciona para siempre su ejercicio. [...] El hombre puede imponer orden, con su acción y su razón, porque ya se halla inmerso en un orden objetivo. [...] Pensar es pensar el orden; pensar con orden es pensar lógicamente. [...] también el logos tiene su orden propio. La conveniencia entre logos y ontos está preestablecida. [*sic.*]<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 180, 181.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.*, p. 194.

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 181, 277.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 185.

El modo de ser dialéctico del λόγος tiene que obedecer a aquella conveniencia que se da entre la razón y el ser: si la razón es formalmente ordenada y se conduce, en medio del orden de los seres, sin transgredir ese orden, es porque el ser establece la necesidad de *hablar con orden*.

Ahora bien, lo dicho es variable y cambiante, así como el ser del que se habla. Antes expusimos la formalidad que otorga al ser temporalidad, unidad y racionalidad, así como su relación con la razón, constituida igualmente como un cosmos unitario.

La clave de la dialéctica es la continuidad entre aquellas dos formalidades o racionalidades, de la cual ya nos hablaba el cuarto principio del ser y el conocer: que la continuidad racional del κόσμος es ilimitada; que el orden del ser es total. La razón es ordenada porque lo real es continuo: *la razón es dialéctica porque obedece a la continuidad de lo real racional*. Dice Nicol: “El logos es dialéctico porque *no es* contradictorio; en la realidad no existe la contradicción”.<sup>7</sup> La contradicción entraña la negación y la oposición, sin posibilidad de conciliación, lo cual interrumpe lo continuo. El hecho dialéctico es que hay negaciones sin contradicción. *La dialéctica es para la razón el modo de negar algo acerca de los seres y oponer los seres, sin infringir la continuidad racional de lo real. ¿Cómo se concilian las negaciones sin contradicción?*

Con el diálogo *Sofista* de Platón como referencia mayor, aclara Nicol *in extenso*:

La razón es dialéctica porque en su función natural se conjugan las afirmaciones y las negaciones. Ambas versan sobre el ser-determinado. La filosofía adoptó como aforismo la evidencia de que “toda determinación es una negación”. Pero también es cierto que “toda negación es una determinación”. Este segundo aforismo es capital para la comprensión de la dialéctica. Resulta que la determinación es positiva y negativa a la vez; que la negación también es ontológicamente positiva. No existe la pura negatividad: se dice *no* hablando de lo que *sí* es. La negación es tan definitoria como la afirmación. Lo negado delimita al ser que es limitado: marca la relación de alteridad con otro ser, o con otro estado del ser mismo. La compatibilidad entre el sí y el no reales aparece en su efectiva correlatividad.

Desde luego, el sí es positivo; pero también es restrictivo. Y por ello es positiva igualmente la restricción literal del no, puesto que implica su opuesto. No podemos negar nada de lo que no es. La dialéctica no se propone resolver una presunta oposición entre estos dos términos, que de hecho sólo se excluyen el uno al otro por su definición gramatical. En el curso efectivo del lenguaje, jamás se presenta la oportunidad de una negación absoluta. La partícula negativa no es un término dialéctico por una eventual incompatibilidad con la partícula positiva.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 187.

Ambos términos son dialécticos porque son funcionalmente complementarios cuando se refieren al ser del ente y a su cambio.<sup>8</sup>

Las afirmaciones y las negaciones conforman un mismo curso para el λόγος. Tanto los adverbios afirmativos como los negativos (el “sí” y el “no”, en sus distintas formulaciones) son ontológicamente positivos, en el sentido de que no infringen la continuidad del devenir, sino que la confirman *porque la expresan*: el λόγος es racional en sus discursos y experiencias, porque encuentra y menciona una realidad, en la que las afirmaciones y las negaciones reales se implican sin contradecirse, es decir, se complementan.

La contradicción no existe en la realidad porque la negación *no es absoluta*, sino *correlativa* a lo que se da por afirmado. La negación también *con-firma* afirmaciones, al tiempo que las afirmaciones *tampoco son totales*, sino específicas o determinadas, es decir, restringidas por sus negaciones contemporáneas: “[...] el ser determinado implica un no-ser determinado, e inversamente”.<sup>9</sup>

La determinación de un ser es dada por la correlatividad efectiva de sus afirmaciones y negaciones reales: los seres se hallan determinados en sus relaciones y en sus alteraciones consigo mismos, gracias a la conciliación de distintos “sies” y “noes” reales. El darse del ente entraña el darse de sus afirmaciones y sus negaciones *por igual, en sentido fenomenológicamente positivo*: tanto el “no” como el “sí” están a la vista. O sea que “lo que algo no es” *también es*, por estar incluido necesariamente en la constitución efectiva y la contextura de lo real, que cambia de forma ordenada:

Tiene sentido el ente porque es múltiple, diverso, limitado, contingente, correlativo. Tiene sentido el ser con minúscula, en tanto puede ser de otra manera, y en tanto que se distingue de otra manera de ser. [...] la multivocidad se inserta donde hay multiplicidad. [...] La cuestión del sentido aparece cuando el no-ser se combina con el ser, y contribuye a definirlo. La diversidad de las formas de ser genéricas e individuales produce la diversidad en las formas de no-ser. Esto quiere decir que el no-ser no tiene siempre el mismo sentido. La afirmación y la negación dependen dialécticamente de la naturaleza de esto o aquello.<sup>10</sup>

La complementariedad de las afirmaciones y negaciones reales se da, sin contradicciones, porque se afirma y se niega, al mismo tiempo, *en distintos sentidos*: esto es tal cosa, tiene *cierta determinación*, al tiempo que *no es aquella otra*; esta cosa *está ahora*,

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 190, 191.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 250, 251.

pero sabemos que *antes no estuvo*, que *luego no estará* y que podría *volver a ser*, aunque *no sea necesario* que sea. Dice Nicol:

[...] el no-ser no es unívocamente negativo, y no puede negar nada de lo unívocamente positivo. La razón dialéctica permite explicar la mediación entre el ser y el no-ser, y la posibilidad de una mediación simbólica entre el yo y el tú respecto de lo que *no es*. Pues el no-ser se adscribe al ser: es un fenómeno, y en él aparecen conciliados la negatividad del *no* y la positividad del *ser*. [...] No es problema la multivocidad del no-ser.<sup>11</sup>

El no-ser aparece: es fenoménico, está a la vista en los seres, *junto con* las positivities del ser determinado, puesto que el no-ser se define, o se deja ver en, sus distintas diferencias y determinaciones. La negación nunca se da en sentido absoluto (unívocamente, independiente del ser), porque es fenomenológicamente imposible la ausencia total de ser, pues el Ser, como antes vimos, es presencia absoluta:<sup>12</sup>

Desde luego, ser esto no es lo mismo que ser aquello. Pero es manifiesto que ningún ser es más que otro ser; que en el hecho de ser no hay gradaciones ni distinciones. Sólo hay distinciones en la forma de ser: en el nivel de los entes, no en el nivel del Ser. [...] Dialéctica implica relación, y no existe ningún “otro” que constituya una posibilidad diferente en el seno del Ser, ni frente a él. [...] El no-ser unívoco es la Nada. [...] en tanto que representaría la negación total [la palabra “nada”], sería totalmente un sin-sentido.<sup>13</sup>

Dice Nicol que la cuestión del sentido aparece cuando el no-ser se combina con el ser, es decir, cuando el no-ser no es unívoco, sino que se relaciona o se complementa con el ser determinado para definir un ser. Sentido, en este contexto, quiere decir entonces diferencia determinada e interrelacional de cada ser: el diferenciarse primario los entes; la entrega del ente en tanto algo determinado, es decir, un esto y no aquello otro, razón por la cual se da la posibilidad misma de decir que esto es tal cosa y no otra. Sentido es el determinarse y diferenciarse de los seres, conjuntamente y sin contradicciones: el sentido de cada cosa es con-sentida por las otras; se trata de diferencia ordenada y expuesta para ser dicha.

Así, sentido tiene que ver con el ser, con lo ente, y no con el Ser (de ahí que, para Nicol, no haya una pregunta estrictamente fenomenológica por “el sentido del Ser”).<sup>14</sup> En todo caso, puede decirse que, por tratarse de lo ente (con sentido), el ser en el que se encuentra el Ser

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>12</sup> *Cf. Ibid.*, pp. 210-214, 251-255; Eduardo Nicol, “El absoluto negativo”, en *Ideas de vario linaje*, *passim*.

<sup>13</sup> Eduardo Nicol, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, pp. 251, 252.

<sup>14</sup> *Vid. Supra* §3, p. 41, n. 62.

incluye las correlaciones de sentidos afirmativos y negativos de lo real, en unidad por racionalidad continua: *el Ser está en el ser que incluye el no-ser*. O sea que la consistencia del orden se da en la alteridad y en el cambio de los seres, gracias a la complementariedad fenoménica del ser y el no-ser:

Cambia cada ser porque cambia su no-ser. [...] el devenir es la insuficiencia en marcha: la limitación del ente no es meramente periférica, sino razón interna del dinamismo. El no-ser debe considerarse factor genético de la temporalidad, y ésta sólo es racional cuando es continua. En estos datos tiene que fundarse *una dialéctica positiva*. [...] La fenomenología es el método que permite establecer que cada ente produce *en el acto de cambiar* su propia síntesis de ser y no-ser.<sup>15</sup>

El no-ser es la negación sin contradicción real; la negación ontológicamente positiva y la base de la dialéctica del λόγος. La correlatividad del ser y el no-ser muestra también que, en la realidad, el cambio es necesario para la determinación: el devenir se complementa con la permanencia. Dice Nicol: “El devenir no existe. Sólo existen seres que devienen: cosas que no pierden su ser cuando se alteran. El cambio se predica de *lo que sigue siendo*”.<sup>16</sup>

Asimismo, el no-ser se revela en el λόγος, en muchos sustantivos que implican potencia o cambio, así como en todos los verbos, puesto que el verbo es acción y la acción es cambio, es decir, tránsito del no-ser al ser o viceversa.<sup>17</sup> Aunque, en sentido estricto, el nombrar ya es también un acto distintivamente dialéctico: “[...] el hombre es excepcional, en el orbe de los seres, no tanto por su facultad de pensar, que en formas rudimentarias se encuentra en otros seres. Es definible como el ser de la razón porque es constitutivamente dia-léctico. La facultad dialéctica, que es orgánica, se ejerce inicialmente en el acto de dar nombre a las cosas. Nombrar es distinguir”.<sup>18</sup>

En la denominación no sólo se hace evidente la relación de alteridad, en la cual se corresponde el ser con el no-ser (esto es *x* porque no es ni *a*, ni *b*, ni *c*, etc.), sino que además el nombrar conlleva *la comunicación del ser denominado*: se nombran la determinación y la diferencia para poder ser compartidas; el nombre es una designación que se enuncia para “tener sentido” en común, o sea que la afirmación del nombre y sus negaciones correlativas hacen posible la comprensión del ser nombrado. Dice Nicol:

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>17</sup> *Cf. Ibid.*, pp. 191, 192.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 192.

El nombre es una designación común, y sirve de mediador entre quienes lo usan. La mediación dialógica implica la separación dialéctica. [...] El habla es la forma distintivamente humana de comunicarse con los seres, con la participación del interlocutor. El inter es lo que expresa el día. La conversación es una con-vergencia de los distanciados; el ser del otro yo y el ser ajeno a los dos.<sup>19</sup>

Ya en la denominación se revela entonces que, por su modo de ser dialéctico, el λόγος es comunicante: hablar es conversar.<sup>20</sup> *Por mediación del λόγος*, lo real se hace inteligible: se distinguen los sentidos de los seres, producidos por las correlaciones de sus afirmaciones y negaciones reales. Quiere decir que el sentido *se comparte siempre en la forma de la conversación*, por razón del modo de ser del medio en que el sentido ha de dilucidarse: el enunciar del λόγος.

Se comunican el yo y el *otro-yo*: “[...] expresar es distinguirse; sólo nos distinguimos en acciones comunitarias”.<sup>21</sup> El yo y el tú son inter-locutores o dia-logantes, en la medida en que el λόγος es intermediario entre ellos y el ser nombrado, al mismo tiempo que el hablar propio distingue y hace autónomos a los hablantes (autónomos discursivamente, es decir, en tanto que cada uno se expresa de manera distinta: cada uno es frente al otro y entre las cosas, con una forma distintiva de hablar), mientras permanecen conectados, vía el λόγος, con lo nombrable (se expresa cada uno de forma distintiva, sin que se rompa la comunión de los hablantes con ellos mismos, en el ser):<sup>22</sup>

Lo objetivo [...] es el punto común de convergencia, aquello de que se habla cuando se habla. No hay comunicación sin un comunicado. [...] Los hombres son dialécticos en tanto que conversos en el ser, por razón de la razón: por el hecho de que hablan [...] El acto dia-léctico es una literal trans-ferencia, en el sentido de una convergencia. La idea de mediación es la que siempre debe retenerse.<sup>23</sup>

Así, el modo de ser dialéctico del λόγος no sólo expresa y hace inteligible la correlatividad del ser y el no-ser de los seres (la cual conforma el continuo de lo real racional, en el cual está el Ser), sino que la dialéctica también revela la irrenunciable y necesaria operación mediadora del λόγος: hablar es siempre dialogar de algo frente a alguien, con la mediación dialéctica del λόγος como acto que hace posible la intelección en común de aquella

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>20</sup> *Cf. Idem.*

<sup>21</sup> *Cf. Ibid.*, p. 273.

<sup>22</sup> *Cf. Ibid.*, p. 193.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 193.



cosa: “[...] la palabra es el medio por el cual se capta efectivamente el ser. Este medio de captación es dialéctico”.<sup>24</sup> La dialéctica es el dato de la unidad por continuidad de racionalidad en los dis-cursos de la razón: que aún en las “contradicciones” discursivas, la unidad y el orden de lo real se muestran, gracias a la complementariedad del ser con el no-ser.

En fin, el discurso sobre el método, entendido como fenomenología dialéctica, nos ha indicado ya varias notas acerca del modo de ser del λόγος, así como su relación fundamental con el ser y el Ser. Hay que ver ahora qué lugar tienen estas notas en la producción de verdades y qué se entiende por una verdad. Veremos luego cómo acaso la producción lógica problematiza por completo las exposiciones de la fenomenología dialéctica, por enfocar de manera inusitadamente distinta la acción del λόγος. Este otro enfoque es la metafísica de la razón simbólica.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 198.

## 7. Símbolo

Como parte del recorrido por el sistema filosófico de Nicol, hemos diferenciado explícitamente al Ser del ser, y al hablar de los principios y del carácter evidente de lo fundamental, hemos diferenciado también los seres del ser humano. Esta segunda diferencia ha quedado, sin embargo, implícita y parcialmente expuesta.

La fenomenología dialéctica ha hablado del estar entre seres del λόγος, con la posibilidad de hablar de los seres, al tiempo que el orden fundamental se mantiene y es susceptible de ser visto y expuesto. Sin embargo, no hemos mostrado el modo de ser propio de ese ser que habla, a la luz del Ser y entre seres; es decir, cómo se lleva a cabo efectivamente el encuentro del λόγος con lo ente, y los vínculos que se generan en el mismo encuentro, como parte de la misma existencia.

De esto habla el tránsito sistemático de la fenomenología dialéctica a la crítica de la razón simbólica, donde el vínculo que permite el paso de la primera a la segunda es la investigación que nos ocupa centralmente: el modo de ser de la verdad. Esta crítica del λόγος es, por tanto, una consecuencia sistemática de la fenomenología dialéctica, en tanto que apunta a la pregunta por las condiciones de posibilidad de las acciones del λόγος en general, para hacer de éste el asunto prominente de la ontología, que comenzó con el Ser principal.<sup>1</sup>

Así, la crítica de la razón simbólica es una comprensión de la presencia del Ser en el ser, en relación estrecha con la capacidad del hombre de dar razón, de decir verdades, desde condiciones de posibilidad que se muestran en el encuentro de la razón con lo real: la crítica de la razón simbólica es una ontología fenomenológica, con la investigación de las verdades como núcleo problemático.

Hay que ver primero qué se entiende por razón simbólica, para luego investigar el modo de ser de las verdades lógicas y sus implicaciones para pensar la relación ontológica de lo humano con lo real. Después de que la fenomenología dialéctica se encargara de re- visar la visión de lo fundamental, se trata ahora de una “ontología crítica”, en el sentido de “[...] una reflexión metódica de la razón sobre sí misma, en cuyo ser está involucrado el ser ajeno”.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, p. 223.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 231.

Esta reflexión metódica nos permitirá enfocar una serie de aporías, que permitan formar el escenario teórico en el que las verdades lógicas tomen su papel central.

Si las verdades son dichas por una razón simbólica, ¿cómo es posible decir las y qué es entonces lo dicho? Dice Nicol: “[...] si la formulación es verdadera[,] ¿en qué sentido cabe decir que los símbolos son *adecuados* al objeto? ¿Y por qué son inadecuados los símbolos de la formulación errónea, si de todos modos son representativos?”.<sup>3</sup> ¿Qué significa objeto, representación y adecuación? ¿Qué significa símbolo y cuál es su relación con las verdades?

Si la fenomenología dialéctica ha mostrado el carácter dialéctico y dialógico del actuar de la razón, lo simbólico comprende este actuar en su cercanía a, o correspondencia con, lo que no es interlocutor lógico, pero que es indispensable para el diálogo entre seres lógicos:

La afinidad ontológica entre los interlocutores era condición del acto comunicativo. Condición necesaria, pero no suficiente. Nos comunicamos hablando. ¿Cómo es posible hablar? La afinidad entre los sujetos parlantes se expresa diciendo que el hombre es símbolo del hombre. Pero no bastaría esta predisposición ontológica. Para que el yo y el tú no permanezcan disociados, en una afinidad callada, tienen que disponer de un medio que también sea afín a los dos. A este recurso lo llamamos justamente símbolo. La comunicación implica, por tanto, una doble correlación simbólica: la ontología y la lingüística. [...] ¿Hablamos porque somos simbólicos, o somos simbólicos porque hablamos? ¿Qué significa realmente símbolo?<sup>4</sup>

Es necesario dilucidar el simbolismo lingüístico como “función natural de la razón” y el simbolismo ontológico como “nota constitutiva del ser racional”,<sup>5</sup> es decir, como modo de ser del hombre, así como las relaciones que ambos implican.

Hay que partir del dato de que los hombres se comunican, de que la comunicación no es problema (a nivel ontológico), sino forma de ser irreductible: la comunicación *se da* entre seres complementarios u ontológicamente conjuntados, es decir, simbólicos. La conjunción del yo con el otro-yo, o sea, la evidencia dialéctica de la comunidad expresiva, es condición necesaria de la inteligibilidad de un comunicado.<sup>6</sup>

Comunidad quiere decir que existir es siempre *co-existir*. Esta comunidad es principal e irreductible, por tratarse de un modo de ser. El símbolo habla precisamente de ese modo de ser, pues el hombre está entre las cosas *simbólicamente*: primero, porque piensa las cosas por

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 223, 224.

<sup>5</sup> *Cf. Ibid.*, p. 234.

<sup>6</sup> *Cf. Ibid.*, p. 226; Eduardo Nicol, “El falso problema de la intercomunicación”, en *Ideas de vario linaje, passim.*; Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión* (1957; 1974), *passim.*

su nombre, es decir, porque crea símbolos para pensar el ser no simbólico; y segundo, porque, como ser de la razón, es símbolo de los otros hombres, así como de sí mismo:

El ser que piensa se piensa. La relación simbólica del yo con el no-yo es una apropiación, e implica por tanto una diferenciación. La diferencia es un hecho exterior y visible; pero se transforma interiormente en el acto simbólico. Éste es un acto crítico, de índole dialéctica. La interioridad suprime la alteridad, a la vez que la acentúa: el no-yo es mío cuando yo poseo su nombre. [...] el ser que habla de aquello que no habla, está en relación activa consigo mismo: llena su interioridad con lo ajeno. [...] por el logos, lo otro deja de ser ajeno. Con el acto simbólico el hombre no sólo posee lo externo; se posee a sí mismo. La mismidad no es vacía. La relación interna del ser que es símbolo de sí mismo requiere la alteridad externa del ser simbolizable. No hay yo sin no-yo.<sup>7</sup>

La realidad “externa” al hombre, en su carácter de ser o de estar ahí como otra cosa que el yo, se halla en el acto simbólico: el mero acto es su prueba de realidad efectiva. Sin lo otro, lo no-yo, no hay yo. La mismidad del yo se constituye ya con la posesión de lo que no es el yo; no tiene que buscar ni justificar la realidad de lo otro: “La mismidad en la alteridad es la clave del acto simbólico. [...] La razón no necesita representante. Se presenta a sí misma. Da razón de sí misma en cada uno de sus actos. Su ser es simbólico: ella no existe sino simbólicamente, o sea en esas operaciones que consisten en hacerse presente presentando simbólicamente lo demás”.<sup>8</sup>

La función integradora del λόγος revela el modo de ser simbólico como conjunción, en la diferencia, de lo humano y lo no humano, desde la comunidad humana misma: en el símbolo lógico se halla la presencia del interlocutor, aunque varíe el modo y el momento de la comunicación efectiva, de la interpelación, pues la comunidad humana es “[...] la forma, igual en todos, de un ser productor de símbolos inteligibles”,<sup>9</sup> es decir, símbolos integradores. O sea que “[...] en el mismo esquema del acto simbólico se combinan el simbolismo entendido como forma de ser del hombre, y el simbolismo como función lingüística o representativa.”<sup>10</sup>

Así, la comunicabilidad del símbolo es intrínseca (no hay símbolo que no comunique) porque la razón es simbólica, no sólo por la relación del símbolo verbal con la cosa comunicada, sino también y principalmente, por la relación también de alteridad y relación del yo respecto del otro-yo, es decir, por la correlación ontológica entre el yo y el tú, que ya se dejaba ver en la dialéctica:

---

<sup>7</sup> Eduardo Nicol, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, p. 230.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 235.

La exterioridad de la presencia se convierte en interioridad. El símbolo produce la incorporación del ser de que se habla en los seres que hablan de él. Pero esto es posible porque los sujetos participantes están incorporados el uno en el otro. La relación simbólica radical es la que se establece entre ellos: la que está pre-establecida en su mutua conformidad ontológica. *La razón es simbólica porque el hombre es ser simbólico.*<sup>11</sup>

El símbolo conjunta el yo con el otro-yo, en tanto afín (es un *yo*) y, al mismo tiempo, en tanto ajeno (es un *otro*). Esta conjunción, es decir, la presencia del interlocutor en cada locución simbólica, no es algo que se dé como consecuencia ocasional del simbolismo, es decir, como casual o meramente eventual recepción de un mensaje del yo por parte de otro-yo. Más bien, desde el inicio, es decir, desde su propio modo de ser irreductible, el otro-yo constituye el yo siempre y en cada caso: el yo no habla nunca a solas, porque en cada símbolo expresivo, tanto el yo como el otro-yo se aproximan a sí mismos en su propio constituirse: el símbolo expresa su relación irrenunciable. Cada uno se aproxima a sí mismo porque se desdobra para complementarse a sí mismo, en consideración del otro; se constituyen simbólicamente:

La expresión de cada cual es su ser en acto. El discurso simbólico es el curso de la existencia. El ser se hace expresando, lo cual implica la constante dualidad de la potencia interna de ser y la acción efectiva. Esta dualidad interna es la que nos autoriza a decir que cada cual es símbolo de sí mismo. La unidad interna en la dualidad se combina con la unidad simbólica del yo y el tú: cada uno es la potencia del otro.<sup>12</sup>

El yo es también su propio ser complementario, en la medida en que, al ser un ser insuficiente, se con-forma consigo mismo (con respecto al curso de sus simbolizaciones y expresiones, es decir, el curso de lo acumulado a lo largo de su vida), al tiempo que el estado existencial de un hombre es símbolo de otro y recíprocamente: el yo se simboliza a sí mismo en el tú, porque el tú es una posibilidad del yo; el yo “se ve a sí mismo” como posible, en esas distintas posibilidades de ser que el yo simboliza en los otros-yoes: “En la vida, cualquier hombre examina a los demás en su contorno y se percata de que lo que son (y lo que no son) constituyen alternativas de su propio ser y hacer”.<sup>13</sup>

El otro-yo se incorpora al yo, como una *posibilidad* de ser *propia*. La actualización o el

---

<sup>11</sup> *Idem.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 240.

rechazo de esas posibilidades para el yo, que vienen del otro-yo como su símbolo, así como las modalidades que se adopten en esos casos, son constitutivamente indiferentes para la reciprocidad e integración del yo en el otro-yo, en tanto constitución o modo de ser: “Todo trato es un con-trato, incluso la más beligerante enemistad”.<sup>14</sup>

Por supuesto, esta conjunción presupone también lo otro, es decir, el no-yo: el punto terminal de la conversación y las posibilidades. O sea que no sólo se conjuntan los seres que crean y usan símbolos, sino que su poder de simbolizar hace falta aquello necesario que les dota de referencial común, pero que es al mismo tiempo “extraño” a la comunidad simbólica de la razón: las cosas.<sup>15</sup> El yo y el otro-yo se requieren mutuamente para ser lo que son y para alcanzar el ser ajeno, al tiempo que ambos necesitan de ese ser ajeno para llegar el uno al otro.<sup>16</sup> Dice Nicol: “Existir, se dice, es co-existir. Coexistir es con-versar. [...] La comunidad simbólica es dialéctica: por el logos, lo ajeno se convierte en lo propio, sin dejar de ser ajeno. La conversión es doble: el yo se apropia del tú, y ambos se apropian de algo que no es ni el uno ni el otro”.<sup>17</sup>

La conversación “entre afines” simboliza o conjunta, ¿pero cómo es posible esa función lingüística? También es dato el que la doble afinidad entre seres humanos (la ontológica y la lingüística) no se dé sin un tercer término indispensable: la cosa, lo no humano.

Existir es simbolizar. Hay que ver cómo es la simbolización del λόγος; cuáles son las condiciones de posibilidad del acto de razón para sus distintos niveles: desde sus adquisiciones primarias hasta sus funciones científicas.<sup>18</sup>

El símbolo representa algo que no es de suyo simbólico: el λόγος no es la cosa, aunque ambos tengan su realidad. Ni los hombres que hablan ni el medio en el que la cosa es nombrada son “la cosa misma”.<sup>19</sup> Lo problemático es la posibilidad de la comunicación: “¿Cómo puede la razón, por sus propios medios, ensamblarse con lo que es irreductible a su ser? [...] Para existir, necesito apropiarme de lo ajeno. Esta acción imposible es, sin embargo,

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>15</sup> *Cf. Ibid.*, p. 236.

<sup>16</sup> *Cf. Ibid.*, p. 238.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>18</sup> *Cf. Ibid.*, p. 231.

<sup>19</sup> *Cf. Ibid.*, pp. 224, 225.

la que efectivamente lleva a cabo el símbolo”.<sup>20</sup> La imposibilidad viene de la diferencia radical entre el ser que habla del ser y el ser del que se puede hablar: ¿cómo es que el hombre habla “sin problemas” de seres radicalmente distintos a él?, ¿cómo es que el hombre *habla* para *habitar* entre seres? La pregunta es por el cómo del habitar del habla.

En este problema de la representación simbólica se deja ver la necesidad de desentrañar el dispositivo complejo de la integración o aprehensión objetual, que el hombre exhibe al existir, así como las consecuencias de dicho dispositivo con respecto a la comprensión de lo real:

[...] ¿qué representa *realmente* el símbolo? La clave del asunto es la realidad [...] El símbolo cumple la función mediadora entre usuarios. El problema consiste en que el inter-mediario requiere a su vez ese otro término, el objeto, que no es en sí mismo mediador, y sin el cual la mediación simbólica sería ineficaz. Una realidad ajena debe ser objetivada en todo caso para que la comunicación simbólica tenga sentido. Sentido quiere decir aquí: contenido. Pero[,] ¿cómo puede el símbolo *contener* lo que no le pertenece por naturaleza?<sup>21</sup>

Para Nicol, lo real es condición irreductible de todo símbolo, de todo lenguaje: en todos los niveles simbólicos, el ser está presente en el λόγος. ¿Cómo “se realiza” esa presencia?

El foco de la cuestión es la relación entre el ser y el λόγος: “[...] si la crítica procede con método auténticamente fenomenológico, el logos racional aparece, lo mismo que el logos ordinario, como facultad simbólica que versa sobre el ser. El logos es, por esencia, onto-lógico. Razón es verbo, y con la palabra nos las habemos siempre con el ser”.<sup>22</sup>

El símbolo, entendido como complemento, no se define por sí solo, sino que implica una dualidad y una relación: no hay símbolo sin algo simbolizado.<sup>23</sup> El problema del encuentro del λόγος con lo real, que antes concentraba la fórmula “fenómeno-logía”, es ahora enfocado y comprendido en su dinamismo por la fórmula “símbolo”, la cual con-junta el modo de ser del hombre (como comunidad lógica) con la presencia de los seres (como lo presente simbolizable). Lo real se compone simbólicamente, ¿cómo se lleva a cabo esa composición?

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 225, 226.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>23</sup> *Cf. Ibid.*, p. 234.

## 8. Las verdades simbólicas

Antes diferenciamos entre la visión (la captación de lo patente) y la investigación (las pro-posiciones del lógos), es decir, entre la evidente razón de las cosas, lo *vērum factī*, y las razones que puede dar el λόγος de las cosas: las *vērītātēs rērum*. Para Nicol, esto ha sido necesario para poder diferenciar entre lo cambiante y las condiciones de posibilidad de aquel cambio, pero Nicol ha insistido también en que no se trata de una diferencia de grados o niveles ontológicos: el Ser está a la vista en el orden de los seres igualmente visibles. O sea que si el λόγος pro-pone razones o habla de las cosas, lo hace como parte de esa misma unidad o permanencia. La cuestión que nos ocupa ahora es: ¿cómo es que el λόγος habla de las cosas, al tiempo que mantiene la unidad inmanente y permanente de lo *vērum factī* en las *vērītātēs rērum*?, ¿cómo se une la comunidad simbólica del λόγος con las cosas que están a la vista?

Primero es necesario apuntar que la función simbólica (el hablar, en comunidad, de las cosas) es un dispositivo complejo, es decir, con distintos momentos y componentes. Nicol distingue al menos dos fases que ejecuta el hombre al encontrarse con las cosas: 1) la visión o la percepción, que tiene que ver con los sentidos; y 2) la simbolización o la objetivización del nombre, que es lógica o verbal. En ambas fases se afronta algo presente, una cosa que *está ahí*, o sea que en ambas fases hay una relación o un encuentro de lo real con el ser del λόγος. La diferencia radica en el estatuto que adopta esa presencia de la cosa, según el modo de relacionarse con ella; es decir que el modo del encuentro, que se establece entre la cosa y el que se encuentra con ella, confiere a la cosa *una presencia distinta*. ¿En qué consiste esa distinción?

La presencia de la cosa en el encuentro lógico es precisamente una presencia *distintiva*: en el modo de encuentro de la simbolización, la presencia de la cosa es una *presencia evidente*, o sea que el estar ahí de la cosa no se confunde con el de ninguna otra: la cosa es tal cosa y no otra; la cosa *adquiere mismidad*: es su propio estar ahí el que se hace presente. ¿Por qué motivo es que, en el modo de la simbolización, la cosa adquiere presencia evidente?

La razón de la diferencia entre la percepción y la simbolización es la propia forma de ser del ser simbólico, o sea, el habitar en comunidad del hombre: la mismidad sólo se da en la simbolización, porque la mismidad sólo es tal mientras pueda ser corroborada y compartida;



la cosa es la misma porque hay quien la distingue *y para quien* se distingue: “La función del símbolo consiste en servir de mediador entre dos sujetos que comparten simbólicamente la evidencia del objeto; o mejor dicho, la evidencia misma no es sino esa participación comunitaria”.<sup>1</sup> La mismidad de un ser se dice desde la alteridad de los seres que pueden enunciarla, identificarla, *discutirla*... En fin: pro-ponerla.

Dice Nicol:

En ambas [la visión y la simbolización] se trata de algo presente. ¿Dónde se localiza esta presencia de manera evidente? La presencia es exterior, pero la evidencia no es meramente visual. La percepción es singular e intrasferible, [sic.] mientras que la evidencia tiene que ser compartida para ser apodíctica. La palabra apódeixis indica justamente la ex-posición o presentación de algo a alguien. La mirada no presenta; lo visto no puede compartirse. *El lugar de la presencia evidente es el logos*. Incluso es posible que el logos efectúe la presentación en ausencia del objeto, o sea, sin el testimonio actual de los sentidos. Éstos no son un órgano comunitario. A mí no me consta que otro sujeto ve lo mismo que yo, si no me lo dice. Este decir es dar razón: acto de comunidad simbólica.<sup>2</sup>

Aquello que por y en el habla adquiere presencia evidente se llama *objeto*. El objeto es tal, no sólo por estar ahí delante, sino por ser ex-puesto (*obiectus*) mediante la integración que realiza el acto de comunicación simbólica: cuando se habla de una cosa que está ahí delante, ésta se introduce a, o se hace presente dentro de, la comunidad de los seres lógicos: “La exterioridad de la presencia se convierte en interioridad. El símbolo produce la incorporación del ser de que se habla en los seres que hablan de él”.<sup>3</sup>

Así, la función simbólica propiamente dicha, es decir, el hablar que hace presente de manera evidente la cosa, comienza por tanto con la captación de un objeto, es decir, en el momento de su objetivación mediante el nombre:

El objeto como tal siempre tiene nombre; y cuando no sabemos lo que es, su ser está rodeado de otros nombres que delimitan nuestra ignorancia con analogías. La mera imagen sensible no es una auténtica re-presentación. Objetivar es nombrar; nombrar es conversar. El ser se capta simbólicamente, en una operación cooperativa, expresiva, dialógica. Decimos entonces que el ser es inteligible. En verdad, el ser es visible; lo inteligible es su representación. Captar el ser es entender el símbolo.<sup>4</sup>

La objetivación es la incorporación, vía el símbolo, de algo más en la relación simbólica

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>2</sup> *Idem.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 226.

entre el yo y el otro-yo: nada es objeto sino en tanto que simbólicamente identificado y presentado.<sup>5</sup>

Para poder objetivar la cosa, la percepción sensible cohabita con la simbolización, coopera incluso con ella: en cierto caso, puede no haber nombre para esto que percibo, pero esto es como tal o cual objeto (ya nombrado), a partir de lo cual se puede entonces entender, en comunidad, aquello de lo que se trata, o sea, hacer esto inteligible mediante simbolizaciones para que aquello que comencé a percibir, se exprese, para la comunidad, en su manera de ser propia, en su ahora evidente presencia; es decir, se puede entonces hallar un nombre para aquello que percibo y que se objetiva en comunidad.

Dice Nicol:

El acto primario de dar razón es el acto de dar nombre. El nombre se lo damos a la cosa: ella no lo recibe ni lo exhibe. El nombre se lo damos a alguien para que entienda de qué cosa estamos hablando. El interlocutor entenderá sin vacilaciones, si él adoptó el mismo nombre para la misma cosa. Esta vinculación con lo otro es posible por la comunidad de entendimiento, que es comunidad simbólica.<sup>6</sup>

La presencia evidente del objeto adquiere su carácter apodíctico cuando la cosa no sólo ha estado presente, sino que tiene un nombre propio, mediante el cual se capta su forma de ser.<sup>7</sup> Esta capacidad aprehensiva o posesiva del símbolo está implicada en lo que tradicionalmente se ha llamado “adecuación”: “[...] conformidad de un logos con un objeto”.<sup>8</sup> Adecuación es entonces el dar razón apodícticamente, que se lleva a cabo mediante la función simbólica, cuando se nombra un objeto.

Contrario a “un sujeto a solas frente a un objeto” (pues en soledad no llegaría a una presencia evidente), la simbolización se trata más bien de un *acto* que se ejecuta en comunidad, la cual posibilita entonces una relación demostrativa, expositiva, denominativa y dialógica:

Por la apódeixis, como acto simbólico, quedan vinculados el uno con el otro los dos sujetos: por la razón que se dan de la cosa hablando de ella. La cuestión es: ¿podrían vincularse ocasionalmente si no estuvieran ya constituidos como seres potencialmente vinculables por el don de la razón? ¿No será esta vinculación originaria y ontológica la verdadera relación simbólica? Si esto es así, la evidencia que tenemos de cualquier ser está fundada en la índole de nuestro propio ser

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>7</sup> *Cf. Ibid.*, p. 232.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 238.

humano. Se confirma que el hombre es creador de símbolos porque es un *ser* simbólico. La razón misma es la verdadera razón ontológica de la afinidad entre el yo y el tú.<sup>9</sup>

La presencia evidente que se lleva a cabo mediante la simbolización es posibilitada por la relación simbólica radical que se establece entre los hablantes: la razón es simbólica, es decir, opera simbólicamente, porque el hombre es ser simbólico:<sup>10</sup>

La relación simbólica radical no es la que establece *cada uno* de los dos sujetos por su cuenta, sino la que el símbolo establece *entre ambos*. Es ésta la que permite la incorporación del ser ajeno. El ser no se posee sino como ser común. De lo cual se infiere, una vez más, que la razón de la razón es una razón de ser. La disciplina ontológica es necesaria porque la onto-logía es un don del hombre. [...] la capacidad eminente del simbolismo al que no renuncia nunca, como hombre, el ser que habla del ser. Hablar del ser es simplemente hablar.<sup>11</sup>

El simbolismo como modo de ser, o sea, la con-formidad ontológica de los hablantes, es condición de posibilidad del simbolismo como representación del ser, es decir, como creador de objetivaciones. Este simbolismo re-presentativo es un dispositivo complejo y dinámico, productor de símbolos o nombres, los cuales ponen de manifiesto “[...] la unificación *activa* de los heterogéneos [la comunidad simbólica y las cosas] en cada operación dialógica; o sea *producida* por uno de los dos términos de la relación [...]”.<sup>12</sup> ¿Cómo llamar a esa unificación activa en general, producida simbólicamente? ¿Qué significa que el hombre es un ser simbólico y que crea símbolos para habitar?

El ser simbólico, que habla del ser mediante símbolos, es una forma singular de contingencia: no sólo está privado intrínsecamente de la necesidad de estar ahí (como los otros seres presentes, pudo o no haber sido), sino que es ontológicamente insuficiente, es decir, su forma de ser no es una forma completa, plena, sino *simbólica*: ha de hallar su complemento, ha de formarse.

La insuficiencia del hombre conlleva la capacidad de completarse, o sea que es promotora de ciertos actos que modifican su ser, que conforman su ser: “Su ser contingente entraña el poder ser más (o menos) y el dinamismo de esta dialéctica interna en el ser y el

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 232, 233.

<sup>10</sup> *Cf. Ibid.*, p. 235.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>12</sup> *Idem.*

hacer no aparece en ninguna otra forma de ser”.<sup>13</sup> Este poder ser, mediante la complementación del hacer simbólico, es lo que llamamos *el ser de la verdad*. ¿En qué sentido se dice que el hombre es el ser de la verdad?

El hombre es el único ser simbólico, o sea, el único ser al que le falta ser: “Decimos que el hombre es el símbolo del hombre porque el otro completa lo que cada uno ya tiene, que es el ser. La verdad es la vía de esta conjunción del yo con el tú. Es simbólica por esta virtud conjuntiva, y no sólo porque se exprese con símbolos verbales”.<sup>14</sup>

Quiere decir que el hombre es el ser de la verdad, porque necesita verdades para poder *hacerse*, para poder *hacer su ser*: el simbolismo, entendido como constitución ontológica y como producción representativa, es la clave de la producción de verdades por un ser insuficiente. O sea que el simbolismo explica una forma de ser que produce encuentros simbólicos con lo real, para conformarse como una peculiar forma de cambio: *la historia*.

Dice Nicol: “Al hombre siempre le falta algo, siempre puede hacer algo para sí mismo, junto con el otro, y de la relación simbólica nace la historia. [...] Sin verdad no hay historia. [...] El hombre es el ser de la verdad porque ya la obtiene en el acto de hablar. Pero necesita más verdad, así como tiene ser y necesita ser más. La historia es el símbolo del hombre”.<sup>15</sup>

¿Qué significa entonces “verdad”? ¿Cuáles son las verdades? ¿Cuál es la verdad que “ya se tiene” y qué significa que ésta se acrecienta simbólicamente, para conformar la historia?

La historia es el símbolo del hombre porque es el cambio específico que se produce cuando el hombre se complementa con el otro, mediante la integración simbólica: “Es el ser del hombre el que re-nace cuando nacen de él esos productos lógicos que constituyen la materia de su historia. La historia es un constante renacimiento simbólico”.<sup>16</sup> La producción lógica es la clave ontológica para entender qué significa el ser de la verdad: las verdades lógicas son las producciones que conjuntan a los hombres, mediante la integración simbólica de las cosas, y que unifican por tanto el ser insuficiente del hombre con los demás seres. Esta unificación simbólica es el cambio histórico.

Antes vimos, sin embargo, que las verdades lógicas no son las únicas verdades: hay

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 242, 243.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 248.

verdades de hecho. ¿Es posible hablar de verdades de hecho, desde la perspectiva del simbolismo como modo de ser del hombre? ¿Cuál es la verdad que “ya posee” el ser que crea verdades?

Responde Nicol *in extenso*:

Es la verdad primaria que contiene el símbolo con el cual nombramos a la cosa; la que contiene, antes del sustantivo y del verbo, el pronombre demostrativo con el cual señalamos la presencia de la cosa; es la verdad que empieza a insinuarse, aún antes de la expresión simbólica, con el dedo índice que apunta hacia esa cosa y la separa del resto. La crítica de la razón ya no puede limitarse a establecer los procedimientos que permiten llegar a la verdad. Será una crítica de la razón simbólica porque demostrará que la relación del yo con el tú, como relación simbólica, es una relación verdadera.

Pregunta el filósofo: ¿cómo es posible la verdad? Se refiere a la verdad científica. Dando un paso hacia atrás, para llegar a la base, debiéramos preguntar: ¿cómo sería posible la existencia sin verdad? El hombre existe en el régimen de la verdad. Porque tener la verdad es tener el ser: una posesión primitiva que se comparte simbólicamente; que no puede caducar como las verdades que se buscan; que no disminuye en la ignorancia de la cosa que requiere una razón.

El ser que se tiene en la verdad primaria del logos no es sólo una presencia, sino un orden: lo que existe siempre, y siempre cambia, *katá logon*. El logos comunicativo implica ese logos universal. Pero, respecto de cada cosa, es preciso averiguar *katá tina logon*: cuál es su particular razón. Ésta es la razón que se da, cuando se encuentra. Pero la búsqueda de la verdad presupone la razón que se tiene, la verdad que se tiene, el ser que se tiene.

El Ser es la base del régimen de la verdad.<sup>17</sup>

Con estas palabras, Nicol no sólo sintetiza todo lo anteriormente expuesto, sino que establece relaciones profundamente problemáticas, al complicar las distinciones que antes ha establecido. Hay que recapitular ahora, no sólo para poder entender lo problemático de las relaciones, sino para poder enunciar, de manera puntual, qué significa una verdad.

Pregunta Nicol: ¿cómo sería posible la existencia sin verdad? Quiere decir: el hombre no se encuentra despojado de algo de donde partir, para poder buscar las verdades que completen su ser: ¿qué es aquello que por principio se halla a la base de la existencia, o sea, aquello que posibilita el hacerse simbólicamente del hombre, al integrar las cosas en comunidad? Se apunta, nuevamente, a lo fundamental: el Ser está a la vista en los seres ordenados por principio; tanto el ser como el conocer se encuentran posibilitados por el mismo orden, del cual forman parte y el cual exhiben. El problema es: *¿cómo forma parte el hombre, al ser y al conocer, de aquello fundamental?* Nicol ha respondido: simbólicamente.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 243.

Volvamos a la pregunta de Nicol: ¿qué significa *realmente* símbolo?

El discurso sobre el método distinguió la visión de las pro-posiciones lógicas, es decir, lo *vērum factī* de las *vērītātēs rērum*, de manera similar a como distinguió el Ser del ser, con la pretensión precisamente de *no producir* una pro-posición lógica: exentos de discusión, ni el Ser ni los principios eran tesis, porque no eran pro-puestos por la razón, sino que la razón y los seres eran posibilitados por el Ser y la ἀρχή. Podía decirse entonces que la visión de lo fundamental no provenía de una pro-posición lógica, sino que la captación de lo absoluto y lo principal era inmediata: la formalidad y la presencia absoluta estaban “a la vista” en el cambio.

Sin embargo, cuando Nicol estableció la relación simbólica entre el yo y el otro-yo como la relación simbólica radical, es decir, como la complementariedad ontológica que posibilita la integración simbólica de lo real, estableció también la diferencia entre la percepción y la simbolización: aunque lo sensorial hacía frente a la presencia de lo real, esta presencia sólo adquiriría su evidencia y carácter apodíctico en el medio de la producción lógica; todo objeto era estrictamente *objeto de acto lógico*. El λόγος adquiriría así un papel distinto, acaso capital, en la comprensión de la presencia de lo ente, por el establecimiento de una función distinta, en lo que respectaba al encuentro con lo real: ¿acaso la entificación era reducible, en último término, a la evidencia producida en la logicidad simbólica?, ¿cómo pensar esa importancia del λόγος, en relación simbólica no sólo con los seres, sino también con el Ser y la ἀρχή?

Pareciera que en el tránsito de la fenomenología dialéctica a la crítica de la razón simbólica, Nicol ha dado un papel radicalmente distinto a la razón (y sin que Nicol mismo advierta, como veremos, también un estatuto diferente a su propia filosofía). El gozne de este giro es el pensamiento de las verdades.

Se pretendía que la fenomenología dialéctica era una re-visión de lo dado en el orden de los seres que correspondía también a lo dado en la razón, o sea que aquel discurso sobre el método que revisaba lo inmediato (lo visto por la captación de la visión), no era una producción lógica, sino una corroboración de las condiciones de esa visión, la cual delimitaba a la razón productora, por tratar con las condiciones de esa producción.

Una pretensión similar es la que ahora lleva a Nicol a formular “el régimen de la verdad”. El desarrollo de esa pretensión es, sin embargo, aquello mismo que *la supera*. Pues

el régimen de la verdad se trata de una verdad primaria “antes del verbo y del sustantivo”, “antes de la expresión simbólica”, que “empieza a insinuarse” con el señalar algo como presente y distinto de otra cosa (dialéctica del “sí” y el “no” real), y donde el Ser se halla a la base, al principio: “a la vista”. Pero añade que se trata también de demostrar que la relación del yo con el otro-yo, es decir, el simbolismo como conformidad ontológica, es una “relación verdadera”, puesto que el orden de los seres presentes es “una posesión primitiva que se comparte simbólicamente”.

La diferencia previa entre visión y pro-posición, así como la de percepción y simbolización, parecen complicarse cuando Nicol ubica en el nivel de lo fundamental también al simbolismo como conformidad ontológica del yo y el otro-yo: ¿cómo puede “compartirse simbólicamente una posesión primitiva” del orden de los seres, si esa “verdad primaria” es “anterior a la expresión simbólica”?, ¿qué clase de simbolización es ese “insinuarse” en donde no interviene la palabra?, ¿la visión es entonces ya un acto simbólico, un acto *lógico*?

En la formulación del régimen de la verdad, Nicol aproxima el simbolismo del λόγος a lo fundamental, como si “el ser que se tiene en la verdad primaria *del* λόγος” fuera ya simbólicamente un orden compartido, es decir, como si la formalidad ontológica del hombre incluyera ya constitutivamente el orden de las cosas. El principio de unidad y comunidad de la razón ya sugería esta estrecha aproximación de la formalidad real a la formalidad del λόγος; lo problemático, sin embargo, es que, en la comprensión de las verdades y el simbolismo, esta otra aproximación de las formalidades otorga una mayor predominancia a la actividad de la razón, donde pareciera que la formalidad cósmica es tal *mientras se comparte*, es decir, *sólo mientras haya* λόγος. Se difumina entonces aquella “anterioridad” de lo *vērūm factī*, para dirigir el problema del encuentro con lo real hacia la actividad lógica: parece que sólo hay formalidades *mientras haya actos lógicos*.

Así, por un lado, la diferencia entre percepción y simbolización no aparece tan nítida como antes, pues pareciera que hay algo previo, sin palabra, que sí se comparte: el orden de las cosas; esto significa, por otro lado, que entonces ya hay una cierta simbolización (un yo, otro-yo y un no-yo, en relación simbólica) que actúa en lo que parecía únicamente “la visión inmediata de lo fundamental”, es decir: *la evidencia de lo fundamentalmente patente se aproxima a la evidencia que es posibilitada y ejecutada por el simbolismo*.

Problematizada esta aproximación, podemos preguntar consecuentemente: puesto que la fenomenología dialéctica se ha encargado de ex-poner lo evidente, y el actuar del λόγος ha adquirido un papel mayor (igualmente problemático) en lo que respecta al evidenciar y compartir, ¿es el propio discurso de la fenomenología dialéctica un mero re-visar los datos del ser y el conocer?, ¿no se trataría también de un particular modo de simbolización, es decir, de hacer presente y evidente cierta constitución de lo real y lo humano, *vía una determinada o distintiva simbolización del λόγος*? ¿Qué tipo de pro-posición es la que el λόγος produciría cuando enuncia el Ser y los principios? ¿Qué nombre y qué lugar teórico adquiriría entonces aquello pro-puesto?

Dice Nicol:

Hablar es participar en el Ser. En el Ser ya estamos integrados desde luego; pero mediante la función simbólica, el hombre que pertenece al Ser logra que el Ser le pertenezca él. Esta posesión no puede ser solitaria. El acto de dar razón implica varios copartícipes. Los cuales, por esta capacidad de acción verbal, enriquecen al Ser que los posee: quienes hablan de los seres constituyen una forma eminente del Ser. Hay que considerar por tanto el simbolismo como acción y como cooperación.<sup>18</sup>

Si al hablar de los seres, la comunidad del λόγος logra que el Ser “le pertenezca también” y así “lo enriquece”, ¿cuál es realmente la relación que hay entre Ser y λόγος, entre lo fundamental y las pro-posiciones lógicas?, ¿qué modo de “co-pertenencia” es la que el hablar de los seres establece entre el Ser y el λόγος?, ¿qué es lo que se acrecienta para que el Ser “se enriquezca”?

La salida a esta serie de aporías puede hallarse en la profundización de la acción que Nicol ha mencionado: la pro-posición lógica de verdades. ¿Qué es una verdad?

El hombre es ser simbólico porque su ser es incompleto: ser humano es complementarse. El simbolismo, como forma de ser, es la condición humana de un hacerse. Este hacerse no es aislado: el complementarse propio de cada hombre está constitutivamente interrelacionado con el de los demás. En el simbolismo, como modo de ser, se halla incluida la efectiva y constitutiva forma comunitaria del hacerse: el hombre se complementa con los otros hombres; cada yo es símbolo de otro-yo y viceversa, en la medida en que cada uno se ve a sí mismo en las posibilidades de ser y actualidades ajenas. Esta forma de hacerse en intercomunicación con los demás significa que cada hacer es un hacer en conjunto. Es desde

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 233.



la conjunción constitutiva del yo con el otro-yo que el hombre se hace.

Ahora bien, este hacerse en comunidad es también un hacerse de cara a las cosas: el ser simbólico se complementa al integrar, en comunidad, las cosas que le hacen completar su ser. En cada yo hay una relación con el otro-yo, al mismo tiempo que ambos se encuentran de cara a los seres. Al hablar de los seres se hace símbolo de ellos: hablar es simbolizar u objetivar, de modo que los símbolos verbales se nombran y se captan en comunidad, para constituir un determinado encuentro con lo real, en comunicación con el otro-yo.

El hombre pro-pone símbolos compartidos, o sea que se encuentra con las cosas en el modo de la producción o *creación* de símbolos, para completar su ser, sin que el ser se entregue totalmente, es decir, sin que el ser deje de ser algo distinto del λόγος, por lo cual el dar razón perdura en la investigación, en la búsqueda lógica productiva. El ser “tiene la última palabra”:

El hombre, con sus símbolos, convierte en posesión suya todo lo que se pone a su alcance. La posesión es efectiva justamente porque no es exclusiva. El ser que se posee es el que se ofrece con la razón que se da. En esta operación retenemos y entregamos a la vez. Pero el ser mismo del cual damos razón no puede convertirse: no pierde su autonomía ontológica en la operación simbólica.<sup>19</sup>

Esta producción o creación lógica, es decir, el dar razón de las razones particulares de ser de las cosas, es la que “enriquece” al Ser: por el habla es que el hombre se co-pertenece con el hecho de que las cosas son, en la medida en que, vía la creación simbólica (el hacerse a sí mismo simbólicamente), se pone de manifiesto que las cosas son siempre de un determinado modo, al tiempo que exhiben la presencia del Ser en las cosas. Por las razones que se dan de los seres, el λόγος también realiza y modifica su visión del Ser: “El hecho de que todo pertenece al Ser es evidencia inicial, aunque no definitiva”.<sup>20</sup>

Respecto de cada cosa puede averiguarse su forma de ser particular (su *quidditas*): se trata de la razón que se da, cuando se integra una cosa en la comunidad lógica. La razón que se da “[...] se refiere al ser de las cosas reales y a sus relaciones mutuas”, mientras que el Ser “[...] no impide que se formen y transformen varias formas de comunidad con lo real”; estas formas se efectúan, según Nicol, antes y después de la filosofía, “[...] por la vía práctica, la mística, la estética, y adquieren su forma culminante por la vía racional. Pues la razón que se

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 236

da es la que fija la mismidad del ser. El ser de cada cosa se posee en el acto de dar razón de ella. De suerte que la comunidad con el ser creada por el acto de razón, y la comunidad preestablecida de todo lo que es, [sic.] se confunden en la comunicación”.<sup>21</sup>

El λόγος habla de los seres, da razón de ellos, de varias formas. El Ser alberga estas formas, en las cuales se realizan actos de comunicación, por los cuales la comunidad del λόγος y la presencia del Ser (el hecho de que todos los entes son, incluido el λόγος), se con-funden. Esta con-fusión del λόγος con el Ser, vía una forma de dar razón del ser, es lo que llamamos *verdad*.

La relectura de las intuiciones y tesis directrices de la obra de Nicol, a la luz de las complicaciones y superaciones de las mismas que lleva a cabo Nicol mismo, exponen por tanto una comprensión de las verdades, según la cual *una verdad se trata de un encuentro creativo con el ente, en tanto se conjugan su ser posible de cierta forma y su operación o acto de ser*. Llamamos verdad a un vínculo o a un encuentro de ese hecho de ser de las cosas que son, el Ser, con el ser que habla de las cosas, cuando se nombra, simboliza u objetiva un particular modo de ser de un ser.

Se trata de un acercamiento lógico a la entidad propia del ente: dejar ser y nombrar lo que se deja ser en el símbolo; una verdad es un acto onto-lógico, simbólico y dialéctico o comunitario, es decir, un acto dinámico y complejo: no es acabado el símbolo, sino que cambia, y en ese cambio se hace el hombre, en la forma de una comunidad histórica. Las verdades se salvan en la comprensión de su cambio, como productos lógicos y productoras del cambio histórico, una vez que se ha enunciado el Ser y el dispositivo lógico, gracias a los cuales se enuncian las verdades.

El hombre es el ser de la verdad porque simbolizar el ser es su forma de encontrarlo. Porque al hablar se exhibe una forma de ser cuyo constitutivo simbolismo *crea* vínculos y realidades que integran los demás seres, en un proceso único de autorrealización de ese mismo ser. Al decir verdades, el hombre *se hace* a sí mismo ser lo que es, o sea, al encontrarse con la realidad en el proceso creativo, onto-lógico, de su existencia. Ese particular autoformarse es el modo de ser histórico: el hombre es ser histórico porque puede decir verdades.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 130.

## 9. Vocación

Ahora bien, Nicol señala que hay distintas formas o vías de comunidad con lo real, de “actividades lógicas”, entre ellas: la mística, la religiosidad, la política, la economía, el arte, así como la filosofía y las ciencias (junto con la tecnología o la cibernética, que son vías racionales distintas).<sup>1</sup> En la obra de Nicol, la relación entre estas distintas vías, así como las características propiamente dichas de sus formas lógicas, es un tema tanto complejo teóricamente como disperso: desde anotaciones breves en artículos, hasta capítulos de obras u obras enteras avocadas a una relación en particular.<sup>2</sup> Es por ello que la exposición detallada de dichas relaciones y sus problemas merece una investigación aparte de la presente.

Si bien en *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, Nicol ahonda en el modo de ser de las ciencias y de la ciencia metafísica, baste sólo apuntar por ahora, acaso de forma enigmática, que “[...] la ciencia no es toda la sabiduría”.<sup>3</sup>

¿Cómo es posible dicho plexo de formas lógicas, así como la posibilidad concreta de algunos de sus desarrollos, en particular, el de la ciencia metafísica?

La clave está justamente en que ya hemos expuesto el dispositivo lógico que *realiza* el conocimiento o el saber, que formula verdades. Si este dispositivo lógico es precisamente un modo de ser, entonces puede explicarse desde éste no sólo la producción de hipótesis y teorías científicas o tesis filosóficas, sino también el desarrollo primario de verdades, entre y por las cuales se desenvuelve la vida humana misma.

Es esa forma de ser simbólicamente productora, la que en todo caso se expresa; el modo de ser que se forma a sí mismo, es decir, *la razón*. Dice Nicol:

Así como el ente tiene su particular razón, porque está basado en la razón universal, así también el ser del hombre, que es su vida, tiene su base en *su* razón, o sea en el atributo racional que define su ser. La pregunta ¿qué es el hombre? se contesta a sí misma. El ser que puede interrogar acerca de su propio ser queda definido en la interrogación. Pero cuidado con lo que esto implica: el yo sólo puede preguntar

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 68, 69, 130, 136.

<sup>2</sup> Vid. Sólo por mencionar algunos ejemplos: Eduardo Nicol, *La vocación humana*, *La agonía de Proteo*, *Formas de hablar sublimes. Poesía y filosofía*; “El filósofo, artífice de la palabra”, “Verdad y expresión”, “El régimen de la verdad y la razón pragmática”, en *Ideas de vario linaje*.

<sup>3</sup> Eduardo Nicol, “El falso problema de la intercomunicación”, en *Ideas de vario linaje*, p. 144 n. 21.

sobre sí mismo porque es ser simbólico: porque no está solo.<sup>4</sup>

El ser humano es ser de razón simbólica: en común y con razón se hace la vida; en producción lógica e integración simbólica. Lo cual no niega ni omite el hecho de que el hombre actúa varias veces “sin razón”: “[É]ste es el privilegio del ser de la razón. La arbitrariedad, la obstinada renuencia a admitir la verdad, no niegan sino que confirman la naturaleza racional del hombre. Sin razón no se puede ir contra la razón”.<sup>5</sup> Quiere decir que el modo de la autoproducción simbólica (el hombre *se hace* al simbolizar) persiste en la sinrazón: la razón hace comprensible aquello que se le opone. La razón, como modo de ser, siempre corresponde al actuar del hombre.

El hombre es el ser de la verdad porque su ser nunca deja de ser racional: siempre responde la razón frente a lo ente que se integra, y es el ser del hombre mismo la respuesta que la razón exhibe, junto a los otros. O sea que, por la autoproducción simbólica como modo de ser, es que el hombre responde siempre de sus actos: *la razón lo hace responsable*. Porque ser racional significa interrogar y responder acerca del ser propio: auto-formarse. La historia es la forma de ese cambiar con responsabilidad: “La historia es efectivamente especial: la acción trans-forma al ser que la ejecuta [...] el acto de la producción representa un cambio en el productor”.<sup>6</sup>

Ahora bien, ¿cuáles son algunas de las formas en las cuales puede desenvolverse la razón?, ¿cómo se distinguen las verdades de una ciencia, del resto de las producciones lógicas?, ¿cómo se lleva a cabo el desarrollo de las verdades de teoría científica?, ¿qué tipo de verdades enuncia la ciencia metafísica?

Por el hecho de que simbolizar es una condición irrenunciable, pues es un modo de ser, el simbolismo es inherente a todas las operaciones de la razón:<sup>7</sup> hablamos siempre, en comunidad, de los seres. Este hablar significa decir verdades, o sea que las verdades no son producción única de alguna vía, por la cual se desenvuelva la vida (por ejemplo, la vía científica); en cualquier nivel de vida y en cualquier vía o forma lógica, el hombre busca

---

<sup>4</sup> Eduardo Nicol, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, p. 244.

<sup>5</sup> *Idem*.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>7</sup> *Cf. Ibid.*, p. 223.

siempre verdad.<sup>8</sup> ¿Qué significa esta búsqueda incesante? ¿Para qué se buscan las verdades?

El curso de la vida humana es un constante encontrarse con las cosas: vivir es un constante complementarse, con o frente a los otros, de cara a las cosas y ante uno mismo. El simbolismo del hombre sustenta y confirma algo implícito en la cotidianidad: que la vida no es cosa acabada, sino un conducirse que puede suscitar problemas, enfrentamientos, desvíos; que el hombre se complementa con los otros y con las cosas, porque su vida no es cosa del todo segura.

Dice Nicol:

El mismo cuidado que hemos de aplicar día tras día a los asuntos inmediatos e ineludibles, acaba llevándonos, si conservamos un tanto de perspicacia, a la conclusión de su relatividad. [...] no basta organizar el quehacer, y deliberar sobre los fines, para no sentirse perdido. [...] ¿Para qué la vida?

Por vía o método de razón, o por vía mística, o por cualquier otra, busca el hombre a su manera su principio y su fin en una seguridad que necesita y que no posee. La conciencia de inseguridad es condición de búsqueda, y en ella ejerce el hombre su libertad abriéndose camino. Es congruente consigo mismo si se empeña en tales figuraciones ideales con devoción irrestricta, y hasta si sacrifica una vida que encuentra ahí su justificación integral. Esa vida se ennoblece porque es metódica.

[...]

La experiencia nos dice que esa necesidad que sentimos los hombres, cuando recapacitamos, de servir a un fin mundano que no sea relativo, jamás evita el peligro de caducidad. La historia está llena de absolutos abandonados. Por esto, a veces, con el temor de recaer una vez más en el relativismo, caemos en el absolutismo: una forma de solución vital desesperada.<sup>9</sup>

La comprensión simbólica del hombre es una forma de comprender el desenvolvimiento creativo de su libertad, de su incompletud dinámica, donde las verdades producidas complementan la “inseguridad” constitutiva de una vida sin resolución definitiva.

La producción de una verdad representa un punto fijo de encuentro: todos tomamos distintos modos de vivir, diferentes modos de ser, de expresar, pero cuando concertamos que esta cosa es tal cosa y de tal modo (y la cosa permite ser dicha con el nombre que corresponde a tal identidad y tal modo de ser, junto a otros varios nombres y cosas), el vivir en común adquiere una armonía con cierta permanencia, cierta estabilidad vital.

Tener verdad es tener ser,<sup>10</sup> y la producción de esa posesión aumenta la seguridad en el curso de la vida, porque aumenta el ser que se tiene para poder seguir con su curso inexacto:

---

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, p. 67.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 165, 166.

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*, p. 243

componemos verdades para vivir más. Dice Nicol: “Este anhelo de verdad es el anhelo de ser. Ser quiere decir ser-más, ser verdaderamente hombre. Pero la verdad de la hombría no se da, sino que se busca. El camino de la búsqueda es, para todos, el camino del saber y el camino de la vida”.<sup>11</sup>

El hombre no puede existir sin verdad: “[...] tiene que representar verbalmente a las cosas para tratarlas; tiene que saber qué son y cómo funcionan. ¿Qué clase de ser es el que, por una necesidad biológica singular, tiene que existir apoyándose en verdades? [É]sta es la cuestión clavicular, pues la verdad se necesita por su permanencia: no puede servir de apoyo si es transitoria”.<sup>12</sup>

La permanencia de las verdades es variable, así como son varias las formas de su producción lógica. Como un modo elemental de dar razón, en el lenguaje ordinario damos nombres para presentar los seres, lo cual es condición de los modos lógicos más complejos, en los cuales se da razón del qué, del cómo, del porqué de las cosas.<sup>13</sup>

Ahora bien, ¿cuál es la forma de verdad que sirve de apoyo, en su modo más común e inmediato? Ésta es *la opinión*: una forma precientífica de verdad, cuyo soporte es vital o existencial, pues brinda apoyo al curso de la vida: “[...] aunque no dé razones, obtiene verdades seguras cuando expone los hechos”.<sup>14</sup> Además, la opinión trata generalmente de lo útil o lo necesario: “Las opiniones revelan una manera humana de relacionarse con las cosas que no es pasajera, sino que responde a necesidades vitales comunes”.<sup>15</sup>

La opinión tiene que ver con una actitud adoptada normalmente de manera espontánea o “natural”; se trata de una disposición vital frente a las cosas, que se con-forma con la producción de ciertas verdades que no son metódicas: no se requiere una actitud ni pasos particularmente depurados y reglamentados, para adoptar esas verdades como apoyo vital; y además de que su presentación del ser es parcial (pues su propósito no es dar la razón posiblemente más cabal de las cosas), la opinión “[...] no aduce pruebas y raramente queda a salvo de los prejuicios y las conveniencias subjetivas”.<sup>16</sup>

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>12</sup> *Idem.*

<sup>13</sup> *Cf. Ibid.*, p. 229.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>16</sup> *Idem.*

Esto no significa, sin embargo, que las opiniones no puedan pervivir, convivir y relacionarse con otras formas de simbolización, para así implicar y conformar culturas altamente complejas en su historia y sus otras formas lógicas: “Cada cultura crea una forma de *sophía*. La religión y la visión del mundo, los usos y costumbres, las valoraciones y las normas de la convivencia, el ejemplo de los antepasados y las opiniones de los doctos, van integrando esa sabiduría de la comunidad que es como una especie de *jurisprudencia vital*”.<sup>17</sup>

Si la sabiduría es el conjunto de productos y vías lógicas, por las cuales se sostiene la existencia y el desarrollo de una comunidad, ¿qué representan, al interior de esa sabiduría, las ciencias y la ciencia metafísica? ¿A qué le llamamos “ciencia”? ¿En qué coinciden y de qué modo se diferencian la ciencia y la opinión? En medio de aquel cúmulo de “leyes y reglas” culturales, provenientes de distintos momentos históricos y vías lógicas, ¿qué cambio lógico representa la presencia de la producción científica?

El anhelo de verdad “no se sacia nunca”, debido a cómo son aquellos que se encuentran en la producción lógica: el hombre se encuentra con lo real, pero el encuentro siempre puede producir más, porque el hombre no se completa a sí mismo definitivamente (es irrenunciablemente simbólico), y porque el ser encontrado o conocido siempre “da de sí”, es decir, puede volver a ser dicho, de distinta manera y con motivaciones distintas.<sup>18</sup>

Así, las cosas están ahí presentes, pero el ser ajeno que ofrecen es inagotable: “Por ello es menester, más que buscarlo, rebuscarlo”.<sup>19</sup> Este rebuscar, cuando es metódico, es susceptible de convertirse en investigación científica. Lo rebuscado en la investigación científica es el ser ajeno: “El fin de la ciencia es justamente conocerlo en-sí. Y entonces la tarea científica prosigue sin cesar”.<sup>20</sup> En la ciencia, así como en la opinión, el hombre busca ser más: se rebusca el ser para tener más ser. Es en este sentido que la ciencia es tan vital como la opinión, ¿pero qué clase de vitalidad humana, de camino de vida, representa la verdad que se produce y se obtiene en la investigación científica? ¿A qué vía de la razón obedece la metodología?

Dice Nicol que antes de las ciencias y de la ciencia filosófica, el hombre dice verdades,

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>18</sup> *Cf. Ibid.*, p. 67.

<sup>19</sup> *Idem.*

<sup>20</sup> *Idem.*

pero, en sentido estricto, “no las busca”:

La búsqueda es una manera de estar entre las cosas no impuesta por su presencia. Para esta posibilidad vital no se empleó una facultad de que ya dispusiera el hombre. Una razón fue creada [...] para dar razón. En un momento de la historia, al hombre no le bastó ver las cosas y tratarlas. Encontró una manera de tratarlas que consiste en hablar de ellas con razón, diciendo puras verdades.<sup>21</sup>

Quiere decir que la ciencia consiste en una vía de la razón tan histórica como otras, por ejemplo, como la opinión, pero cuya forma de desarrollo o de encontrarse con los seres es genéticamente distinta. ¿Qué significa decir verdades *puras* y de dónde viene esa posibilidad?

El análisis de las distintas posibilidades de producción lógica (al menos, en este caso, de la opinión y de las ciencias), muestra que todo acto lógico o verdadero contiene una razón *de algo*, que se da *a alguien*, y que se da *por algo*. Se trata de “[...] los tres componentes del acto verdadero, que en el lenguaje técnico se denominan: contenido significativo, intención comunicativa, motivación existencial”.<sup>22</sup> Estos componentes desglosan la articulación del simbolismo que antes también hallamos en la verdad precientífica: tanto la opinión como la ciencia expresan el ser, es decir, significan algo, o sea que la expresión (significativa) de la simbolización es común tanto a la forma lógica metódica como a la actitud cotidiana, porque en ambos casos es el hombre mismo el que se encuentra con las cosas y “da de sí”, al dar razón de los seres que se dejan ex-presar:

El contenido significativo es la representación del ser. Pero la representación es una presentación. Decir la verdad es dejar al ser ex-puesto: hacer notar su presencia verbalmente. El acto es comunicativo. Seguros estamos de que, por su naturaleza misma, el verbo es expresivo. [...] Los modos de expresión son varios, y la ciencia es uno de ellos. La expresividad es la condición de un ser que “da de sí”; o sea, etimológicamente, un ser ex-primido.<sup>23</sup>

Ser productor de verdades significa, en todo caso, ser expresivo: el simbolismo significa que se expresa el hombre, para ser lo que se hace ser a sí mismo, al tiempo que los seres se exponen en el acto de la expresión. Y como el simbolismo significa también que el hombre, por su modo de ser, expresa para comunicar, es decir, expresa siempre a alguien, la comunidad se incluye entonces en todo acto de verdad: la comunidad simbólica es comunidad expresiva. Dice Nicol:

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>22</sup> *Idem.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 45.



[...] el hombre también es impresor. Su posición ante el ser no es meramente receptiva. Expresividad no es pasividad; es una actividad en la cual el hombre se exprime a sí mismo [...] Los actos propios, a su vez, ejercen presión en los demás, dejan su huella impresa y provocan las correlativas expresiones. La expresión no se comprende sino como un fenómeno de correlación: una esencial correspondencia de las actividades. Coexistencia es reciprocidad: conjugación de impresiones y expresiones.<sup>24</sup>

El ser que produce verdades para ser y estar en comunidad, se hace entonces al expresar los seres, por lo cual la expresión permite comprender el darse de lo ente en el encuentro creativo con la razón (como antes lo vimos en el caso del simbolismo lógico): el ser de las verdades lógicas es el ser de la expresión. ¿Cuál es entonces la diferencia entre la expresión de la opinión y la expresión de las ciencias? ¿Cuál es el distintivo radical? ¿Qué justifica el prefijo “pre-” de la verdad pre-científica? ¿De dónde viene la pureza de las verdades puras de la ciencia? ¿Qué significa pureza de verdad?

Como vimos con la opinión, el pensamiento precientífico no tiene que ser metódico y sistemático para decir verdades, es decir, para expresar o exponer el ser de algún modo.<sup>25</sup> O sea que, a pesar de que lo metódico sea una cualidad inconfundible del pensamiento científico, ni el contenido significativo ni la intención comunicativa son exclusivos de una expresión metodológica: hay verdad en la opinión. Es posible entonces que la científicidad de una verdad se cifre originariamente en el tercer componente del acto de verdad: la motivación existencial. Ésta es la clave de la distinción radical: la ciencia y la opinión tienen motivaciones existenciales diferentes. ¿Qué tipo de motivación existencial es la que despliega la ciencia? ¿Qué tipo de existencia expresa la verdad científica?

La ciencia significa “[...] el rigor de una razón metódica para enfrentarse a la realidad”,<sup>26</sup> que responde primariamente a una distintiva disposición frente a los seres, que adopta el hombre de ciencia, la cual no se confunde con la actitud precientífica, puesto que requiere una decisión reflexiva, es decir, la autoimposición de un compromiso: obtener verdades puras. La intención básica de la ciencia, si no es que la única, es pues:

[...] la de usar la razón para obtener verdades sobre el ser. Se entiende: el ser en tanto que puro ser, y la razón en tanto que razón pura. Pues el ejercicio de la razón presenta varias formas en la vida humana. En su forma científica, la razón es pura

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>25</sup> *Cf. Ibid.*, p. 68.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 40

porque se propone *puramente* captar el ser tal como es en sí mismo, sin quitarle ni añadirle nada. Este ser depurado es el objeto de una razón que a su vez se depura de todos aquellos ingredientes “naturales” [entiéndase: cotidianos o precientíficos] que empañarían su objetividad y perturbarían su método.<sup>27</sup>

El hombre que se expresa en las puras verdades es el ser que *es llamado* a una depuración existencial. La ciencia se distingue de cualquier otra forma de conocer y pensar, por ser una vocación “genéticamente depurada”: *la vocación es su principio*. La vocación de verdad pura, como motivación existencial, es el distintivo radical de la ciencia, por ser el fundamento de su despliegue productor lógico. O sea que en la ciencia, la motivación existencial adquiere un estatuto principal, por ser aquello por lo cual la razón se compromete con la pureza de aquello que, en el sentido más radical, significa su encuentro con las cosas: la producción y reproducción de verdad. Dice Nicol:

La ciencia es una vocación de búsqueda, y en esto se cifra su historicidad. Se obtienen resultados variables; pero la búsqueda es incesante porque es invariable el principio existencial de la razón pura. El principio es invariable y dinámico a la vez: la pureza constitucional es impulsora. Es decir que la razón científica es histórica precisamente porque es razón pura: productora de puras verdades [...] La vida científica se funda en una especial actitud frente al Ser dado. [...] Eliminando los supuestos, se descubre que *el principio no es una verdad*. Es algo que explica la acción buscadora de verdades.<sup>28</sup>

Según Nicol, que el principio vocacional no sea una verdad significa que éste no se obtiene o no se produce, y por tanto, no se discute o no se sustenta, del mismo modo como cuando se trata de una verdad de teoría: la vocación científica no es un producto más de la razón, en el cual hallaríamos la base para sustentar el discurso científico, como si fuera una tesis principal o un punto de partida para un sistema teórico; se trata, más bien, de un modo de ser que la razón adopta, para ser expresada en cada producción lógica científica; una actitud o un modo de vida que re-forma al hombre en su encuentro con lo que está ahí, presente para todos (la presencia de los seres; el Ser en las cosas), pero quienes adoptan actitudes distintas y variadas.<sup>29</sup> *El Ser está a la vista; la vocación reforma esa visión*.

La vocación científica es el distintivo invariable de la forma de simbolizar que es la ciencia; invariable porque permanece en cada variación producida, o sea que se halla a la base

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 40, 41.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 41-43.

<sup>29</sup> *Cf. Ibid.*, p. 145.

de todas las simbolizaciones y especialidades de la ciencia. Ser científico es ser llamado a buscar verdades puras de las cosas, con el compromiso riguroso de mantener a la razón igualmente en disposición o actitud de proceder con pureza: el método científico es modo de ser del científico mismo, por la vocación que compromete a su razón, frente a los seres que pueden ser expuestos en sí mismos.

Pureza significa vocación de decir o exponer las cosas como son en sí, en la mayor medida posible, en un ámbito discursivo en el que la entrega, producción o dación del saber, se da siempre en sinceridad y libertad: “[...] la verdad es pura por nacimiento, aunque no convenza a nadie [...] La razón es soberana por su libertad: por la gratuidad o la gracia de su dádiva. [...] La ciencia es vital en tanto que es in-necesaria. Innecesaria porque es posible, o sea libre. [...] la razón pura no se inclina sino ante el ser; su motivación es la pura verdad. La motivación define la función”.<sup>30</sup>

La razón se depura, por tanto, para comprometerse con la pureza de los seres, sin otro fin que ofrecer una manera de hablar eminentemente libre, por ser dispensable para la sobrevivencia o para los asuntos apremiantes de la cotidianidad (no pertenece al ámbito de lo necesario), y porque es sólo en sus propios productos en donde la ciencia responde de sí misma y ante sí misma: la ciencia es legítima mientras mantiene su autenticidad en los saberes que crea.<sup>31</sup> La ciencia auténticamente rigurosa no duda de la motivación existencial de donde proviene su rigor: sus productos ya la expresan; o sea que la producción de la ciencia tiene la responsabilidad de mantener su autenticidad, a riesgo de convertirse en “otra cosa”:

La ciencia inauténtica es una contradicción en términos. [...] A la ciencia, nadie puede exigirle más o menos. Su servicio vital gratuito es integral y uniforme. [...] El fundamento último del logos no es lógico, sino vocacional. [...] La verdad vale en sí misma; no como posesión, sino como búsqueda. El para qué de la verdad no puede ser extrínseco al camino que seguimos para encontrarla. Buscamos la verdad para ser, y nada más; o sea, para ser más.<sup>32</sup>

Este servicio vital de ser más, en la producción o el encuentro puro de la ciencia, no se contradice ni falla cuando posteriormente una verdad es vista como error: aún con método y rigor, la ciencia puede verificar y haber errado, porque puede recapacitar acerca de aquello que se tenía por verdadero, sin desvirtuar la pureza: en ciencia, la crítica siempre es pura.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 41, 69.

<sup>31</sup> *Cf. Ibid.*, pp. 141, 146, 147.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 147, 149.

Así como la opinión, por su parte, puede variar de un momento a otro, y dar con verdades o con errores, pero nunca en un estado de depuración vocacional, el error de la ciencia, en cambio, no sólo significa y expresa la historicidad de la ciencia, es decir, su forma de cambiar y de verificar las verdades ya dichas (el rebuscar el modo de ser de los seres), sino la pureza y la libertad de la vocación que produce tanto verdades como errores, es decir, el principio vocacional que se halla a la base del desarrollo histórico de la ciencia:

[...] en ciencia la verdad siempre es la pura verdad, aunque resulte errónea. El error científico también es puro. [...] cuando actúa científicamente, el hombre que expone al ser de manera objetiva no deja de exponerse a sí mismo. La exposición no deja de ser comunicativa por ser metódica; y es tan expresiva en la verdad como en el error. [...] el hombre está siempre expuesto a equivocarse. Ser pensante es ser falible. [...] *el ser queda expuesto lo mismo cuando atinamos que cuando nos equivocamos.* [...] la libertad inherente a la razón se halla lo mismo en el error que en la verdad. También el error es un acto que consigue efectivamente dar razón. Porque dar razón no significa acertar, sino exponer el ser. Todo error, insistimos, contiene un tanto de realidad; representa aquello que es identificable; aquello mismo que permite corregirlo o rechazarlo.<sup>33</sup>

Así, la ciencia no sólo cambia en sus verdades, gracias a que la presencia o exposición del ser son igualmente efectivas en aquellas verdades que después se re-conocen como errores, sino que la ciencia también se diversifica, por su correspondencia misma con las cosas: mientras que la forma científica de relacionarse con el ser es uniforme, cada realidad reclama su verdad.<sup>34</sup> Hay distintas índoles de ser: “La diversidad en las formas de ser es irreductible, y determina a su vez la pluralidad de ciencias. Las cuales son formas de la razón simbólica, y se atienen con fidelidad a las distintas procedencias y los finales de las cosas”.<sup>35</sup> La ciencia no descarta nada como objeto de saber, al mismo tiempo que estos saberes se ofrecen gratuitamente a todos los “agentes lógicos”, siempre y cuando éstos, al acercarse, se vean comprometidos vocacionalmente de manera cabal, es decir, de modo auténtico.<sup>36</sup>

En fin, la ciencia es una vocación, cuya producción de saber presta un servicio de ejercicio de libertad, para una razón que se siente llamada a buscar verdades puras, las cuales se generan cuando el hombre depura su forma de vida y de expresarse, para dejar ser, lo más puramente posible, aquello con lo que se encuentra. La ciencia es una producción lógica

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 41, 48.

<sup>34</sup> *Cf. Ibid.*, p. 44.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>36</sup> *Cf. Ibid.*, p. 146.

vocacionalmente fundamentada, es decir, cuyo distintivo productor y motor es una actitud frente a los seres y la presencia del Ser, y en cuyos productos se expresa una razón que responde de sí misma, sólo ante su acto creador, lo cual la hace ser una vía racional autocrítica y responsable.

Al hablar de una actitud no sólo frente a los seres, sino igualmente frente al Ser, cobra especial relevancia la concepción de la ciencia como ciencia metafísica, es decir, como filosofía, pues se hace ciencia de ese hecho mismo de que las cosas son, a partir del cual comprender las condiciones de toda experiencia (en Nicol, la fenomenología dialéctica), en sus distintos tipos de saberes y creaciones lógicas (la crítica de la razón simbólica).

Así, desde la ciencia filosófica, como la concibe Nicol, no sólo hemos dilucidado ya sucintamente las condiciones de toda ciencia posible, sino también el modo de ser propio del hombre, en su encuentro con lo real y el absoluto del Ser: “La cuestión del ser del hombre, como ser de la verdad, y por esto mismo como ser histórico, quedaba inserta entre las más radicales cuestiones de la filosofía, en tanto que ella es ciencia ontológica y ciencia de los principios de toda ciencia posible”.<sup>37</sup>

Antes de enfocar el problema de qué significa hacer ciencia del Ser, es decir, qué significa para el ser de las verdades hacer ciencia metafísica, bien puede preguntarse por la vocación propiamente filosófica: ¿qué clase de saber representa, para el hombre llamado a la pureza científica, el saber filosófico?, ¿cuál es el significado vocacional del despliegue de la ciencia metafísica?, ¿qué tipo de reflexión es la que realiza sobre sí el filósofo?

Según Nicol, en un momento de la historia, cuando el hombre no solamente ha podido atender lo inmediato, confiar en los dioses y usar su ingenio para cuestiones pragmáticas, sino que también ha creado obras que rebasan el ámbito de la utilidad, el hombre descubre o *crea* otro ámbito más que supera la utilidad, es decir, otro ámbito de la *inutilidad*, cuando comienza a preguntarse por el qué y el cómo de las cosas, más allá del para qué sirvan. Es decir: “[...] cuando lo inútil se juzga también benéfico para la vida, el hombre se encamina hacia la filosofía. Inutilidad y productividad hallan entonces una forma nueva de coaligarse”.<sup>38</sup>

Esta invención o creación lógica formal representa también una transformación del ser

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 114.

del hombre, no sólo porque al cambiar la forma de expresarse, el hombre modifica su forma de ser (forma de ser es forma de expresar), sino porque esa forma de expresión significa una investigación y un saber del hombre mismo: “[...] el saber de sí mismo cambia de tenor y se incrementa con la variedad de sus trabajos”.<sup>39</sup> Quiere decir que el hombre se compromete a sí mismo en su obrar filosófico, porque se convierte en problema de investigación para sí mismo: “Sócrates nos da a entender que, cuando esto sucede, el hombre es filósofo”.<sup>40</sup> La filosofía es, pues, otro ámbito de lo inútil que lleva al científico a comprometer su vida, en tanto que hace de su propia humanidad el tema de la investigación: la filosofía es método de vida, porque la investigación apunta al compromiso con la condición humana que uno mismo vive, es decir, con la vida de uno mismo, en tanto se hace explícitamente problemática la humanidad que cada hombre expresa.<sup>41</sup> Añade Nicol:

Lo esencial es que el camino no acaba cuando se halla una verdad. Con ninguna verdad deja de ser metódica la vida del filósofo. La filosofía de Sócrates es el primer modelo y el más eminente de la duda metódica: la primera definición expresa de la filosofía como perpetua interrogación. En el ethos de la búsqueda perpetua se muestra indisoluble la unión entre razón y vida. La duda metódica es la vida metódica. En toda situación humana, la duda es autoconciencia. La autoconciencia de la filosofía es un saber del hombre, cualquiera que sea el objeto dudoso o la razón de dudar. La vida filosófica es metódica porque es metódicamente interrogativa.<sup>42</sup>

El filósofo es el científico de lo humano, es decir, el investigador de la condición misma por la cual se hace hombre de ciencia: ser buscador y productor de verdades. Esta autoconciencia se realiza entonces en el modo de la investigación, es decir, de la interrogación. La vida se hace rigurosamente interrogativa y autoconsciente de su condición, en la labor filosófica, por razón de la reflexividad que se expresa en cada problema y verdad de la filosofía. El rigor y la perseverancia de la investigación filosófica no se detienen por hallar una verdad, porque eso significaría el cese creativo propio de la vida misma, es decir, de la producción de verdades, mediante la cual el hombre es siempre *más*. Cada investigación es entonces un auto-investigarse y un re-crearse.

Aquella unión entre razón y vida es el fundamento dinámico, vocacional científico, de la filosofía: el hombre se hace estricto problema para sí mismo, con cada científico filósofo, que

---

<sup>39</sup> *Idem.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>41</sup> *Cf. Idem.*

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 149.

en cada verdad se recrea metódicamente a sí mismo, sin dejar de expresarse a sí mismo, en comunidad de creación libre y auténtica. Quiere decir que cada hombre es ya filósofo por *saberse humano*, pero la vocación propiamente filosófica significa un compromiso metódico vital, una investigación irrestrictamente autoconsciente y responsable, en cada paso de la (auto-)investigación, que es, en rigor, el paso de la vida misma.

El filósofo se investiga a sí mismo y a la vida del hombre en general, en cada verdad que crea y ofrece tanto a su vida como a la de todos los hombres. Cuando da razón, se ofrece el filósofo. Cabe la pregunta: ¿qué se suscita en el hombre cuando (se) da razón del Ser?, ¿qué tipo de pro-posición lógica es la que crea la ciencia metafísica?

## 10. La *διάνοια* del Ser

La comprensión de una verdad como creación lógica, producida en el encuentro de la razón con lo ente y su acto de ser, nos ha permitido exponer las condiciones por las cuales se produce el saber, en distintas formas y compromisos.

A su vez, la investigación del modo de ser del hombre, como expresión y búsqueda inacabable de verdad, se ha comprendido por medio de la formalidad operatoria que Nicol ha llamado simbolismo, en tanto una forma de exponer ese encuentro onto-lógico que se realiza en las verdades.

Así, en la comprensión del hombre como ser de la verdad, esta estrecha relación simbólica entre lo real y el *λόγος* ha concentrado, al cabo, el modo de ser del hombre en el modo de ser del *λόγος*; la creatividad de la expresión es eminentemente lógica: en su rasgo más distintivo, ser humano es ser lógico, porque es mediante el *λόγος* que se capta comunitariamente el ser, al mismo tiempo que lo recrea y lo integra en esa comunidad. Dice Nicol:

El logos es como un organismo viviente, procreado por los hombres para innumerables fines expresivos. Desde la simple identificación nominal de un objeto, hasta el discurso científico más elaborado, el fin del logos es la captación del ser. Esta captación es lo que todos entendemos por verdad. La relación simbólica es condición de un pensamiento verificable. Dialogar es verificar. Pues, en este nivel, la verificación no es la comprobación de lo expuesto, sino que la precede. El verbo latino tardío *verificare* significaba “presentar como verdad”. Esto es lo que hace el logos invariablemente. La verdad es presentación de lo presente. De manera esencial, el símbolo es verificativo. Aquí están los datos. El vínculo del símbolo con el objeto real también es dato, pero es a la vez un problema pendiente, acaso insoluble. Pudiera ser que la razón, que es la suprema claridad, envolviera en su fondo un misterio.<sup>1</sup>

Ya se ha hablado del simbolismo como vínculo o encuentro creativo del *λόγος* con el ser. Nicol agrega, sin embargo, que el *λόγος*, en sus actos, “envuelve” o involucra de manera problemática también una dificultad “acaso insoluble”: el simbolismo como encuentro del *λόγος* con el ser es, *a la vez*, vínculo dado y problema pendiente. O sea que en el fondo de la claridad de las verdades producidas, es decir, en la acción del *λόγος*, que es el sitio de la presencia evidente, se implica también algo que no se puede explicar, algo insoluble para la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 228.



crítica de la razón: un misterio. ¿En qué sentido es misteriosa la producción de verdades? ¿Cuál es el fondo del λόγος? *¿Cuál es la opacidad irresoluble que convive con la verificación diáfana del encuentro con las cosas?*

Aquí estamos. Cada uno de nosotros es: somos entre seres. Con el habla habitamos lo que es: con verdades dichas creamos nuestro estar. Con el λόγος se vive, se es entre seres. La palabra también es, el λόγος también es un ser. Somos λόγος porque conducimos nuestras vidas con palabras.

No todos los seres hablan. Por el λόγος somos seres radicalmente distintos. Nuestro habitar es irreductiblemente distinto del estar de las cosas, de la vida de los otros seres. El habla nos distingue. Somos distintos de todo lo que no habla. Al considerar el alcance temporal y espacial del λόγος, lo callado parece más inmenso que los que pueden hablar. Pudimos no haber sido y dejaremos de ser, así como otros seres; sin embargo, nosotros lo sabemos, *lo expresamos*: con el λόγος, la contingencia de un ser cobra autoconciencia. ¿Cómo pudo llegar a ser esta peculiar forma de estar?

Frente a lo que él no es, el λόγος se abruma: ¿cómo es posible que haya una forma de ser que habla? ¿Qué significa esa unicidad? Éste es el misterio: “Cómo es posible hablar significa, en definitiva, cómo es posible el hombre”.<sup>2</sup> La opacidad impenetrable en las iluminaciones del λόγος es el hecho de su existencia; lo inexplicable de su posibilidad; de su origen y, por tanto, de la posibilidad de su desarrollo y el saber de su fin. *La existencia parece opaca porque no tiene porqué.*

Y aún así, mientras haya λόγος, lo callado puede ser dicho. El misterio de la presencia del λόγος no impide que los seres puedan ser dichos, que un ser abarque lo distinto de sí y a sí mismo; que se dé nombre a lo callado cuando otros seres toman la palabra. El ser que habla con-vive con lo callado, le es necesario para habitar. Mientras haya λόγος, no puede ser de otro modo: los que hablan son diferentes de lo callado, pero los seres distintos *se unen* constantemente; se trata de un nexo que es “[...] a la vez necesario, fáctico e inexplicable”.<sup>3</sup> El misterio no cesa, pero tampoco es impedimento, sino que se recrea en cada voz que habla, en cada unión del λόγος con los seres que no responden con palabras: “El misterio está aquí

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 258. Cf. *Ibid.*, pp. 228, 257, 258.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 268.

mismo: está presente desde el origen”.<sup>4</sup> El Ser está en los seres. Hay unos seres distintos de otros. *¿Cómo está el Ser en esa diferencia?*

El λόγος puede hablar y convertir lo callado en lo dicho, al interior de lo callado mismo. ¿Pero qué sentido tiene decir “al interior de lo callado”, si la presencia del λόγος no establece un exterior, sino una convivencia? El λόγος se distingue de lo que no es él mismo, pero no se separa: ninguno es trascendente con respecto al otro. El λόγος se incluye en lo que no es él: “[...] lo humano está inserto en lo no humano”.<sup>5</sup> Lo no humano es lo que Nicol llama *materia*:

Desde el punto de vista filosófico, y no meramente físico, el nacimiento y la desaparición de una isla terrena o de una estrella no nos conmueven, porque con estos fenómenos no se altera el universo, ni la noción que hemos formado de la materia. No se altera el Ser. Pero[,] ¿podemos asegurar que no se altera el Ser cuando nace la palabra? Y la posible muerte del ser que habla del Ser[,] ¿no lo dejará privado de algo que le pertenece entrañablemente, y que es distinto de lo que siempre había sido? Cosa inconcebible, porque el Ser no puede sufrir mengua. ¿Cómo pudo sufrir un incremento? [...] Cómo es posible hablar significa cómo es posible hablar de la materia: reunir en un mismo acto lo simbólico y lo no simbólico.<sup>6</sup>

Si el Ser no se altera con los cambios “meramente materiales”, ¿significa que la presencia del Ser es extensiva a la materialidad presente? ¿La materia *se identifica* con el Ser?<sup>7</sup> Pero si el λόγος también es un ser, ¿cómo está el Ser también en el λόγος? ¿Qué significa que el Ser *se altera*?

Sin materia no hay λόγος, pero el λόγος no es mera materia:

[...] la raíz del problema es la ajenidad. [...] es patente que las dos formas de ser no coexisten como compartimentos independientes, sino que están literalmente compenetradas. La materia no se desprende del logos cuando lo procrea. El ser de la razón no podría haber iniciado esta forma de coexistencia con la materia, que consiste en hablar de ella, si no la retuviera.<sup>8</sup>

¿Qué significa la presencia del λόγος, en unión con la materia? Hay Ser. El Ser está en los seres. El λόγος y la materia son: “Hablar es apropiarse de lo ajeno. [...] la unidad no es solución pensada, sino un dato tan evidente como la dualidad. Sin embargo, este dato es problemático. [...] El misterio existe porque no puede negarse la singularidad ontológica de la

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 258, 261.

<sup>7</sup> *Cf. Ibid.*, p. 275.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 266, 270

razón simbólica”.<sup>9</sup> Si el Ser está en esa unión simbólica, ¿qué perspectiva ontológica significa esa creación de verdades?

El misterio es una incógnita insondable para el λόγος, sobre sí mismo. Pero también es una clave para comprender su estar, su convivencia lógica con las cosas. Reconocido que la existencia del λόγος no tiene porqué, ¿cómo es que, con esa falta en sí, el λόγος puede, efectivamente, llevar a cabo su existencia, al unirse con lo que no es él mismo?

Un desarrollo sin porqué aparece como misterioso para la razón; el misterio muestra una situación problemática, pero persistente: ¿cuál es la causa de su desenvolvimiento? La razón no puede conocerla, *y así se constituye*, en un desarrollo propio, efectivo, creativo. El misterio es una incógnita, pero su opacidad *resalta* la vida del hombre, en su actividad integradora: es algo misteriosamente distinto, pero no separado de lo que es diferente de sí.

O sea que cuando el λόγος se sabe misterioso, se pone en evidencia la unificación de los distintos, en tanto su propio modo de ser: *la razón se sabe simbólica*. La ausencia de la causa del λόγος pone en evidencia su modo particular de ser. ¿Qué significa la presencia de un ser que se une con lo que él no es? ¿Cuál es la mismidad de un ser que se integra en lo distinto para poder ser? ¿Qué es lo real que resulta de esa unión? En el reconocimiento del misterio, como límite constitutivo de la razón, se encuentra la clave para una comprensión distinta de la unidad. ¿Qué comprensión del Ser se avista, una vez que el λόγος ha reconocido el misterio como su límite y la unificación de los distintos como su modo de ser simbólico?

El λόγος distingue al hombre, pero no lo sitúa aparte de los otros entes, susceptibles de ser integrados por el simbolismo: λόγος es modo de ser, operar y desenvolverse en comunidad, continuidad y unidad, con los seres que no son seres lógicos. En tanto que ambos son, en el λόγος y en las cosas se halla la presencia del Ser. Quiere decir que en la unificación que realiza la razón simbólica se hace evidente la unidad de lo que es: “[...] resalta la unidad y comunidad del Ser. [...] En el acto de dar razón se manifiesta la integridad del Ser”.<sup>10</sup>

En esa integridad del Ser que se hace manifiesta en los actos de la razón simbólica, lo distinto del λόγος resulta que es, al mismo tiempo, ajeno y no ajeno: “La naturaleza de la razón no se confunde con la naturaleza de lo natural. El logos es sobre-natural. [...] no sería

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 267, 268.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 271.

posible hablar de la materia si ésta *no* permaneciese inserta en el logos. [...] de lo absolutamente ajeno *no* se podría decir nada. [...] Hablar de lo otro es hablar de lo mismo”.<sup>11</sup> En este juego de ajenidad y familiaridad, que lleva a cabo la razón simbólica en su integración con las cosas, se avista entonces una comprensión distinta de la unidad del Ser, donde el λόγος toma un papel activo y central, vía las verdades que conjuntan lo simbólico con lo no simbólico.

Cabe la pregunta: ¿es en el dar razón del λόγος donde se hace manifiesta la unidad “preestablecida” o “pre-lógica” del Ser, o más bien, es *por* el λόγος que esa unidad *se realiza*, es decir, hay tal unidad *en virtud de* la presencia simbólica del hombre? En otras palabras: ¿es el Ser una condición absolutamente incondicionada, es decir, independiente de todo encuentro fenomeno-lógico y por tanto presente “antes del λόγος”, o más bien, de modo más acorde a lo ya expuesto sobre las verdades de la razón simbólica, se trata precisamente de una visión producida fenomeno-lógicamente, es decir, una presencia que se avista en el encuentro del λόγος con las cosas?

¿Cuál es la relación del Ser con el λόγος, en tanto el primero se halla en todo lo que es (en lo lógico y en lo no lógico), mientras el segundo se conjunta con lo distinto de sí (produce verdades)? Si el Ser es una unidad *dinámica*, en el sentido de que se trata de una presencia producida por el movimiento del encuentro del λόγος con los seres, ¿cómo llamar a ese *dinamismo* del Ser?

Hay una forma de ser que consiste eminentemente en hablar: entre los seres, el λόγος hace la diferencia. Hay unos seres que hablan, a diferencia de muchos otros. El Ser está en los seres. ¿Qué pasa con el Ser cuando unos seres hablan de los seres y del Ser mismo? ¿Qué significa *ontológicamente* la presencia del habla?

El Ser está en los seres. Ciertamente, sólo conocemos un ser que habla: el ser del λόγος. El λόγος habla de los otros seres, de “lo otro”; ningún otro ser contesta con palabras. El λόγος se distingue de los otros seres, pero sin dejar de ser igualmente un ser, es decir, *sin desprenderse del Ser*. En tanto se mantienen como seres en los que el Ser se halla, no hay un radicalmente otro para el ser que habla: “Esta mismidad en la alteridad es la revelación final:

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 272.

con el advenimiento del logos, *el Ser es el que toma la palabra*".<sup>12</sup> La existencia de *un ser* que habla significa que *el Ser* habla, o sea que el Ser está también en el habla, es decir, en el ser del λόγος y en sus productos lógicos. Por su presencia en el λόγος, el Ser se hace presente en una forma especial de cambio: en el habla, el Ser *adquiere historia*. Pregunta entonces Nicol: "¿Cabe pensar que sin nuestra humilde razón, no existe el tiempo, ni hay nada con razón?",<sup>13</sup> ¿hay presencia del Ser en el cambio, porque el λόγος avista esa presencia, a la vez que se sabe cambiante y con orden?, o bien, *¿sin λόγος no hay Ser?* Ésta es la clave del asunto, el importe ontológico del misterio: ya que hay λόγος, *¿cuál es el Ser que hay?*

El ser del λόγος habla de los seres. Si el Ser está en *todos* los seres, puede decirse que, en el habla, un ser que es lógico se refiere a otro ser que no responde lógicamente, pero que también es un ser; o sea que, por la acción del habla que conjunta los distintos, la presencia del Ser en los seres se refiere a sí misma de manera lógica: *el habla es el autoconjuntarse lógico del Ser, en virtud de la existencia de seres distintos, pero unidos por un mismo encuentro*: "[...] cuando nace un ser que habla, *el Ser empieza a hablar de sí mismo*".<sup>14</sup>

Así, la autoconciencia final que obtiene la crítica de la razón simbólica, es decir, el saber que obtiene el λόγος al investigarse a sí mismo, consiste en saber que "[...] con el hombre, *el Ser adquirió autoconciencia*, algo que no poseía cuando era pura materia".<sup>15</sup> Quiere decir que, por el encuentro que se realiza en el habla del λόγος con lo no humano material, el Ser efectúa una especie de desdoblamiento interior, pues se sitúa frente a sí mismo, "[...] así como el yo se desdobra cuando piensa en su propio ser, entablando una relación simbólica consigo mismo. Por el hecho de que existe la razón, *el Ser es símbolo del Ser*".<sup>16</sup>

El Ser que es símbolo de sí mismo, por la autoconjunción que se realiza en el encuentro del λόγος con la materia, es decir, el Ser que se desdobra o que se hace uno para sí mismo desde la alteridad, es entonces *el Ser que hay, mientras haya λόγος*: "Pues el Ser no es simbólico sino cuando existe el logos".<sup>17</sup> Pero si el Ser es complemento de sí mismo, y éste no está sino en los seres, quiere decir que el Ser es símbolo del Ser, en la medida en que "[...] *el*

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>13</sup> *Idem.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>15</sup> *Idem.*

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> *Idem.*

*logos es el símbolo o complemento real de la materia*”;<sup>18</sup> es decir, el Ser se desdobra y habla de sí, en virtud de la unidad que se produce en la alteridad de lo humano y lo no humano: el Ser es símbolo del Ser porque hay una razón simbólica, integradora. El Ser puede autoconjuntarse porque hay un ser que habla de los seres, y en esa medida, en el hablar del λόγος, el Ser se halla en la forma de un decir de sí mismo, en unidad consigo mismo; el Ser “comulga” o se comunica simbólicamente consigo mismo: “El hombre es la voz del Ser. [...] La razón es símbolo del universo. Cada uno de sus actos es un mensaje del Ser. El Ser habla *de* sí mismo significa que se habla *a* sí mismo”.<sup>19</sup>

Así, la producción de este desdoblamiento o simbolismo del Ser se muestra como la clave ontológica de las relaciones simbólicas entre los hombres, o sea, la clave para pensar el Ser que se hace evidente en las verdades, pues la conjunción constante de lo humano y lo no humano, que se realiza en los actos de la razón, revela la presencia del Ser en los seres como una integración dinámica, una autoconjunción desde la diferencia o un movimiento de comunicación consigo mismo desde lo otro, similares a lo que el pensamiento lleva a cabo cuando dialoga consigo mismo: “[...] la materia está entañada simbólicamente en la palabra. Por esta indestructible unidad puede decirse que *el logos es la diánoia del Ser*”.<sup>20</sup>

Finalmente, la crítica de la razón simbólica desemboca en una ontología entendida como el pensamiento de la διάνοια del Ser, por tener en su centro la actividad conjuntiva o simbólica de las verdades del λόγος:

Hablar es dar razón, logon didónai. Que la filosofía da razón del Ser mismo significa que, con esta palabra eminente, *el Ser se expresa a sí mismo en la verdad*. La relación simbólica del yo con el no-yo, que se manifiesta de tan variadas maneras, se resuelve en la constante de la relación más radical: la relación del Ser con el Ser. El Ser es símbolo del Ser: todo se integra y co-ordena en la unidad del Ser. Filosofía, se ha dicho, es ontología. Pero es ontología como ciencia del Ser porque es ciencia del ser del logos. Con la metafísica de la razón simbólica concluye la revolución en la filosofía.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> *Idem*.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 275, 276.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 277.

## 11. Componentes básicos

“Metafísica de la razón simbólica” es el título que Nicol da por último a su filosofía, cuyo centro es el pensamiento del λόγος como διάνοια del Ser, en tanto que la investigación del simbolismo de las verdades se resuelve en la relación simbo-lógica del Ser con el Ser. Hay que pensar ahora las consecuencias de esta metafísica de la razón simbólica, con respecto a lo anteriormente expuesto sobre la filosofía de Nicol, para así abrir camino a la posibilidad de otra manera de comprender la presencia y la tarea de la metafísica.

Después de que la crítica de la razón simbólica pensara, vía el simbolismo, el encuentro del hombre con lo no humano (lo fenómeno-lógico), el misterio ha resultado ser el último gozne del giro más importante de la metafísica de Nicol, pues éste significa que el λόγος, al intentar dar razón de su porqué y de sus límites (su temporalidad, su contingencia, su facultad conjuntiva, su distintiva autoconciencia dialéctica), recapacita sobre el despliegue de sus límites mismos, en la convivencia con lo que no es él mismo: al saberse distinto de la materia, descubre un ámbito de pensamiento que antes no podía hallar, y que revoluciona todo lo antes hallado, a saber: el simbolismo del Ser consigo mismo en virtud de la presencia del hombre.

En el enfoque del misterio, la materia es relevante porque dirige la atención hacia lo que no es humano: es la presencia interactiva de lo no humano, la integración y la relación dinámica con lo que no es el hombre, aquello que invita a Nicol a repensar la unidad de lo que es, desde las relaciones que la razón efectivamente crea y entabla en su desarrollo (las verdades). Es vía el pensamiento de lo que no es lógico (y en consecuencia, de lo radicalmente distinto del λόγος), que el λόγος se vuelve a ver a sí mismo, pero desde una perspectiva distinta, desde un horizonte ontológico radicalmente diferente, porque aun al saberse distinto, se ve en unidad con lo que no es él mismo. En la simbiosis de la diferencia encuentra Nicol otra clave para la unidad: una unidad distinta. El modo de ser de esa simbiosis es la producción simbólica de las verdades y la unidad producida es la διάνοια del Ser.

La presencia contingente y ontológicamente inexplicable de los distintos, que aun en la diferencia conviven y se compenetran, revela la posibilidad del pensamiento de una unidad dinámica, donde el λόγος tiene un alcance antes insospechado: no se trata ya solamente de la comunidad que los hombres conforman, ni sólo del poder creativo con el que su habla

transforma los seres en verdades; se trata de cómo la presencia de lo que es en general, la presencia del Ser, se presenta en la forma de la relación misma que se establece entre los distintos. “Hay Ser”, pero ese “hay” es un movimiento, una relación de encuentros y reencuentros de los distintos, es decir, de verdades productoras de historia, y por las cuales el Ser adquiere historia. El Ser está presente en la forma del encuentro de lo lógico con lo no lógico. *Hay Ser porque hay verdades*. Ese movimiento de las verdades, es decir, el encuentro de los distintos es lo que Nicol llama “la δίανοια del Ser”.

“El λόγος es la δίανοια del Ser” significa que las verdades, en tanto actos que conjuntan lo humano con lo no humano que aparece, dejan ver al Ser como una presencia dinámica, producida simbólicamente; es en virtud de las acciones del λόγος que el Ser es símbolo del Ser. El λόγος es la δίανοια del Ser porque lo ente se hace presente desde el encuentro simbólico-fenomenológico de los distintos: la razón y la materia; los hombres y los otros seres. En la producción de verdades, el cohabitar de los distintos es el movimiento por el cual se hace presente lo que es.

Así, “la δίανοια del Ser” es el nombre más adecuado para el habitar del hombre en conjunto con lo no humano, es decir, para su presencia fenómeno-lógica, una vez que hemos comprendido al hombre como ser de la verdad. Y no sólo eso: consecuentemente, “la δίανοια del Ser” es también un nombre clave para comprender la enunciación misma de la presencia de lo que es en general, es decir, para entender qué significa *hablar del Ser*.

Que el λόγος sea la δίανοια del Ser significa que el concepto de símbolo integra lo humano y lo no humano, a manera de superar la dualidad de lo *vērūm factī* y las *vērītātēs rērūm*, pues enfoca el encuentro verdadero del hombre con lo real, desde la perspectiva de la autoconjunción del Ser, es decir, desde el carácter dinámico, cambiante, que el Ser adquiere, en virtud de la presencia creativa del λόγος. En este simbolismo fenómeno-lógico del λόγος, es decir, en la presencia conjunta y conjuntiva de lo material y lo humano, el Ser se deja pensar como producido (en el encuentro de los distintos), como cambiante y dinámico (porque adquiere historia y movimiento a través de los actos del λόγος); o sea que *el Ser no es fenómeno, sino producción fenomeno-lógica*. Por esto, la distinción contundente entre las verdades de razón y las verdades de hecho se supera en su carácter ahora inoperante, cuando se ve que el “hecho” del Ser es más bien una producción, co-producida simbólicamente por el



λόγος y la materia. *No hay Ser, sino que hay διάνοια del Ser.*

La fenomenología dialéctica partió de la decisión de recuperar la certidumbre en la apariencia, es decir, partió de una cierta comprensión de lo fenoménico (distinta a la de Heidegger), a saber: el Ser es fenómeno a la vista en los seres ordenados, y para mantenerlo en tal patencia inmanente, para pensar el estar del Ser en el ser, fue pertinente atribuir al Ser las notas correspondientes. La presencia del Ser en el ser significaba la simultaneidad en la visión de lo ente y del hecho de ser de las cosas: “El Ser no es un más allá, ni en sentido ontológico, ni en sentido epistemológico. [...] Primero es el Ser, después el pensar. Aunque, en rigor, el adverbio ‘después’ denota una posterioridad, una distancia que es ilusoria”.<sup>1</sup>

Esta “distancia ilusoria” que, sin embargo, persiste en las enunciaciones de la fenomenología dialéctica, es el centro problemático que enfoca la metafísica de la razón simbólica: se trata de aquella cercanía, en la diferencia, del λόγος y el Ser, que se enuncia en la fórmula “διάνοια del Ser”, y que antes se entrevió, en la comprensión de las enunciaciones fenomenológico-dialécticas del λόγος, como “recorrido interno”. Pues el pensamiento del λόγος como διάνοια del Ser concibe el hecho de ser de las cosas, ya no desde una visión “simple” o “fenoménica”, “previa” a los actos de la razón, ni como condicionante de los mismos (la “distancia ilusoria” de lo fundamental o lo principal no lógico, en relación con la razón), sino que esa visión se comprende ahora en conjunción con los actos productivos de la razón, es decir, en relación con la simbiosis creativa, llevada a cabo por el λόγος y la materia.

Saber que todo lo que es, es (“ver” el Ser), ya no se trata de una visión, sino de un *avistamiento*: visión y reunión. La comprensión de este avistamiento simbólico del Ser es lo que marca la diferencia entre la fenomenología dialéctica y la metafísica de la razón simbólica.<sup>2</sup>

El pensamiento del λόγος como la διάνοια del Ser muestra que ese pensamiento del Ser, que llevaba a cabo la fenomenología dialéctica, se hace desde, o en conjunción con, lo productivo de la razón, pues la razón tiene un papel activo, históricamente creativo, en la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>2</sup> En un trabajo posterior, valdría la pena relacionar esta cercanía nicoliana del lenguaje y la presencia o fenomenicidad, no sólo con otras propuestas de la fenomenología hermenéutica como la de Hans-Georg Gadamer (1900–2002), sino con algunas fenomenologías más recientes como la de Marc Richir (1943–), para quien lo fenomenológico se encuentra siempre cruzado por, o va al encuentro de, la institución simbólica. Cf. Marc Richir, “Du sublime en politique”, en *Synthesis Philosophica*, vol. 8, no. 2, *passim*.

comprensión del acto de ser de lo ente. *La razón es copartícipe de lo principal en las cosas.*

Ahora bien, dice Nicol que dar razón del Ser significa que el Ser se expresa a sí mismo en la verdad; entiéndase: en la verdad ontológica.

Si el λόγος es la διάνοια del Ser, o sea, si el avistamiento del Ser se produce en virtud del encuentro creativo de la razón con las cosas, el dar razón del Ser significa también una producción de verdad, pues se trata de una comprensión simbólica: el λόγος no deja de ser el complemento de las cosas, aquél que se reúne creativamente con ellas, o sea que no deja de producir verdades para ser: verdades por las cuales el mismo Ser se produce; y las verdades aquí producidas y re-producidas giran en torno al saberse copartícipe activo en ese avistamiento del Ser en las cosas, o sea, en torno a la razón misma como διάνοια del Ser: es una ontología y una autocrítica de la razón, en tanto que su modo de ser productora de verdades permanece y se observa en el avistamiento del Ser en las cosas (si la razón dejara de ser productora de verdades, no habría Ser del cual pudiera dar razón; ya no sería la razón simbólica).

Es en este sentido que la ontología es ciencia del Ser por ser ciencia del λόγος (*metafísica* de la *razón* simbólica): porque la razón ve en sí misma, en su encuentro con las cosas, cómo el Ser puede ser avistado. Esa visión de sí misma significa una auto-producción crítica de la razón, y una auto-reflexión del avistamiento del Ser en las cosas, que no deja de ser simbólica. *La ontología es la auto-reflexión re-creativa del avistamiento del Ser.* La razón se ve a sí misma en el despliegue creativo de sus límites y en la posibilidad de avistar el acto de ser de las cosas, producida por ese despliegue mismo (al reunirse creativamente con las cosas).

Por tanto, la revisión de las condiciones de la razón (la crítica de la razón simbólica) es también un acto re-productor de la razón misma, co-producido por la comprensión re-productiva del avistamiento del Ser: se investiga la razón a sí misma, al dar razón del Ser. La metafísica de la razón simbólica es dar razón del Ser, *porque es dar razón de la διάνοια del Ser.*

Si la fenomenología dialéctica, como sugiere la metafísica de la razón simbólica, no es un mero re- visar los datos del ser y el conocer, hay que pensar con mayor detalle qué tipo de simbolización, es decir, qué tipo de producción lógica es la que realiza el λόγος, cuando

investiga y enuncia la *διάνοια* del Ser: ¿cómo es el simbolismo que se lleva a cabo cuando se da razón del Ser?, ¿cuál es el simbolismo de la ontología?

Suponer que la razón realiza únicamente una “re-visión” de su visión y de su actuar, sin llevar a cabo una creación lógica, es decir, con la pretensión de que la autocrítica de la razón simbólica no re-produce o no re-mueve radicalmente la presencia misma del *λόγος* y, a su vez, *su relación* con el Ser, significaría quizás que la razón se hallaría en un espacio discursivo neutro, es decir, en un modo de hablar particular, donde el modo de ser productor del *λόγος* se “suspendería”, por discurrir acerca de aquello que se hallaría “fuera” del curso lógico reproductivo, es decir, “fuera del tiempo”, a pesar de estar “a la vista” (lo fundamental como lo *vērūm factī*).

Sin embargo, en la investigación del modo de ser del *λόγος* como ser de la verdad, hemos visto que incluso lo principal *cambia*, pues el Ser se produce histórica y fenomenológicamente en su avistamiento en las cosas y que ese mismo avistamiento se re-crea en la investigación ontológica; o sea que, por ser productor de verdades, el *λόγος* es la *διάνοια* del Ser y, a su vez, la ontología es ciencia del Ser, en tanto que el *λόγος* reflexiona sobre su actividad simbólica, en relación con la producción de su avistamiento del Ser.

En la ontología, este avistamiento se re-crea; el discurso de la ontología es un discurso susceptible de re-producciones: el que avista se ve a sí mismo en el avistar, a la vez que lo avistado se re-crea, pues la razón cambia en su autocrítica, mientras re-simboliza lo que se entiende por “Ser” (la propia metafísica de Nicol, en sus distintos giros, lleva a cabo y expresa esta recreación de la ontología). La *διάνοια* del Ser nos impone la tarea de repensar los atributos y el estatuto de aquella reflexión conjunta de la razón y el Ser. La concepción de la metafísica como pensamiento del avistamiento es la clave para repensar la tarea contemporánea de la ontología.

Si el *λόγος* lleva a cabo una producción simbólica (produce un pensamiento susceptible de cambio, de reformulaciones, de re-producciones), cuando realiza la tarea de la ontología, es decir, cuando reflexiona sobre su actividad de avistar el acto de ser de las cosas (en este caso, el pensamiento del ser de lo ente con el nombre fenómeno-lógico de “*διάνοια* del Ser”), ¿puede acaso investigarse el modo de ser, o sea, el modo de cambio de esa producción simbólica, que lleva a cabo la ontología?, ¿puede hacerse una descripción re-creativa de la

tarea de la ontología contemporánea, a la luz de la investigación del λόγος como la δίανοια del Ser y sin recurrir a un discurso “fuera del tiempo” (sin la dualidad de las verdades de hecho y las verdades de teoría)?, ¿cómo puede pensarse el modo de cambio del discurso metafísico, sin dejar de lado la producción fenomenológica del Ser (el avistamiento) y su re-producción en virtud de la autocrítica del λόγος simbólico (la re-comprensión del avistamiento)?, ¿cómo pensar el desarrollo de la ontología, una vez que Nicol ha enunciado la δίανοια del Ser?, ¿cómo cambia la ontología? En pocas palabras: *¿qué es metafísica?*

En sentido estricto, esa posibilidad de la re-comprensión re-creativa del avistamiento simbólico del Ser, ya ha sido llevada a cabo no sólo por Nicol, en las distintas etapas y aporías del desarrollo de su filosofía, sino que nosotros mismos, con la investigación presente, re-comprendemos y re-creamos el avistamiento del Ser, desde la reinterpretación de la metafísica de Nicol, o sea, desde el pensamiento del λόγος como la δίανοια del Ser y en la prosecución de sus consecuencias. ¿Qué es lo que, en esta reapropiación de la metafísica de la razón simbólica, se deja ver acerca del modo de cambio de la ontología?

El modo de cambio de la comprensión del avistamiento del Ser, es decir, los diferentes modos en los que la razón se ha visto a sí misma como aquella que en las cosas avista el Ser, es la historia de la metafísica misma. La ontología es el desarrollo orgánico y simbólico de las enunciaciones que comprenden el acto de ser de lo ente. Ahora bien: ¿cómo se enuncia la comprensión del Ser? ¿Cuáles son los elementos involucrados en el pensar metafísico?

El paso de la fenomenología dialéctica a la metafísica de la razón simbólica nos ha mostrado que lo que es en general se produce y se avista en el encuentro creativo de lo lógico con lo material. Por ser avistado en el encuentro del hombre con las cosas, el Ser es históricamente re-producido, susceptible de ser repensado en la investigación de su avistamiento; revisar o reconfigurar el avistamiento del Ser es tarea de la ontología. Este simbolismo de la ontología, esa revisión reconfiguradora del avistar el Ser, se desarrolla o se mueve entonces entre dos opuestos, conjugados dinámicamente por la reflexión productiva de la razón: *la tradición y la novedad*.

Entre la tradición de lo ya pensado sobre el avistamiento del Ser y la novedad propuesta, creada desde la autocrítica de la razón simbólica, el λόγος pro-pone la re-comprensión del avistamiento del Ser, al tiempo que esa re-comprensión es enunciada

(producida lógicamente). En las enunciaciones de la ontología se deja ver la historia de los avistamientos del Ser. La metafísica es la expresión de las reproducciones simbo-lógicas del Ser; en la ontología se hace evidente el carácter simbo-lógico u ontológico-dianoético de la razón.

Esto quiere decir que se enuncia el Ser porque se hace experiencia de su reproducción en el avistamiento. Lo cual implica, como vimos con la metafísica de la razón simbólica, que en esa experiencia lo que se tenía antes por inmutable y principal *sí cambia*, pues el pensamiento productivo de lo fundamental es histórico, está en el tiempo, y esto no significa necesariamente un relativismo: no hay que dejar fuera del tiempo el pensamiento de lo fundamental (por ejemplo, vía la dualidad de las verdades de hecho y las verdades de razón), para salvaguardar la metafísica de un historicismo sin restricciones.

La propia metafísica de la razón simbólica ha mostrado que lo fundamental inmóvil es más bien un producto: que no hay ni verdades solamente de hecho o principios incambiantes, ni una modalidad de la razón que no incida productivamente en las formalidades de su ser y del acto de ser en general; el λόγος, como διάνοια del Ser, muestra que *la ontología no consiste en señalar un fundamento inamovible, sino en pensar el modo productivo de los movimientos del avistamiento del Ser*. Si no hay, por tanto, principios como los que exponía la fenomenología dialéctica, sino componentes simbólicos que permiten el pensamiento de lo onto-lógico, ¿cómo pensar la composición de ese pensamiento? ¿Cómo restringir o repensar el cauce del desarrollo de la ontología? ¿Cuáles son los límites móviles de la metafísica?

Los principios del ser y el conocer hacían énfasis en el coexistir ordenado de la razón con las cosas, desde el señalamiento de formalidades inmóviles. En ese señalamiento, Nicol no sólo concebía una forma de relacionar la tradición con la novedad (aunque resultara en una forma que excluía la posibilidad de la novedad en el pensamiento de lo formal, pues lo formal quedaba fuera de los cambios históricos; el énfasis era en una tradición que ya no necesitaba “originalidades”), sino que enfocaba también una forma de concebir la unidad en lo múltiple, vía una racionalidad que comunicaba el λόγος con las cosas, en un mismo Ser unitario. *La unidad y la multiplicidad* se muestran entonces como otros opuestos que conjugan el pensamiento ontológico; otros componentes de la re-producción del avistamiento del Ser.

La metafísica de la razón simbólica ha mostrado que esta comunicación de las cosas

con el λόγος, de la cual hablaban los principios, es ontológicamente simbólica, es decir, históricamente productiva. O sea que lo principal no es un fundamento inmóvil que se exponga desde un mero señalar o exponer sin novedades, sino la unificación dinámica e histórica que se produce históricamente en el encuentro del hombre con las cosas, susceptible de ser repensada creativamente. No se trata ya de principios fuera del cambio, sino de *componentes básicos* que permiten pensar el cambio de las proposiciones ontológicas, a la luz de la razón como co-productora de la presencia de lo que es.

En el desarrollo histórico y reproductivo de la metafísica, el pensamiento de la convivencia en orden de la unidad y la multiplicidad *se encuentra cruzado* por el pensamiento que conjunta la tradición y la novedad. El pensamiento de este entrecruzamiento es el pensamiento que realiza la metafísica, cuando piensa lo que es en general, una vez que hemos avistado el Ser como complemento fenómeno-lógico de sí mismo (que el “hay” del “hay Ser” se produce en el encuentro de lo lógico con lo material). La δίαυοια del Ser permite pensar la tarea de la ontología como *composición creativa del entrecruzamiento de estos dos pares de componentes básicos*: que el pensamiento de lo que hay se produce al reconfigurar los términos que se entrecruzan (Fig. 1).

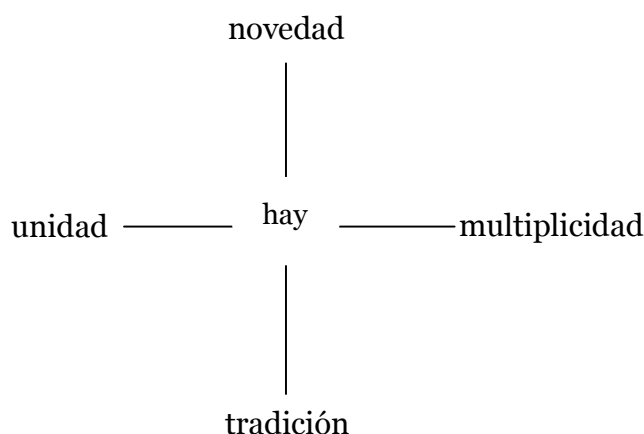


Fig. 1

Esta *cardinalidad* de lo que la metafísica de la razón simbólica ha dejado ver como componentes básicos del pensamiento ontológico, ha de servir como guía provisional para pensar el desarrollo mismo de la ontología, en el sentido de que cada pensamiento de lo ente

en cuanto tal, de lo que hay o de lo que se produce en el encuentro de lo humano con lo no humano, configura una cierta composición de estos componentes, desde una autocrítica de la razón.

Desde la perspectiva del λόγος como la διάνοια del Ser, es decir, desde la idea de que el λόγος conjunta productivamente lo principal al enunciarlo, la cardinalidad de los componentes básicos bosqueja la comprensión de cómo el λόγος realiza esa conjunción productiva en sus enunciaciones variables. Si sólo “hay Ser” en la medida en que el λόγος se encuentra con lo que no es él mismo, y el λόγος puede repensar productivamente ese “hay Ser”, lo que muestra la cardinalidad de los componentes básicos son algunas pautas para la comprensión de esa productividad compleja, cambiante y compuesta, que exhibe la historia de la metafísica.

Hace falta preguntar: ¿cuál es el móvil de la reconfiguración? ¿Qué es lo que determina la dirección del movimiento de pensamiento de la ontología? ¿Qué es lo que determina el modo de la comprensión de la combinatoria de los componentes básicos?

El pensamiento de la ontología se logra en su enunciación. La enunciación es histórica y tiene sus propias pretensiones. Lo “dado” no se mantiene al margen, sino que se conjuga en la enunciación. La conjugación se ofrece como escenario móvil para pensar las verdades de la ontología. Las convicciones o pretensiones también forman parte de lo conjugado. Las decisiones también son factor de cambio en el curso de la metafísica: “Desde luego, integrar no es aceptar. Ninguna doctrina puede ser trasplantada, adoptada en su contenido íntegro fuera de su momento histórico. Cada momento conjuga la libertad del pensador con la forzosidad de su situación histórica”.<sup>3</sup>

En la tensión que hay entre las posibilidades de actuar del metafísico y las fuerzas que configuran una situación histórica determinada, el ontólogo *toma una decisión*. El pensador elige, como expresión de la libertad de su vocación de ciencia. Esta decisión es el móvil de la reconfiguración creativa de los componentes básicos. En cierto sentido, la vocación sí es principio, pues se trata de una *decisión ontológica*.

Exponer con mayor detalle qué se entiende por “decisión ontológica” es uno de los propósitos de los siguientes apartados. Pues el concepto de decisión ontológica viene del

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 32.

estudio de otra comprensión del acto de ser de lo ente. Se trata de la filosofía de Alain Badiou.

Puede verse que en esta propuesta de comprensión del desarrollo de la metafísica (la recomposición creativa de los componentes básicos por una decisión ontológica), opera ya también la reinterpretación o reapropiación de la filosofía de Alain Badiou.

En lo siguiente, habremos de exponer cierto despliegue de esta otra composición ontológica, entendida como pensamiento reconfigurador del avistamiento del acto de ser, en conjugación con los componentes básicos: cómo desarrolla Badiou el entrecruzamiento de los componentes básicos (tradicición/novedad, unidad/multiplicidad).

La investigación terminará por mostrar la íntima relación de lo pensado por ambos filósofos, gracias a la “elaboración conjunta” de esta propuesta de comprensión del desarrollo de la ontología. La convergencia se hallaría en la manera distinta de conjugar lo pensado; el cambio es factor de parentesco. No era casual el tema central de la investigación: la creación. Hacía falta un esfuerzo de creatividad para hallar una manera común de pensar dos filosofías aparentemente dispares. Este esfuerzo no ha sido mucho, pero entretanto sirve para mantener la tensión propia del trabajo de la esperanza: “Nuestra esperanza es tensa, pero tiene la fuerza que le presta la necesidad situacional. [...] La historia contribuye a la depuración metodológica. Contribuye también a fortalecer la esperanza”.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 30.



## **12. Composibilidad de los componentes básicos. El “con” revisado**

En los apartados anteriores se llevó a cabo una exposición crítica de la última fase del sistema filosófico de Eduardo Nicol, con el fin de comprender el pensamiento del λόγος como δίανοια del Ser, vía la investigación del modo de ser de las verdades, conforme a la crítica de la razón simbólica. Esto nos permitió trazar también una comprensión provisional de la relación del pensamiento del acto de ser de lo ente con el modo de ser del hombre como ser de verdades, es decir, la relación de la ontología con la creatividad histórica de la razón.

Desde Nicol, el análisis crítico de la razón como productora de verdades no sólo arrojó una imagen dinámica del Ser en consonancia con el modo de ser del λόγος, a saber, la δίανοια del Ser, sino que también sugirió una forma igualmente dinámica de comprender la tarea de la ontología, la cual se ha llamado, provisionalmente, “la cardinalidad de los componentes básicos”.

La cardinalidad de los componentes básicos sugiere una forma de pensar la enunciación creativa que llevan a cabo las distintas ontologías, cuando avistan y comprenden el acto de ser de las cosas, es decir, cuando en ontología se conjuntan y conjugan creativamente la razón y las cosas en cuanto a su acto de ser.

Si la ontología significa este movimiento o encuentro creativo (simbo-lógico), la cardinalidad de los componentes básicos se trata de un mapeo provisional (en sentido estricto, inacabable) o un rastreo de los términos que se conjugan en esos movimientos creativos; movimientos por los cuales se produce, y en los cuales resulta, una comprensión de ese acto de ser de las cosas, y en los cuales no hay que perder de vista lo dinámico y lo conjugado de su despliegue (que es el curso complejo del encuentro simbólico).

O sea que los componentes básicos sólo son tales mientras se mueven, mientras se conjugan compleja y creativamente. La cardinalidad de los componentes básicos no se trata de un esquema acabado, sino de una imagen o figura por la cual comprender que el pensamiento del acto de ser de lo ente se produce y se desarrolla desde una conjunción creativa de la razón con las cosas, donde algunos términos, que se nos presentan como más básicos, se relacionan de manera compleja y con distintas posibilidades.

Después de observar aquello que la fenomenología dialéctica de Nicol tenía por

principal y fundamental, puede decirse que la cardinalidad de los componentes básicos es una inyección crítica de dinamismo a las propuestas del discurso sobre el método, desde las consecuencias mismas de esa fenomenología dialéctica, es decir, desde lo enunciado en la metafísica de la razón simbólica; se trata de la denuncia del carácter creativo e histórico de una razón que pretendía enunciar lo incambiante sin ningún trazo de productividad.

Así, puede decirse también que la cardinalidad de los componentes básicos no sólo es una revisión crítica de la filosofía de Nicol, sino una propuesta provisional de comprensión de la actividad de la metafísica misma, en tanto que se enfoca el carácter dinámico y compuesto de sus enunciaciones, a la luz del modo de ser creativo de la razón misma.

En este sentido, resulta pertinente poder aproximarnos a otra propuesta ontológica contemporánea (incluso aún en creación por su autor principal), para observar no sólo otra relación particular que se establece entre el acto de ser de las cosas y el modo de ser del hombre como ser de verdades (qué otras verdades ontológicas pueden enunciarse y qué significan), sino también cómo esta otra comprensión ontológica exhibe una con-jugación distinta de los componentes básicos (cómo en el significado de esas enunciaciones se lleva a cabo una com-posición distinta).

Si la cardinalidad de los componentes básicos no plantea un “esquematismo”, sino una visión provisional del movimiento del pensamiento ontológico, hay que hacer ver el movimiento mismo de la razón en conjugación con esos componentes. En la diferencia creativa, comprendida desde una básica conjugación, podría hallarse una mirada distinta para conciliar la historicidad del hombre con el acto de ser de lo ente.

Éste es el sentido profundo del “con” de la investigación. El “con” revisado significa la exhibición de la com-posibilidad de los componentes básicos, en el trayecto mismo de la investigación, en el diálogo de un metafísico con otro.

“La composibilidad de los componentes básicos” es otro nombre posible para la figura a la que antes nos referimos con el nombre de “la cardinalidad de los componentes básicos”: mientras que este último habla de la forma del entrecruzamiento de los componentes, el primer nombre habla de la posibilidad de su recomposición, como curso de la historia de la ontología misma. La cardinalidad de los componentes básicos adquiere su movimiento en su efectiva componibilidad y la posibilidad de su re-composición en el curso creativo de la

historia. Hablar del ser es re-com-poner lo com-posible. El diálogo ontológico-histórico es exhibición de posibilidad, por la com-posibilidad en juego, en el encuentro mismo con las cosas en tanto que son.

¿Pueden entonces definirse “de antemano” aquello que de “más básico” tienen dichos componentes? Si lo que queremos es enfocar el acto de la producción misma al enunciar las verdades ontológicas, ¿qué sentido (o contrasentido) tendría la pretensión de definir previamente aquello que luego entraría en el juego de la con-jugación?

La composibilidad de los componentes básicos es una forma de pensar la (re)producción del horizonte de la ontología en cada enunciación, es decir, del avistamiento del acto de ser de las cosas en su historia misma, de la cual no se pretende desligar nuestro presente.

El horizonte, sin embargo, no tiene sentido sin la visión que se abalanza. En cada visión hay una historia. Esa historia horizontal, que es la propia actividad (re)enunciadora de cada ontología, refiere a las ontologías y los pensamientos contemporáneos y pasados. Al tratar con unidad/multiplicidad y tradición/novedad, lo que se entienda por aquello de “más básico” y de conjugado, vendrá dado por el horizonte mismo con-formado por la visión que se forma en cierto tiempo, cierta época, sin dejar de lado su relación con los otros horizontes. La investigación de la composibilidad de los componentes básicos expone y pone en el centro mismo de su quehacer la contemporaneidad de la (re)enunciación creativa: el horizonte de la visión de cada pensador es un movimiento con-jugado con los otros movimientos. Si toda la historia de la ontología es contemporánea de cada visión (si todas las visiones se recomponen en cada visión), es porque esa contemporaneidad se da por la acción re-con-jugadora de la visión y no porque todas las visiones se enfrenten a algo dado, “mismo” para todas.

En este sentido, el objetivo de los siguientes apartados no es entonces una exposición detallada del sistema filosófico, publicado hasta ahora, de Alain Badiou, sino la puesta en relieve de esta otra conjugación de los componentes básicos, donde los papeles ontológico-teóricos de tradición/novedad y multiplicidad/unidad, se aproximarán y alejarán de los compuestos por Nicol.

La exposición anterior del sistema de Nicol nos ha abierto un horizonte, no en el sentido de que las futuras investigaciones tengan que atenerse a los términos de Nicol, para

así descuidar de cierto modo la originalidad de los términos a comprender en la siguiente exposición, sino que Nicol, en esta investigación, nos ha brindado la perspectiva ontológica adecuada para comprender los problemas más importantes a los que la metafísica tiene que responder hoy: se trata de un horizonte problemático que permite justamente la reformulación y la resolución inventiva de esos problemas (la posibilidad y la efectividad del “con”). ¿En qué medida puede pensarse hoy el acto de ser de lo ente, diferenciado en cuanto tal?, ¿cómo puede pensarse la unidad de lo múltiple?, ¿qué se entiende por verdad y cuáles son sus condiciones ontológicas?, ¿qué tiene que ver el ser con las verdades?

La relectura de Nicol ha abierto así un horizonte para pensar, desde una apuesta filosófica que permite el pensamiento de la reconfiguración del cambio en las ontologías, las posibilidades de la tarea de la metafísica en el tiempo actual.

Puede decirse que nuestra relectura de Badiou se lleva a cabo “desde Nicol” e inversamente, que nuestra relectura de Nicol se ha realizado “desde Badiou”: tanto uno como el otro entran en juego, entablan un diálogo, en ambos momentos de nuestro recorrido.

Nuestro método es el juego: la con-jugación de la conversación. Los términos límite de ese conversar son los componentes básicos. El hilo conductor del movimiento lúdico es la tesis que antes expusimos, en el caso del último momento del sistema de Nicol: que una verdad se trata de un encuentro creativo con el ente, en tanto se conjugan su ser posible de cierta forma y su operación o acto de ser, donde el lenguaje adquiere un papel decisivo.

Sin embargo, es consecuente que esta tesis adquiera otro significado específico y otro lugar o configuración teórica en el caso del sistema de Badiou. Por esto, la forma de exponer esta tesis en ambos autores debe ser distinta, conforme al lugar particular que ocupa en el sistema correspondiente: en tanto tesis de nuestra investigación, ésta no se trata de una “misma” verdad “reiterada” por dos autores, sino de un hilo conductor para el recorrido y la comprensión del significado de cada sistema, así como de sus interrelaciones en el juego.

Así, mientras que exponer el significado y las implicaciones del enunciado de tesis, en el caso del sistema de Nicol, ha conllevado una relectura de la última fase del sistema, para poder mostrar un punto particularmente crítico e incluso transformador de la filosofía nicoliana misma (el λόγος como διάνοια del Ser), en el caso de Badiou se trata de exponer una relación problemática, clave para el pensamiento de las verdades (la relación entre ser y

acontecimiento), y ver cómo la resultante concepción de las verdades sirve de punto de arranque para las subsiguientes investigaciones de Badiou: más que un punto crítico “final”, se trata de un punto de partida para la investigación sobre la vivencia creadora o constructiva de las verdades y su pervivencia (el sujeto).

En este sentido, los apartados siguientes abordarán al menos los siguientes dos grupos de preguntas: por un lado, ¿cómo es que Badiou retoma la diferencia ontológica de Heidegger?, ¿cómo se entiende ese acto de ser de las cosas, en comparación con Eduardo Nicol?; y, por otro lado, ¿qué significa una verdad, desde la ontología propuesta por Badiou?, ¿cómo se relaciona esa reapropiación de la diferencia ontológica con las verdades?, ¿en qué sentido son entendidas como creaciones?

En la respuesta a estas preguntas quedará entonces expuesta también la configuración y la decisión explícita de Badiou, con respecto a la conjugación de los componentes básicos: qué relación guardan, en su comprensión del "hay", tanto la multiplicidad con la unidad, como la novedad con la tradición: la recomposición creativa de los componentes básicos por una decisión ontológica.

### 13. Ontología absoluta: matemáticas

Le fait qu'il y ait variation dans la recherche de l'universalité ne discrédite pas l'universalité.

Alain Badiou<sup>1</sup>

El 22 de enero de 2014, como parte del discurso de su lección, en una sesión de lo que probablemente sea el antepenúltimo período de su seminario en la Escuela Normal Superior (París), Alain Badiou comparó su proyecto filosófico con el de Spinoza y el de Hegel, y sintetizó, no sin humor, un motivo clave para comprender su filosofía: “Puede decirse: es necesario, finalmente, que renunciemos a Dios sin perder ninguna de sus ventajas, si es posible. Es decir: que la muerte de Dios no sea el naufragio del pensamiento, como lo es en cuanto ésta es interpretada en la figura de la soberanía de las opiniones”.<sup>2</sup>

¿Cuál es el pensamiento que no debe naufragar?, ¿qué significa, en este contexto, “la muerte de Dios”? Para responder estas preguntas hace falta señalar lo que precisamente ocupa la presente investigación: las verdades. ¿Cuáles son las verdades que se contraponen a la “soberanía de las opiniones”?

Después de la publicación de la primera gran obra de su sistema filosófico,<sup>3</sup> en su primer *Manifeste pour la philosophie (Manifiesto por la filosofía, 1989)*,<sup>4</sup> Badiou escribió,

---

<sup>1</sup> En entrevista personal, en la Escuela Normal Superior, París, el 20 de marzo de 2014 [archivo de audio disponible en la sección de anexos]. En nuestra traducción: “El hecho de que haya variación en la investigación de la universalidad no desacredita la universalidad”.

<sup>2</sup> Alain Badiou, *L'Immanence des vérités (2)*, sesión del 22 de enero de 2014, 1:16:36 [archivo de audio disponible en la sección de anexos]. Traducción nuestra.

<sup>3</sup> En la obra filosófica de Alain Badiou hay tres obras mayores: *L'Être et l'événement (El ser y el acontecimiento, 1988)*, *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2 (Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2, 2006)* y *L'Immanence des vérités. L'Être et l'événement 3 (La inmanencia de las verdades. El ser y el acontecimiento 3, aún en preparación, por publicarse probablemente en 2016)*.

<sup>4</sup> Manifiesto que sirve precisamente como introducción o invitación a la lectura de lo propuesto y trabajado en *L'Être et l'événement*, y al que, veinte años más tarde, le sucedería un *Second manifeste pour la philosophie (Segundo manifiesto por la filosofía, 2009)*, este último como invitación a la lectura de *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2*.

con un tono más severo:

Lo que un filósofo moderno retiene de la gran sofística es lo siguiente: el ser es esencialmente múltiple. Ya Platón, en el *Teeteto*, puntualizaba que la ontología subyacente a la proposición sofística se basaba en la movilidad múltiple del ser y, con razón o sin ella, cubría esta ontología con el nombre de Heráclito. Pero Platón reservaba los derechos de lo Uno. Nuestra situación es más compleja, porque nosotros debemos, en la escuela de la gran sofística moderna, levantar acta de que, después de duros avatares, nuestro siglo habrá sido aquel de la impugnación de lo Uno. No hace falta que reiteremos el sin-ser de lo Uno, la autoridad sin límite de lo múltiple. Dios está realmente muerto, junto con todas las categorías que de él dependían, en el orden del pensamiento del ser. Nuestro paso es el de un *platonismo de lo múltiple*.<sup>5</sup>

Si el interés de Platón, al “reservar los derechos de lo Uno”, era sustentar filosóficamente (es decir, contra-sofísticamente) que en la multiplicidad había cierta unidad ontológica fundamental, en la cual basar el pensamiento de lo verdadero, el interés filosófico contemporáneo, según Badiou, no consistiría en cimentar el pensamiento de la ontología en lo Uno, sino en “la autoridad sin límite de lo múltiple”: “el platonismo de lo múltiple” significa impugnar en filosofía lo Uno *sin renunciar al pensamiento de lo verdadero*, es decir, defender de la sofística de nuestra época lo verdadero, a partir del pensamiento ontológico de la multiplicidad misma, sin que lo Uno funja como fundamento, sustancia, autorrealización o atributo de lo que es en general.

Esta sofística de nuestra época es precisamente “la soberanía de las opiniones”: la prácticamente irrestricta valía de los intereses, sin medida o límite para las consecuencias de su prosecución, sean del tipo que sean (económico-políticos, personalistas, hedonistas, etc.). En otras palabras: desde la sofística contemporánea, “la muerte de Dios” significa la violenta dinámica mundial que se lleva a cabo, desde la inexistencia supuesta de lo verdadero, de lo justo, a través de la aparentemente ilimitada dispersión de las consecuencias de esos intereses cualesquiera; la concepción contemporánea de la vida del hombre sin potencia para lo verdadero. En la violencia del tiempo presente se impone la tarea del pensar.

Renunciar a Dios “en el orden del pensamiento del ser” pero “sin perder ninguna de sus ventajas” significa entonces: dar por irreparable la época presente como una época para la metafísica, en la que no se busque el sustento del pensamiento de lo que es en una unidad ontológica, pero sin la desaparición del resguardo filosófico de lo verdadero, es decir, sin

---

<sup>5</sup> Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, p. 85. Traducción nuestra.

permitir que lo dicho y lo hecho dejen de ser susceptibles de ser pensados como verdaderos, en medio del relativismo de las opiniones. En otras palabras: que nuestra época no es la época para una onto-heno-logía, sino la del pensamiento de la multiplicidad sin Uno como punto de partida para el quehacer de la filosofía; en fin: que el agotamiento de la ontoteología ontohenológica no es el fin del pensamiento de lo verdadero.

Así, debemos preguntarnos de nuevo: *quid est vēritas*. ¿Y cuál es el pensamiento de la unidad y la multiplicidad que corresponde a eso verdadero?

Mostrar qué se entiende por lo verdadero requiere, en el caso de Badiou, exponer primero lo que se entiende por esa ontología de lo múltiple sin Uno (las matemáticas) y luego, frente a esta ciencia del ser-en-tanto-que-ser, lo que se entiende por acontecimiento (puesto que toda verdad proviene de un acontecimiento), para, por último, revisar la relación entre las opiniones y las verdades, en esa relación problemática de lo que es con el acontecimiento.

Antes de aclarar qué se entiende por la multiplicidad sin Uno de la que se ocupa la ontología (cómo la ontología matemática piensa el acto de ser, diferenciado de lo ente), hay que aclarar, con Badiou, cómo puede pensarse el quehacer de la ontología después de “la muerte de Dios”, es decir, cuáles son las características de una ontología contemporánea que no sea necesariamente una ontohenología.

Si nos atenemos *únicamente* a la multiplicidad infinita que “deshace” la figura de un Dios único y fundamental, no puede abrirse todavía la posibilidad de la emancipación por parte del pensamiento de esa “circulación anónima, sustituible, de las opiniones”:<sup>6</sup> hace falta entonces que “algo” sirva como “referente absoluto” para que haya un pensamiento del ser, el cual a su vez sea el fondo para, y el garante de, la posibilidad del discernir lo que es verdadero de lo que no lo es. ¿Qué es lo que puede llamarse entonces “ontología absoluta”?

Responde Badiou: “[...] podemos llamarlo así –se trata de metáforas, pero podemos llamarlo–: la existencia de un universo de referencia que sea el lugar del pensamiento del ser en tanto que ser, que será entonces el lugar donde se deje pensar lo-que-es-en-tanto-que-es [...]”,<sup>7</sup> el cual podemos dotar de cuatro características descriptivas, que se clarificarán en el desarrollo de los siguientes apartados, pero que pueden abreviarse del siguiente modo.

---

<sup>6</sup> Cf. Alain Badiou, *L’Immanence des vérités (2)*, sesión del 22 de enero de 2014, 00:49:25. Traducción nuestra.

<sup>7</sup> *Idem*.



1) Este “universo” o “lugar referencial”, que revela el ser en tanto ser, debe ser *inmóvil*, porque si no lo fuera, “[...] la variabilidad de la referencia lo desabsolutizaría [...]”:<sup>8</sup> como cuando se fija un referente para el movimiento, ese referente no puede dejarse dispersar por el movimiento mismo; debe haber la fijeza de un referente último, el cual, en tanto inmóvil, permita la posibilidad del pensamiento de lo que es susceptible de movimiento y cree el horizonte de posibilidad de *todo* pensamiento racional.

2) Este lugar referencial es “[...] integralmente inteligible, en su ser, a partir de nada [*à partir de rien*] [...]”:<sup>9</sup> si lo fuera a partir de “alguna otra cosa”, no sería el referente ontológico *último*. Su inteligibilidad “procede de nada”: no existe ninguna entidad de la cual sería la composición (y que sería “aún más última” que ese lugar referencial); no existe *una* entidad, un Uno o algo-Uno a partir del cual se podría componer ese referente; hay que asumir que el desarrollo de la comprensión de su “ser” se hace a partir de nada.

3) Dado que se trata del horizonte de *toda* experiencia, este lugar referencial es radicalmente no empírico; no hay construcción del referente a partir de una experiencia, desde la cual pensarlo: sólo se le puede describir o pensar a partir de *axiomas* o *principios*, a los cuales este referente u horizonte va a co-responder:

[...] para pensar este fondo de todo pensamiento, hay que, en cierto sentido, *decidir* pensarlo, y después de esta decisión pensada, que toma la forma de axiomas o principios, explorar luego las consecuencias, bajo sus riesgos y peligros: es inevitable correr el riesgo de haberse equivocado de principios o axiomas. Esto se manifestará por el hecho de que, en un momento dado, se encontrarán contradicciones insuperables, una antinomia o un absurdo, pero no puede ser de otro modo. Sólo se puede abrir a un acceso al referente absoluto de todo pensamiento, haciendo hipótesis que le conciernan. [...] son hipótesis necesariamente “maximales”, es decir, que intentan referirse a [*toucher*] lo que es común a todo lo que existe en su indistinción misma, en su ausencia de particularidad.<sup>10</sup>

Esta relación entre el carácter absoluto del referente ontológico y la decisión *ontológica* de pensar “todo lo que existe en su indistinción misma” del hecho de ser, es decir, de llevar a cabo un pensamiento absoluto, tiene su justificación y los límites de su desenvolvimiento en las consecuencias que se sigan consistentemente de las decisiones de pensamiento, de las cuales se haya partido. La decisión no es ni definitiva ni exclusiva (está el riesgo de que haya

---

<sup>8</sup> *Idem.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, 00:52:45.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 00:54:50.

otras), pero toma como rigor la validez “máxima”.

4) Puede decirse entonces que hay un “principio de maximalidad”, a saber: mientras lo que se diga acerca del referente pueda inferirse sin contradicción, *hay que continuar*, seguir “maximalmente”, es decir, no hay que admitir nada que venga del exterior, lo cual limite este pensamiento del referente, sino que el límite para la inferencia debe encontrarse en el movimiento propio del pensamiento del referente (por tanto, de lo que se siga de los axiomas de la decisión):

[...] mientras se pueda atribuir tal o cual propiedad al referente absoluto, se deberá atribuirle [...] si se puede hacerlo y se declara que no se debe, es que se introducirá un imperativo de otra cosa que no es el referente mismo, lo cual sería una contradicción. [...] seremos hostiles a toda decisión axiomática que se auto-limite, a partir de características exteriores. Por ejemplo: la suposición de capacidades de la inteligencia humana. El ejemplo tradicional es que toda una serie de orientaciones del pensamiento axiomático rechaza el infinito actual, bajo la idea de que no tenemos una verdadera intuición de él. [...] si se trata del referente absoluto de todo pensamiento, nuestra intuición es poca cosa. [...] mientras no se encuentren obstáculos infranqueables ni contradicciones, *se debe* admitir que aquello existe; es lo que dice el principio de maximalidad: “todo lo que puede ser pensado sin contradicción, debe ser afirmado como existente”.<sup>11</sup>

Así, puede llamarse “referente absoluto de todo pensamiento racional efectivo” a “algo” (que en sentido estricto no es algo, porque no es “una cosa”) inmóvil, inteligible a partir de nada, que sólo se deja decir o pensar por decisiones axiomáticas y que “existe” maximalmente.

Ahora bien, ¿en qué sentido puede decirse que dicho referente “*existe*”? Y si se trata de pensar dicho referente desde la multiplicidad, ¿cómo decidir el pensamiento de dicho referente, sin recurrir a una ontología, es decir, sin aceptar lo Uno o una unidad absoluta como referente último de todo? Ambas cuestiones están relacionadas, pues si dijéramos que el referente existe del modo como “hay cosas”, éste existiría como *una* cosa, es decir, como una existencia *singularizable*: renunciar a lo Uno significa que el referente absoluto es decidido, más bien, como un *horizonte*, el cual *no consiste* del modo como las cosas que existen: estamos en un punto en el que la consistencia del referente absoluto se halla al borde mismo de la pura y simple *inconsistencia*, de la in-existencia; es una consistencia límite: el punto entre la consistencia y inconsistencia, que no se puede resolver, franquear o clasificar (*trancher*) por completo: el mismo referente no puede ser el referente de o para su propia

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 00:57:30.

existencia, pues haría falta *otro* referente, a partir del cual pensar su consistencia (y entonces no sería el referente último), o bien, el referente tendría que ser su propia consistencia, su auto-consistencia, su auto-constitución o *causa sui*, lo cual volvería a hacer que se pensara como Uno (como Uno fundamental en el que la multiplicidad se volvería a circunscribir o encerrar).<sup>12</sup> El referente tiene que ser entonces *multiplicidad in-consistente*, es decir, no-Uno (que no se deje uni-ficar en ninguna forma de lo Uno) y no-existente como las cosas (que son siempre *unas* y *varias*), es decir, *no-óntico*: “[...] no es su trabajo existir, no es su trabajo ser Uno, sino ser aquello a lo cual nos referimos en toda disposición de fundar la verdad de algo”.<sup>13</sup>

¿Cómo referirnos a esa “multiplicidad inconsistente”? ¿Qué entendería ese discurso y esa decisión por “multiplicidad inconsistente”, es decir, cómo haría referencia a ella desde el discurso de sus principios o axiomas? ¿Cuál es el discurso de la ontología?

Para “dar cuerpo” a esta idea de multiplicidad como inconsistente e i-limitable, y al mismo tiempo como lugar de garantía absoluta de todo aquello que puede tener valor de verdad, es necesario, dice Badiou, pasar por *la formalización* de esta multiplicidad:

[...] la formalización es lo que va a extraer las consecuencias de los principios y los axiomas, sin ser constreñida por una clausura... En el fondo, se verán consecuencias al infinito. Será referido todo aquello que deba ser referido, sin que por ello haya un momento dado, en el que se tenga que pronunciar algo sobre el referente mismo. El absoluto será el lugar al respecto del cual un pensamiento verdadero sea practicable –una ontología absoluta–, pero *no será un objeto* del pensamiento. [...] Lo que hace que las verdades absolutas sean posibles, no es por sí mismo una verdad absoluta. Es el referente posible de todas las verdades absolutas, pero no es una verdad absoluta. [...] Eso se puede hacer cuando se haya inventado, practicado y desarrollado una lengua universal, porque el referente absoluto no admitirá ser sometido a una lengua particular.<sup>14</sup>

La formalización se requiere para montar, establecer o poner en su sitio correspondiente (*mettre en place*) esta disposición de un referente que no es autoreferencial: no hay metalenguaje del referente absoluto. Esta lengua requerida no puede ser ni particular ni metalingüística, sino una escritura formal sin particularidades ni “rasgos sagrados”. Se trata de “las pequeñas letras de la matemática”: aquellas que dicen austeramente cómo podemos ir lo más cerca posible del referente absoluto; la matemática en tanto *teoría formal*

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, 01:19:00

<sup>13</sup> *Ibid.*, 01:23:55.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 01:24:40.

*del infinito*: formalización de aquello que roza la inconsistencia del referente absoluto,<sup>15</sup> y que históricamente se deja reconocer como *teoría axiomática de conjuntos*.

Antes de revisar la reapropiación que Badiou lleva a cabo de esta teoría matemática (a partir de Cantor, Frege, Russell, Zermelo, Fraenkel, von Neumann, Gödel, Cohen, etc.), hay que apuntar provisionalmente que si el “platonismo de lo múltiple” concibe lo que es desde la multiplicidad sin Uno, lo verdadero también será concebido como múltiple; lo verdadero se dice en plural: hay *verdades*, hay “singularidades universales” sumadas a lo ya presente, a partir de acontecimientos; hay procesos de verdad que, a partir de la infinitud de una multiplicidad cualquiera, construyen y dan cuerpo a subjetividades universales.

Así, desde el proyecto de Alain Badiou, la ontología (las matemáticas) se revela como el horizonte para pensar hoy el modo de ser y la posibilidad de verdades universales; para formalizar y así acoger, en el hogar de la filosofía, las verdades de nuestro mundo, las verdades que nosotros mismos vivimos: distintas experiencias que, en un gesto platónico del pensar, se dejan ubicar en cuatro regiones o tipos: la ciencia, el arte, la política y el amor.

La ontología absoluta de la matemática nos abre la posibilidad de defender, en el pensamiento deductivo, la potencia pura del pensamiento en una innovación científica, la justicia militante de una política inventiva e igualitaria, la labor sufriente y sorpresiva de la creación artística y la difícil magia de vivir en un mundo en el que se ha encontrado a quien amar.

---

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, 01:28:26.

## 14. Matemáticas: multiplicidades y cuenta-por-uno

En los siguientes apartados sintetizaremos el modo en el que la filosofía de Badiou comprende el acto de ser de lo ente, vía la teoría de conjuntos (actualmente aún en desarrollo): cómo la concepción de la ontología absoluta en tanto matemáticas sirve de emplazamiento para la filosofía, en lo que respecta a la comprensión de lo-que-es-en-tanto-que-es, y a partir de ahí, cómo se piensa la emergencia del acontecimiento: suplemento óntico-ontológico que genera, desde el advenimiento de un azar, la decisión de construcción de un proceso de verdad.

En este sentido, vale la pena relacionar lo pensado por Badiou con lo que hemos visto con Heidegger y Nicol, sin adentrarnos a detalle en las formalizaciones matemáticas; más que mostrar los desarrollos propiamente deductivos de la teoría de conjuntos (referibles concretamente a ciertas meditaciones de *L'Être et l'événement* y apartados de *Logiques des mondes*), expondremos los motivos y las implicaciones más profundas con los que la filosofía de Badiou se entreteje, al concebir ese desarrollo matemático como tratamiento del ser en general.

Así, hay que notar primero que esta concepción de las matemáticas, a saber, que las matemáticas *son* la ontología (matemáticas = ontología),<sup>1</sup> pone de manifiesto, como ya lo veíamos en el apartado anterior, que lo que se trata de atender es el problema de la relación del acto de ser de las cosas con el lenguaje: la cuestión del referente absoluto es cuestión de construir una relación del lenguaje con lo ente, a manera de comprenderlo y decirlo en su acto de ser, sin particularidades ni cualidades; como veíamos con Nicol, se trata de un acto de *pura* razón, para exponer el acto *puro* de ser.<sup>2</sup>

Ahora bien, no es que, en la construcción del referente absoluto, la razón imponga o “invente” los principios o axiomas para la realidad, como si ésta no manifestara ya un cierto orden, pero tampoco es que la labor de la razón sea únicamente la de una explicitación o una exposición sin ningún factor creativo en su avistamiento del orden de lo real (las matemáticas son inventivas).

---

<sup>1</sup> Cf. Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, pp. 12-21.

<sup>2</sup> Vid. *Supra* §3, pp. 41-43.

Como veíamos al exponer la composibilidad de los componentes básicos, se trata más bien de una conjugación de ambas partes: la razón decide cómo enunciar lo real, con base en lo real que puede dejar pensarse en cuanto tal, en el modo de cierto acceso o de encuentro de lo real con el lenguaje (repensar la reconfiguración o recomposición de los componentes básicos es repensar la relación del lenguaje con el acto del ser). Ese modo de acceso o de encuentro es justamente la apuesta a la que se enfrenta la ontología absoluta.

Al respecto de este punto, la decisión es ontológica en el doble sentido de ser compuesta por la teoría con la que la razón puede dar a entenderse (*onto-lógica*) y, al mismo tiempo, por lo real que se deja entender así (*onto-lógica*). Ni la razón es por completo la que sostiene la exposición de la ontología ni las cosas permanecen “intocables” por el discurso de la razón.

Así, “matemáticas = ontología” significa: a lo largo de su historia inventiva, la matemática ha sido la escritura apropiada para el pensamiento del ser indeterminado, sin particularidades ni cualidades, o sea, de lo que es en su puro acto de ser. Es claro, sin embargo, que la matemática no ha sido siempre tematizada como tal, es decir, como ciencia de lo-que-es-en-tanto-que-es, lo cual revela que la tesis “matemáticas = ontología” no es propiamente una tesis matemática, o sea que no es una tesis ontológica (la identidad es estricta), sino *metaontológica*: se trata de re-designar el sitio de la ontología para la filosofía (ni la filosofía se ha ocupado exclusivamente del pensamiento del ser, ni la filosofía se reduce al pensamiento de lo-que-es-en-tanto-que-es).

“Matemáticas = ontología” significa también: la filosofía reconoce que el discurso de lo-que-es-en-tanto-que-es se encuentra en lo que se ha denominado “matemática” y que partir de esa identidad, la filosofía puede elaborar un discurso distinto para pensar, en sentido estricto, no lo-que-es-en-tanto-que-es, puesto que la matemática *ya* lo hace, sino cómo ese “horizonte consistente de referencia” sirve de “referente absoluto de todo pensamiento racional efectivo”, es decir, cómo a partir de la exposición deductiva de lo-que-es-en-tanto-que-es puede pensarse *lo verdadero*. Si matemáticas = ontología, la filosofía ha de ubicar o emplazar el pensamiento del acto de ser en general *en* esa identidad (en el discurso matemático), para mostrar luego en qué sentido esa ontología es, efectivamente, una ontología *absoluta*. Por esto, la tesis metaontológica “matemáticas = ontología” debe

complementarse con una teoría de lo verdadero: la teoría del acontecimiento (como veremos más adelante: pensamiento de lo-que-no-es-en-tanto-que-no-es).<sup>3</sup>

“Matemáticas = ontología” no significa entonces que las matemáticas sean *la* filosofía, sino que el reconocimiento de dicha identidad *resitúa* la filosofía en una disposición distinta, en una configuración o una composición diferentes de sus condiciones: “el platonismo de lo múltiple”. Comprender los motivos metaontológicos de esta identidad es lo que ahora debe ocuparnos.

¿Qué es lo que de la matemática “es adecuado” para el ser y por qué el ser se deja pensar en ese tipo de lenguaje?

Nos encontramos con un motivo clave para Heidegger: ser no es lo que se dice un ente, pero ser siempre se dice de un ente, ¿cómo decir ese ser, a la par diferenciado e indisoluble? ¿Qué relación es posible entre lo que es en su puro ser y el lenguaje? *¿De qué modo es expresable ese ser?*<sup>4</sup> El acceso discursivo al pensamiento del ser en su diferencia es la clave del asunto: la formulación de *otra gramática*. Esta otra gramática es la matemática. ¿De qué hablamos cuando hablamos del ser?

Vale la pena citar aquí algo que el propio Nicol ha apuntado brevemente sobre la matemática, en *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*:

Se dice que la matemática no es expresiva porque es un lenguaje puramente simbólico. Es el menos simbólico de todos. En rigor, ni siquiera es un lenguaje: no comunica nada. [...] ¿puede la matemática considerarse expresiva, a pesar de que no mienta realidades, ni produce ninguna vinculación simbólica? Ella no tiene patria ni estilo.

En efecto: la matemática no parece idiomática. [...] Pero es idiomático su empleo. Esa misma carencia de valor representativo indica que un sistema formal puro sólo puede ser pura invención humana. [...] lo representado en las operaciones matemáticas es el ser capaz de efectuarlas. La matemática es en este sentido ciencia humana; más humana cuanto más pura (por su singularidad poética), y menos cuando presta un servicio auxiliar y se llama matemática aplicada.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Cf. Alain Badiou, “El filósofo habla del ser y la matemática. Entrevista con Gustavo Santiago”, *passim*.

<sup>4</sup> Se entrevisté, de nuevo, por qué para Nicol la expresividad es la clave de la entificación: el pensamiento del ser como metafísica de la expresión.

Al respecto de Heidegger, recordemos que, en *Sein und Zeit*, la investigación del tiempo es el eje de investigación de la diferencia ontológica: dado que el *Dasein* es un ser histórico y éste es el ente por el cual es accesible el sentido del ser en general, la comprensión de ese modo de temporalizar es lo que dirige la investigación del ser y desde donde el discurso de la ontología ha de destruir o re-configurar el legado de la historia de la metafísica, es decir, las formas *de hablar* del ser.

<sup>5</sup> Eduardo Nicol, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, p. 54.

Desde la tesis “matemáticas = ontología”, digamos con Nicol que, efectivamente, la matemática (que pone en letras lo-que-es-en-tanto-que-es) es una lengua límite, que se encuentra en las fronteras del lenguaje o la expresividad: “ni siquiera es un lenguaje” porque “no mienta realidades”, pero ésta es la clave de su quehacer ontológico: “no comunica *nada*”.

Se trata, ciertamente, de una invención pura y creativa, pero no diremos, desde la filosofía de Badiou, que el “empleo idiomático” de la matemática sea su aspecto esencial: que “lo representado en la matemática sea el ser capaz de efectuarla”. Como hemos apuntado antes, esta “singularidad” de la matemática como lengua límite no viene dada solamente por el aspecto de su creación pura, sino también por aquello de lo que se habla en matemáticas: *de nada*, de ningún ente en particular, sin caer en el sin-sentido (sin poder pensar una “nada absoluta”, como advertía la Diosa al joven Parménides).

Si el ser no es lo que se dice *un* ente, pero siempre se dice ser de lo que es, quiere decir que la investigación del ser ha de hacerse de lo ente en general, es decir, enfocar lo que es en su simple hecho de ser: el ser no puede ser nada en específico, sino ese acto de *entificación*, que no es algo específico pero tampoco un “absoluto negativo”.

Esta abstracción es la que impulsa “el poder de la letra vacía” de la matemática: hablar de lo que es, sin por ello hablar de algo. Los signos de la matemática se hallan entre ese ser particular de los entes y *lo vacío* de su ausencia, de su in-ex-sistencia; estos signos se aproximan a la escritura de ese vacío para pensar el acto más general de lo ente. Estar en los límites del lenguaje es lo que permite a la matemática pensar los límites de lo que es: su hecho puro de ser *en tanto ser*.

En cierta consonancia también con Nicol, diremos entonces, desde la ontología matemática, que el acto de ser no puede ser pensado ni como concepto ni como ob-jeto, pero tampoco como fenómeno:<sup>6</sup> lo ente particular es lo que aparece, no el vacío al que se aproxima el pensamiento cuando lo piensa en su puro acto de ser. La “letra vacía” de la matemática pone en evidencia que no todo pensar tiene por “objeto” algo que “es”: se puede pensar el ser, sin que éste “sea algo” y sin que “se muestre”.

¿De qué matemática estamos hablando? ¿Qué es lo que del ser se puede decir? ¿Cómo

---

<sup>6</sup> Más adelante apuntaremos de qué trata la fenomenología lógica de Badiou o la Gran Lógica del aparecer. *Vid. Infra* §19, pp. 192-194.



se dice la diferencia ontológica? Esto es lo que los axiomas *regulan* para evitar contradicciones (“otros sin-sentidos”), para mantener al lenguaje, sin perderse, en esa frontera peligrosa: para mantener la consistencia del referente y dar cuerpo entonces a su carácter de absoluto.

En Badiou, como hemos sugerido antes, el problema fundamental que atienden los axiomas, mediante el cual se piensa la diferencia ontológica, es el problema de la unidad y la multiplicidad. El pensamiento del acto de ser se haya entrecruzado por el pensamiento de lo uno y lo múltiple y, a su vez, por el de lo nuevo y lo tradicional, como veremos con el acontecimiento. Este entrecruzamiento obedece a una primera decisión, que Badiou introduce del siguiente modo:

La experiencia de la cual la ontología forma el pórtico de un templo en ruinas, desde su disposición parmenídea, es la siguiente: lo que se *presenta* es esencialmente múltiple; *lo* que se presenta es esencialmente uno. La reciprocidad de lo uno y el ser es ciertamente el axioma inaugural del discurso filosófico, que Leibniz enuncia excelentemente: “Lo que no es *un* ser no es un *ser*”. Pero también es su aporía [*impasse*] [...] Porque si el ser es lo uno, hay que terminar por establecer que lo que no es uno, sea lo múltiple, no es. Lo cual repugna al pensamiento, ya que lo que se presenta es múltiple, y no se ve que pueda abrirse un acceso al ser fuera de toda presentación. Si la presentación no es, ¿tiene aún sentido designar como ser aquello que (se) presenta? A la inversa, si la presentación es, lo múltiple debe ser, de lo cual resulta que el ser ya no es recíproco a lo uno, y que no se requiere considerar como uno *lo* que se presenta, en tanto que es. Lo cual repugna al pensamiento, porque la presentación sólo es *este* múltiple en tanto que lo que ésta presenta se deja contar por uno. Y así sucesivamente.

Estamos en el punto de una decisión, la de romper con los arcanos de lo uno y lo múltiple, donde la filosofía nace y desaparece, Fénix de su consumación sofística. Esta decisión no tiene otra fórmula posible más que ésta: lo uno *no es* [l'un *n'est pas*]. No es cuestión, sin embargo, de ceder sobre lo que Lacan fija como el principio de lo simbólico: *hay* lo Uno [*il y a* de l'Un]. Todo se juega en el dominio de la diferencia [*écart*] entre la suposición (que hay que rechazar) de un ser de lo uno, y la tesis de su “hay”. ¿Qué puede haber, que no sea?<sup>7</sup>

Para que la filosofía renazca como el Fénix, tras su consumación como filosofía de lo Uno en la sofística contemporánea (después de “la muerte de Dios”), ha de tomarse la decisión de pensar una relación distinta entre lo Uno y lo que es: “lo uno no es”, pero “hay lo Uno”. ¿Qué significa esta decisión? ¿Qué dice esa diferencia entre el no-ser y el haber de la unidad?

Hay cosas, entes. Estos entes son varios *y unos*: lo que hay es lo variado de los entes-

---

<sup>7</sup> Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, p. 31. Traducción nuestra.

unos. Podemos diferenciar los entes-unos *que hay* del hecho de *que son*: pensar *lo ente* de los *entes-unos*, es decir, el acto de ser. “Lo uno no es” significa que el acto de ser y el haber-como-uno de los entes-unos *no son recíprocos*. Aunque lo que hay es uno (hay los entes-*unos*), lo que hay no es uno *en su ser*: τὸ ὄν no es εἷς/ἓν, lo ente no es lo Uno. Quiere decir que el ser en tanto ser no es necesariamente referible al marco de un pensamiento de lo Uno: que el acto de la entificación no tiene por qué decirse ni pensarse desde la asunción de una unidad primera. Basta tomar una decisión distinta y atenerse a sus consecuencias: *que el ser es múltiple*. Lo ente en su ser es pensable desde lo no-Uno, desde lo múltiple. Y sin embargo hablamos aún de *un* acto de ser. ¿Cuál es la relación del ser-múltiple con el haber-uno(s)? Si el acto de ser es uno, ¿en qué sentido se dice que el ser es múltiple?

Ser no es lo que se dice un ente: el acto de ser no es lo mismo que los entes que hay; ser no es haber. Ser se dice siempre de un ente: ¿cómo pensar esa indisociabilidad del ser y los entes, desde lo uno y lo múltiple?

No sólo hay los entes-unos, es decir, no sólo hay la unidad de cada uno (su haber-como-uno particular), sino que también hay *la unificación* de los entes-unos, no sólo por las relaciones variables y específicas que mantengan entre sí las cosas (que ahora no interesan), sino por su haber-como-uno simultáneo y relacional. Es decir: lo real es *consistente* por el común haber-como-uno de los entes-unos, por el haber de todo haber-como-uno. “Hay lo Uno” porque la multiplicidad de entes-unos es consistente en su común haber-como-uno. Hay lo Uno por esta consistencia, pero no porque la unidad sea atributo intrínseco del ser de lo ente. ¿Cuál es el lazo entre ese común haber del haber-como-uno y el ser-múltiple? Si la multiplicidad consistente es la de lo que hay, ¿cuál es la multiplicidad de lo-que-es-en-tanto-que-es?

El haber de lo que hay es consistir. Consistir es presentar-se como ese haber-como-uno. La decisión ontológica, por lo cual se puede establecer que “lo uno no es” y que “hay lo Uno”, es que la relación entre ser y ente se deja pensar como una *relación operatoria*: haber-como-uno es ser-contado-por-uno. El “hay” de todo “*hay* lo Uno”, el sitio de todo haber, es un sitio operatorio: *la cuenta-por-uno (compte-pour-un)*.

Ser es un acto: la entificación (τὸ ὄν) es una operación (un estar-en-obra: ἐν-ἔργεια) de ser-contado-por-uno. Lo ente es operante. El resultado de la operación es la multiplicidad

consistente, la consistencia del haber-sido-contado-por-uno, la disposición del haber-como-uno; mientras que el dominio de la operación, aquello sobre lo cual la operación de la cuenta-por-uno actúa es la multiplicidad *inconsistente*: lo ente en su ser, lo-que-es-en-tanto-que-es, el ser inconsistentemente múltiple. Esta inconsistencia de lo múltiple sobre lo cual actúa la cuenta-por-uno es lo que se señala al decir: “lo uno *no es*”, sino que “el ser es múltiple”,<sup>8</sup> es decir, el ser diferenciado de los entes-unos puede pensarse como multiplicidad inconsistente.

Consistir es entonces un efecto, el haber-como-uno es un efecto operatorio. El acto de ser es el acto de la cuenta-por-uno, siempre en relación con las dos partes de la operación: el haber de los entes-unos es el-haber-sido-contado de lo que no-había-como-uno; el haber de lo que hay (la multiplicidad consistente) es un resultado de la operación de la cuenta-por-uno, que actúa sobre lo-que-ha-de-ser-contado-por-uno (la multiplicidad inconsistente).

“Desprovistas” las cosas de su modo de ser específico o de cómo el sentido se manifiesta en las relaciones, identidades y diferencias particulares, es decir, vistas las cosas desde la perspectiva de su ser, el hecho de ser, en tanto que “ser siendo”, es el acto de la cuenta-por-uno. La operación de la cuenta-por-uno es la operación de “estar siendo”: öv, ente. El pensamiento de lo-que-es-en-tanto-que-es es el pensamiento *puro* de la cuenta: la relación *legal* que guarda lo-ya-contado-por-uno (el haber de entes-unos) con lo-que-ha-de-contar-se-por-uno (el acto de ser). El pensamiento de esta relación operatoria entre la multiplicidad consistente y la multiplicidad inconsistente es el pensamiento de la operación misma de la cuenta-por-uno. Ahora bien, ¿esta relación *se presenta*?

Los entes-unos son *lo presente* en tanto haber-como-uno; ser-ente/presente es ser contado: uni-ficar-se, hacer-se uno. El ser es el presentar-se mismo, el acto de ser al presentarse o *la presentación* de lo presente. La presentación en cuanto tal, es decir, el acto de la cuenta-por-uno, *no se presenta*: la ley de la presentación para lo presente no se presenta como lo presente; *el ser no es*.

La cuenta-por-uno no se presenta, sino que *in-consiste*: la cuenta-por-uno es la multiplicidad consistente *en su estructuración* o su presentar-se, o sea que es la propia inconsistencia (la multiplicidad inconsistente) que (se) cuenta-por-uno, es decir, la multiplicidad (consistente) en su contar-se (no en su haber-sido-contada): en su acto de ser

---

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, p. 71.

(la presentación) y no en su haber-como-uno (lo presente). La cuenta-por-uno y la multiplicidad inconsistente hablan de la im-presentación de la presentación en cuanto tal de lo ente-presente.

Quiere decir que la investigación de la multiplicidad inconsistente, el pensamiento de la presentación (el acto de la cuenta-por-uno que deja pensar la relación operatoria de la inconsistencia y la consistencia), sólo puede hacerse *retroactivamente*: es desde lo que hay (lo contado-por-uno) que se piensa lo ente de los entes-unos (lo-que-es-en-tanto-que-es como multiplicidad inconsistente). Si desde lo presente ha de investigarse lo im-presente, ¿qué significa esta investigación o esta mirada retroactiva? ¿Puede *presentarse* en el lenguaje lo que legalmente *se im-presenta* en lo presente?

Éste es el núcleo de “la apuesta” filosófica de Badiou. Multiplicidad consistente, multiplicidad inconsistente y cuenta-por-uno son las claves metaontológicas para pensar el acto de ser y el haber de los entes. Esta apuesta, a su vez, es la que señala a las matemáticas como la ontología: es vía el pensamiento de la relación de pertenencia, que la teoría de conjuntos *presenta lo que no hay*: lo infinito de la multiplicidad inconsistente, lo-que-es-en-tanto-que-es. ¿De qué manera? ¿Qué significa presentar lo que no hay, lo que se im-presenta?

Hemos diferenciado la presentación de lo presente, vía la cuenta-por-uno, en relación con la multiplicidad inconsistente (el dominio de la cuenta) y la multiplicidad consistente (el resultado de la cuenta). Podemos ahora definir, con Badiou, lo que se entiende por “situación”:

Llamo *situación* a toda multiplicidad presentada. Siendo efectiva la presentación, una situación es el lugar del tener-lugar [*avoir-lieu*], sean cuales sean los términos de la multiplicidad concerniente. Toda situación admite un operador de cuenta-por-uno, que le es propio. Es la definición más general de una *estructura*: ser lo que prescribe, para una multiplicidad presentada, el régimen de la cuenta-por-uno.

Cuando algo, sea lo que sea, es contado por uno en una situación, esto significa solamente su pertenencia a la situación, en el modo propio de los efectos de su estructura.<sup>9</sup>

La situación es una multiplicidad consistente o presentada. Consistir es estar en situación. Esta situación es una determinada unificación de los distintos entes-unos que tienen lugar ahí o que se presentan: la situación es un determinado múltiple de múltiples; los múltiples en situación *conforman* la situación misma. Estar en situación significa: ser término

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 32.

de la situación, es decir, *pertenecer* a una multiplicidad consistente que puede identificarse como situacional, en la medida en que otros múltiples la conforman también (pertenecen a la misma situación).

La situación tiene su estructura: los múltiples están en situación por la común pertenencia, es decir, porque son contados-por-uno por la estructura de la situación. Pertenecer a la situación es ser-contado-por-uno por una determinada estructura de cuenta-por-uno; estar en situación quiere decir: ser un múltiple en relación con otros múltiples, por la estructura en común.

Lo que no está en situación simplemente *no pertenece*, no es contado-por-uno; es decir, *no es* en tanto *no lo hay* como contado-por-uno, en tanto que *in-consiste*. ¿Qué es lo que, en general, *no* está en situación? Aquello que no consiste: lo múltiple inconsistente, lo que se ve retroactivamente depurado del efecto de la estructura (de una cuenta-por-uno, de una pertenencia), es decir, *lo múltiple puro*, lo puramente múltiple o sin estructura, pero que es *inmanente* a la situación estructurada, por formar la estructuración misma.

La situación sólo es tal por la actuación inmanente de su estructura; “le es propia” la cuenta-por-uno (son indisociables), porque lo im-presentable de la estructura opera “ahí” para presentar su resultado como presente. La cuenta-por-uno de la situación es esa relación de inmanencia operatoria de lo consistente con lo que retroactivamente se piensa como inconsistente (“ser lo es siempre de un ente”): im-presentarse no significa trascendencia, sino ser condición para la presentación.

Lo que no se presenta es el acto mismo de la presentación, el presentarse en tanto tal, el presentarse en tanto presentarse: lo-que-es-en-tanto-que-es. Si lo múltiple puro es la presentación que in-consiste, o sea, la estructuración de la situación, la ontología presenta en el lenguaje esa presentación que, en situación, no se presenta; la ontología es presentación *de la presentación*: hacer consistir aquello que no se presenta, o sea, el presentarse en su presentarse mismo. La ontología hace consistente lo que en situación es inconsistente (lo múltiple puro) y hace in-consistir lo que en situación consiste (las particularidades de los entes-unos que hay).<sup>10</sup>

Pero la ontología *también es una situación*: si se hace situación de aquello que no está

---

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 38, 39.

en situación, la situación ontológica debe de tener una cierta estructura, un referente ontológico que haga consistir lo que in-consiste en las situaciones no ontológicas. Este horizonte es la teoría de conjuntos. ¿Por qué?

Hacer situación de lo que no está en situación, es decir, de la presentación en tanto presentación, significa “contar” o “hacer consistir” aquello que no es multiplicidad consistente, es decir, lo múltiple puro:

[...] si una ontología es posible, es decir, una presentación de la presentación, ésta es situación de lo múltiple puro, de lo múltiple “en sí”. Más precisamente: la ontología sólo puede ser *teoría de multiplicidades inconsistentes en tanto que tales*. “En tanto que tales” quiere decir: lo que es presentado en la situación ontológica es lo múltiple, sin otro predicado que su multiplicidad. La ontología, mientras exista, será necesariamente ciencia de lo múltiple en tanto que múltiple.<sup>11</sup>

La ontología ha de tratar con una suerte de diseminación de múltiples sin estructura de unidad, sin cuenta-por-uno: múltiples de múltiples de múltiples..., sin que por ello pierda su discursividad onto-lógica, sino que precisamente por esa diseminación *cumpla* su cometido: mostrar e inscribir consistentemente lo múltiple in-finito. Así, la teoría de conjuntos habla de la relación de pertenencia de unos múltiples a otros *sin imponer a los múltiples una unidad estructural que los limite situacionalmente*.

Si el ente contado-por-uno o el ente-uno que hay es un múltiple consistente, “conjunto” servirá para pensar ese ente en su acto de presentación, es decir, en la mirada retroactiva de su relación con otros múltiples (otros conjuntos), sin partir del efecto de lo Uno (sin poner límite situacional a la diseminación). “Conjunto” nombra la mirada retroactiva que va del haber-como-efecto-de-la-cuenta-por-uno a la efectuación de la consistencia misma *desde* la inconsistencia dominante.

El ser-contado-por-uno es lo que la teoría de conjuntos piensa con la relación de pertenencia: “ser elemento de” ( $\in$ ). Así, si un término de una situación es lo que esta situación presenta, diremos matemáticamente que el conjunto  $\beta$  es elemento del conjunto  $\alpha$ , si  $\beta$  entra en la composición-múltiple de  $\alpha$  (es decir:  $\beta \in \alpha$ ). Pertenencia equivale entonces a presentación y un término que pertenezca será llamado también “elemento”, el cual a su vez puede estar compuesto por otros elementos ( $\gamma \in \beta$ ).<sup>12</sup> ¿Qué es lo que estructurará las

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>12</sup> *Cf. Ibid.*, p. 119.

sucesivas investigaciones sobre las relaciones de pertenencia? ¿Cuál es la consistencia propia del discurso de la teoría de conjuntos? Se trata de lo deductivo de una investigación *axiomática*.

Lo ente es operante. Esta operación se deja pensar, desde la teoría de conjuntos, como pertenencia: *lo ente es perteneciente*. La pertenencia es la relación fundamental de la teoría de conjuntos, pues es la relación que permite pensar sus otras relaciones más complejas, sin dar una definición de conjunto (qué es *un* múltiple o qué es aquello por lo cual un múltiple *es múltiple*): esta definición unificaría y singularizaría lo que bajo la definición de “conjunto” cayera, para restringir la multiplicidad que era pura: no hay entes-unos en la multiplicidad inconsistente (“lo uno no es”); la situación ontológica es una no-situación por hablar de la situacionalidad misma. No se piensa entonces *qué es* lo múltiple “en sí”, sino cómo se comporta, cómo *opera*, a partir de la relación más básica: “ser elemento de”,  $\in$ .

Conjunto es una relación operatoria (la pertenencia), no una definición de unidad por algún concepto. Esta relación operatoria es la que permite pensar el unificarse de lo ente al entificarse, la operación de ser de lo ente, sin ningún otro referente que las relaciones de múltiples con múltiples (“el ser es múltiple”).

Los axiomas hablan de *cómo* se deja presentar al pensamiento la presentación en cuanto tal, es decir, el presentarse o entificarse de lo que es, sin implicar ni una definición de lo múltiple ni una unidad básica que sostuviera, o que se develase en, el pensamiento de la presentación misma.

Si la pertenencia es la vía del lenguaje para pensar la entificación, los axiomas son las normas de esa lengua deductiva que permiten asumir las relaciones entre conjuntos, sin definir lo relacionado ni caer en contradicciones del discurso onto-lógico al pensar esas relaciones. Se trata de exhibir y mantener en consistencia deductiva las consecuencias de pensar el carácter operatorio de lo múltiple puro, en lugar de restringirlo para la comprensión de su “esencia” (el ser no se define):

A partir de términos no definidos, una presentación axiomática consiste, en efecto, en prescribir la regla de su manejo. Esta regla cuenta por uno, en el sentido de que los términos, aunque no definidos, lo son sin embargo por su composición. Se encuentra prohibida, *de hecho*, toda composición donde la regla sea defectuosa. Se encuentra prescrito, *de hecho*, todo lo que se conforma a la regla. Jamás se encuentra una definición explícita de *lo que* la axiomática cuenta por uno, cuenta para sus objetos-unos. [...] Sólo ésta [la axiomática] evita, en efecto, tener que hacer

uno de lo múltiple, para dejarlo en lo implícito de las consecuencias regladas, por lo cual se manifiesta como múltiple.<sup>13</sup>

Así, los axiomas de la teoría de conjuntos son los enunciados que fundan o las decisiones que regulan la ontología (las matemáticas) como teoría de lo múltiple puro, y son trabajados por Badiou (a partir del legado de Cantor y sus sucesores) como nueve axiomas:<sup>14</sup> de extensionalidad,<sup>15</sup> de las partes,<sup>16</sup> de unión,<sup>17</sup> de separación,<sup>18</sup> de reemplazamiento,<sup>19</sup> del vacío,<sup>20</sup> de fundación,<sup>21</sup> del infinito<sup>22</sup> y de elección.<sup>23</sup>

En lo que sigue revisaremos sintéticamente las implicaciones de cinco de estos nueve axiomas<sup>24</sup> (sin que dejemos de ser injustos quizás con la historia y la problematicidad propias de su desarrollo inventivo), por ser aquellos que, en el recorrido de nuestra exposición, nos permitirán comprender, de modo más directo, qué significa el advenimiento de un acontecimiento (disfuncionamiento en situación de la cuenta-por-uno por el advenimiento de un múltiple ultra-uno).<sup>25</sup>

Una de las implicaciones de uno de estos axiomas ya lo hemos mencionado, al enfocar la relación del lenguaje con el acto de ser. Se trata del axioma de separación.

¿Qué es lo que de un conjunto se puede decir? ¿Qué relación se señala cuando se habla de un conjunto? ¿Cómo se dice la formación de un conjunto, sin dar pie a contradicciones o paradojas? ¿En qué sentido se puede apuntar la existencia de un conjunto ( $\exists \beta$ ) a partir de una fórmula ( $\lambda (\alpha)$ )?

La convicción de Frege decía que de una propiedad formalizada ( $\lambda (\alpha)$ ) se infería la existencia del múltiple de los términos que la poseyeran:<sup>26</sup> “existe un conjunto  $\beta$  tal que todo

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>14</sup> *Cf. Ibid.*, pp. 536-538.

<sup>15</sup> *Cf. Ibid.*, pp. 73-83.

<sup>16</sup> *Cf. Idem.*

<sup>17</sup> *Cf. Idem.*

<sup>18</sup> *Cf. Ibid.*, pp. 49-59.

<sup>19</sup> *Cf. Ibid.*, pp. 73-83.

<sup>20</sup> *Cf. Idem.*

<sup>21</sup> *Cf. Ibid.*, pp. 205-212.

<sup>22</sup> *Cf. Ibid.*, pp. 169-179.

<sup>23</sup> *Cf. Ibid.*, pp. 247-255.

<sup>24</sup> A saber: los axiomas de separación, de subconjuntos o de las partes, del vacío, de fundación y del infinito.

<sup>25</sup> *Cf. Ibid.*, p. 69.

<sup>26</sup> *Cf. Ibid.*, p. 57.



término  $\alpha$ , que cumple con la propiedad  $\lambda(\alpha)$ , es elemento de ese conjunto  $\beta$ "; es decir:<sup>27</sup>

$$(\exists \beta) (\forall \alpha) [\lambda(\alpha) \rightarrow (\alpha \in \beta)]$$

El problema de esta convicción acerca de la enunciación de lo múltiple es que la fórmula es directamente existencial: a la fórmula  $\lambda(\alpha)$  le es asociada automática y uniformemente la existencia lógica de un múltiple que con-junta todo aquello que cae sobre el predicado de la fórmula.

Russell vio lo problemático de esta convicción y lo llevó hasta sus últimas consecuencias: la paradoja, es decir, la inconsistencia lógica.<sup>28</sup>

Una propiedad puede ser: "ser elemento de sí mismo",  $\alpha \in \alpha$  (propiedad de reflexividad), o bien, su contrario: "no ser elemento de sí mismo",  $\neg(\alpha \in \alpha)$  (por ejemplo: el conjunto de números enteros no es él mismo un número entero).<sup>29</sup>

Dado que de toda propiedad formulable se infiere directamente la existencia del respectivo conjunto, sea entonces el conjunto ( $p$ ) de los conjuntos que no cumplen con la propiedad de ser reflexivos, es decir, cuya propiedad es no ser conjuntos de sí mismos, o bien, "todos los  $\alpha$  tales que  $\alpha$  no es elemento de sí mismo":  $p = \{\alpha / \neg(\alpha \in \alpha)\}$ . ¿Qué pasa con el conjunto  $p$ ?

Si  $p$  se contiene a sí mismo ( $p \in p$ ), entonces debe cumplir con la propiedad que lo ha formado y que define sus elementos, es decir, no ser elemento de sí mismo:  $\neg(p \in p)$ .

Y si  $p$  no se contiene a sí mismo, ha cumplido con la propiedad que define sus elementos, por lo cual es elemento de sí mismo:  $p \in p$ . Por tanto, se obtiene una contradicción:  $(p \in p) \leftrightarrow \neg(p \in p)$ .

El axioma de separación de Zermelo atiende esta relación entre lenguaje (formulación consistente), conjunto (múltiple) y existencia (cuantificador existencial), y establece entonces una relación indirecta del lenguaje con lo múltiple puro: lo que induce una fórmula no es directamente una existencia, una presentación de multiplicidad, sino que dada una existencia supuesta o un conjunto "previo", una fórmula "separa", de esa presentación, un sub-conjunto constituido por los términos que cumplen con la fórmula  $\lambda(\gamma)$  y que "proviene" o son

---

<sup>27</sup> En las formalizaciones empleamos las mismas convenciones técnicas que Badiou establece en *L'Être et l'événement*, a excepción del conector lógico de la negación ( $\neg$ ). Cf. *Ibid.*, pp. 61-63.

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 51, 52; Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2*, pp. 119-121, 165-167.

<sup>29</sup> Cf. Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, p. 51.

presentados “previamente” por el conjunto “previo”.

El axioma de separación establece una condición ontológica: dado un conjunto ( $\alpha$ ) y un predicado ( $\lambda(\gamma)$ ), existe el subconjunto ( $\beta$ ) de este conjunto ( $\alpha$ ), compuesto por los elementos ( $\gamma$ ) que cumplen el predicado ( $\lambda(\gamma)$ );<sup>30</sup> o bien: para todo múltiple supuesto como dado, supuesto como presentado o existente, existe el subconjunto de los términos que poseen la propiedad expresada por la fórmula  $\lambda(\gamma)$ :<sup>31</sup>

$$(\forall \alpha) (\exists \beta) (\forall \gamma) [[(\gamma \in \alpha) \& \lambda(\gamma)] \rightarrow (\gamma \in \beta)]$$

Lo expresado con el axioma de separación no permite, por él mismo, concluir *directamente* una existencia. La existencia directamente asumida por el lenguaje se corrige con la existencia *implicada*, a partir de una multiplicidad supuesta. Se lleva a cabo una “separación” del lenguaje en lo que ya está dado de lo múltiple: “El lenguaje no puede inducir la existencia, solamente la escisión en la existencia”.<sup>32</sup>

En el fondo, el núcleo problemático que atiende dicho axioma es la relación misma del acto de ser, en tanto múltiple puro, con el lenguaje como axiomática conjuntista de lo infinito. Se trata de comprender la naturaleza ontológica de la teoría de conjuntos: el lenguaje no puede ser “soberano” respecto del ser, sino que obedece a la operación misma de la entificación que quiere dejarse pensar (la cuenta-por-uno en su carácter operatorio). Para el establecimiento del referente absoluto, la consistencia lógica es el mantenimiento de una justa relación del lenguaje con el ser; la consistencia deductiva es *onto*-lógica:

[...] la teoría de lo múltiple, como forma general de la presentación, no puede pretender que sea de su propia regla formal –de sus propiedades bien formadas– que se infiera la existencia de un múltiple (de una presentación). Es necesario que el ser esté ya-ahí [*déjà-là*], que lo múltiple puro, como múltiple de múltiples, esté presentado, para que la regla separe ahí la consistencia múltiple, ésta misma presentada en un segundo momento por el gesto de la primera presentación.<sup>33</sup>

De entre las implicaciones de la paradoja de Russell y el axioma de separación, podemos recoger, con Badiou, una muy importante para el mantenimiento de la consistencia de la teoría conjuntista: la inexistencia del Todo (o de un conjunto Universo).<sup>34</sup>

Supongamos que existe el Todo: el conjunto de todos los conjuntos, múltiple de todos

<sup>30</sup> Cf. Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2*, p. 166.

<sup>31</sup> Cf. Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, p. 57.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>34</sup> En relación también con la prohibición de la auto-pertenencia. *Vid. Infra* §15, p. 162.

los múltiples o situación universal. Dado que el Todo tendría que ser el conjunto de todos los conjuntos, para que éste fuera, efectivamente, el conjunto de *todos* los conjuntos, tendría que tener como elemento el conjunto que él mismo es: el conjunto mismo de todos los conjuntos tendría que pertenecer al Todo, es decir, el Todo tendría que tener la propiedad de reflexividad ( $T \in T$ ).

Sabemos también que, en ese Todo, habría también varios conjuntos que no cumplirían con la propiedad de reflexividad ( $\neg(\alpha \in \alpha)$ ), lo cual “repartiría” el Todo en dos: los conjuntos reflexivos y los conjuntos no reflexivos; cada conjunto o bien pertenece a sí mismo o no (propiedad de reflexividad que se introdujo con la suposición de la existencia del Todo).

Ahora bien, ¿el conjunto de los conjuntos no reflexivos sería reflexivo o no? Esta pregunta, como vimos, desemboca en una contradicción ( $(p \in p) \leftrightarrow \neg(p \in p)$ ), la cual descarta la suposición de la que partimos: la existencia del Todo. Por tanto, el Todo no existe; lo uno no es.<sup>35</sup>

Llegados a este punto, se nos imponen las preguntas siguientes.

1) Dado que “lo uno no es” (el Todo no existe) y lo múltiple puro se impone para pensar el ser en tanto ser, ¿cómo se piensa tal multiplicidad *infinita*?, ¿*dónde* se ubica el pensamiento de lo infinito?

2) Dado que sólo se asume la existencia lógica a partir de un múltiple ya dado (axioma de separación), ¿de qué múltiple ha de partir entonces el pensamiento de lo múltiple puro, el cual sería el “punto de partida” para la situación ontológica?, ¿en qué se “funda” el pensamiento del despliegue de lo múltiple puro?

3) Si para la ontología el Todo no existe, ¿quiere decir que no hay una cierta “totalidad” de lo que hay, es decir, de lo que consiste o está en situación (lo Uno de la situación que hay)? Si la cuenta-por-uno asegura la consistencia de la situación y esa misma cuenta-por-uno se im-presenta, ¿cómo asegura la estructura de la situación la efectiva im-presencia de la estructura misma, es decir, la completud de lo Uno que hay?, ¿hay algún múltiple por el cual lo infinito de la estructuración (lo múltiple puro) podría presententarse?

A continuación responderemos estas preguntas en el orden inverso de como las formulamos.

---

<sup>35</sup> Cf. Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2*, pp. 119-121.

## 15. Estado y vacío

Hemos diferenciado entre lo presente y la presentación, la multiplicidad consistente y la multiplicidad inconsistente, o bien, lo contado-por-uno y la operación misma de la cuenta-por-uno; la situación presenta sus términos (los múltiples que pertenecen a ella), sin que la estructura se presente (la cuenta-por-uno de la pertenencia misma), aunque todo lo presente sea en su ser aquello que se im-presenta (“el ser se dice siempre de un ente”).

Dice Badiou: “[...] la cohesión [*fermeté*] aparente del mundo de la presentación sólo es un resultado de la acción de la estructura, incluso si *nada* [*rien*] es fuera de tal resultado. Se requiere prohibir esta catástrofe de la presentación, que sería el encuentro de su propio vacío, es decir, el advenimiento presentativo de la inconsistencia como tal, o la ruina de lo Uno”.<sup>1</sup> ¿Cómo es que, a pesar de que la inconsistencia *erra* en todo lo consistente, ésta efectivamente se *im*-presenta globalmente en la situación? ¿Qué es lo que lleva a cabo esa prohibición del advenir del ser en cuanto tal, es decir, de la inconsistencia?

A fin de pensar el efecto de completud de la cuenta-por-uno, es decir, la consistencia entera de la situación, hay que preguntarnos primero: ¿hay algún punto que escape al efecto de la cuenta-por-uno, en el que esa inconsistencia errante pudiera *fijarse*? La respuesta es afirmativa. “Algo” en la presentación escapa a la cuenta-por-uno: *la cuenta misma*.

Fuera del efecto de la cuenta-por-uno, no hay ninguna cosa, ningún algo; no hay nada (*rien*). “Vacío” nombra ese no ser-nada que erra en toda la consistencia y que ahora pareciera poder fijarse en aquello que, en consistencia, escapa al *efecto* de pertenecer, de ser-contado-por-uno: la pertenencia misma. ¿Dónde pensar ese vacío de la presentación y cómo prohibir su pertenencia misma? Para que el vacío de la cuenta-por-uno no pueda ser fijado, como aquello en lo que no valga la consistencia de que “hay lo Uno”, es necesario que la estructura misma *esté estructurada*:

La consistencia de la presentación exige así que toda estructura sea *duplicada* por una metaestructura, que la cierra [*ferme*] a toda fijación del vacío. [...] Toda situación ordinaria comporta entonces una estructura, segunda y suprema a la vez, por la cual la cuenta-por-uno, que estructura la situación, es por su parte contada por uno. Así, la garantía de que lo uno es se cumple, en la medida en que aquello de donde procede que sea –la cuenta– es. “Es”, es decir, es-uno, puesto que la ley de

---

<sup>1</sup> Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, p. 109.

una presentación estructurada es que “ser” y “uno” sean recíprocos, vía la consistencia de lo múltiple.<sup>2</sup>

Esta reduplicación de la cuenta-por-uno, es decir, que la cuenta-por-uno sea también contada, es lo que Badiou llama, “[...] por una conveniencia metafórica con la política [...]”,<sup>3</sup> *estado de la situación*. ¿Qué tipo de cuenta realiza el estado?, ¿cuál es el dominio de la metaestructura, a fin de evitar la fijación de la inconsistencia de la cuenta-por-un?

Por un lado, el estado de la situación o la meta-cuenta-por-uno no puede simplemente volver a contar los términos o los elementos de la situación en tanto tales, puesto que la metaestructura sería entonces indiscernible de la cuenta-por-uno primera. Por otro lado, la metaestructura no puede ser definida por su sola relación con la cuenta-por-uno, pues no es un término, es decir, no puede dejarse contar directamente o por ella misma; la cuenta-por-uno se agota en su efecto de que haya lo Uno. ¿Qué es lo que se tiene que (re)contar para que el vacío de la inconsistencia no advenga como tal? ¿Cómo es contado? ¿Cómo es que el estado es estado *de la situación*? ¿Qué es lo que de la situación se dice que se cuenta “en segundo lugar”?

La respuesta tiene que ver con lo que esquematiza otro axioma de la teoría de conjuntos: el axioma de los subconjuntos o de las partes. *El esquema ontológico del estado de la situación es el conjunto de las partes*. ¿Qué significa una “parte” de la situación y por qué se lleva a cabo ahí el “control”-cuenta del vacío?

Un subconjunto o una parte ( $\beta$ ) de un múltiple ( $\alpha$ ) es un múltiple tal que todos los múltiples ( $\gamma$ ) que son presentados en su presentación (que pertenecen a  $\beta$ ) son también presentados por el múltiple inicial ( $\alpha$ ), sin que esta pertenencia sea recíproca (de lo contrario, serían idénticos por el número de elementos):  $\beta$  está implicado o incluido en  $\alpha$ , o bien,  $\beta$  es una parte o un subconjunto de  $\alpha$  ( $\beta \subset \alpha$ ), si cuando  $\gamma$  es elemento de  $\beta$  ( $\gamma \in \beta$ ),  $\gamma$  también es elemento de  $\alpha$  ( $\gamma \in \alpha$ ):<sup>4</sup>

$$(\forall \gamma) [(\gamma \in \beta) \rightarrow (\gamma \in \alpha)]$$

El axioma de subconjuntos o de las partes afirma que si un conjunto existe ( $\alpha$ ), entonces existe también el conjunto que cuenta por uno (al que pertenecen) todos los

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 109, 111.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>4</sup> *Cf. Ibid.*, pp. 75, 76.

subconjuntos o partes del primer conjunto ( $\alpha$ ).

Si un múltiple es presentado o supuesto en su existencia ( $\alpha$ ), también es presentado el múltiple ( $\beta$ ) cuyos términos o elementos ( $\gamma$ ) son los subconjuntos del primer múltiple ( $\alpha$ ). Todos los múltiples *incluidos* en un conjunto ( $\alpha$ ) *pertenecen* al conjunto del que habla el axioma ( $\beta$ ), también llamado su conjunto potencia ( $p(\alpha)$ ):<sup>5</sup>

$$(\forall \alpha) (\exists \beta) [(\forall \gamma) [(\gamma \in \beta) \leftrightarrow (\gamma \subset \alpha)]]$$

O bien:

$$[\gamma \in p(\alpha)] \leftrightarrow (\gamma \subset \alpha)$$

Esta segunda relación de pertenencia es la que efectúa el estado de la situación. La relación entre pertenencia ( $\in$ ) e inclusión ( $\subset$ ) extiende la potencia de la cuenta-por-uno a lo que, en un múltiple supuesto como existente, se deja distinguir como presentaciones-múltiples interiores, es decir, composiciones de cuentas “ya” efectuadas *en la presentación inicial*, a partir de las mismas multiplicidades que presenta el múltiple inicial.<sup>6</sup>

El axioma de los subconjuntos o partes no introduce una operación especial, sino que la inclusión se deja definir a partir de la pertenencia; la inclusión ( $\gamma \subset \alpha$ ) es derivada de la pertenencia ( $(\forall \gamma) [(\gamma \in \beta) \rightarrow (\gamma \in \alpha)]$ ), le otorga su completa cohesión o acabamiento situacional.

Sin embargo, se trata de una modalidad distinta de la cuenta-por-uno, otra forma de su operar. Si la cuenta-por-uno, que hace-uno del conjunto por la relación de pertenencia, es la cuenta de la presentación misma (ente-uno es presentarse mediante la relación de pertenencia), puede decirse que hay una segunda cuenta, una *re-presentación* que hace-uno no de los elementos que pertenecen al conjunto inicial (los elementos pertenecientes al conjunto *ya son* el conjunto contado-por-uno), sino de los subconjuntos: la “segunda cuenta” hace-uno de los subconjuntos del conjunto supuesto; se trata de la implicación de la re-presentación del múltiple, una cuenta re-presentativa, otra cuenta-por-uno implicada por la cuenta-por-uno del conjunto supuesto, cuyo dominio operatorio es la cuenta de las partes o de los subconjuntos de la situación.

La pertenencia (situación) es la consistencia o presentación lo múltiple, mientras que la

---

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 96, 97.

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*, p. 97.

inclusión (estado de la situación) es la cuenta de lo múltiple ya consistente o la re-presentación, en tanto que lo presentado es re-presentado por los subconjuntos; “estar incluido en una situación” significa: ser contado por el estado de la situación; inclusión equivale a re-presentación por el estado.<sup>7</sup>

Así, el conjunto de los subconjuntos ( $p(\alpha)$ ) es un múltiple esencialmente distinto del conjunto inicial ( $\alpha$ ); es un múltiple *nuevo* y *distinguible* por el número de elementos que contiene con respecto al primero:<sup>8</sup> se tratan de dos cuentas distintas, pues ningún conjunto de  $\alpha$  puede coincidir con  $p(\alpha)$  mismo. De esta peculiar disyunción habla el teorema del punto de exceso: para todo conjunto  $\alpha$ , hay al menos un elemento de  $p(\alpha)$  que no es elemento de  $\alpha$ ;  $\alpha$  y  $p(\alpha)$  son irreductiblemente distintos, por lo cual el estado de la situación no puede coincidir nunca con la situación. Quiere decir que ningún múltiple es capaz de hacer-uno de *todo* lo que él incluye: un conjunto incluido no necesariamente pertenece. La inclusión se encuentra en exceso con respecto a la pertenencia; los subconjuntos con respecto a los elementos: siempre hay sub-múltiples que, a pesar de que estén incluidos en la situación a título de composiciones de multiplicidades, no se encuentran contados como términos o elementos, es decir, *no existen porque no pertenecen a la situación*.<sup>9</sup>

El estado de la situación asegura que todo subconjunto será contado-por-uno por la cuenta re-presentativa, pero no necesariamente será presentado por la primera cuenta; todo subconjunto de  $\alpha$  pertenece al conjunto  $p(\alpha)$ , pero no necesariamente al conjunto inicial; o sea,  $p(\alpha)$  “se forma” por lo que ya presenta el conjunto  $\alpha$ , pero no todo lo que cuenta-por-uno es elemento de  $\alpha$ . Se trata de modos distintos de pertenencia (la estructura no es la meta-estructura), por lo cual puede decirse que el estado de la situación está separado o es trascendente con respecto a la situación (*meta-estructura*), pero también inmanente o ligado, pues sólo se compone a partir de lo que la presentación ya presenta, y no podría haber entonces estado sin situación (*meta-estructura*).

¿Qué tiene que ver el axioma de los subconjuntos y el consecuente teorema del exceso con el vacío que se im-presenta? ¿En qué sentido esta metaestructura hace-uno del vacío

---

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.*, p. 119.

<sup>8</sup> Distinción hecha con base en el axioma de extencionalidad, según el cual dos conjuntos son iguales si éstos tienen los mismos elementos. Cf. *Ibid.*, pp. 73-75.

<sup>9</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 99, 100, 113, 559.

errante de la situación?

Conforme a la diferencia de la situación con respecto al estado de la situación, de la que habla el teorema del punto de exceso, las partes se muestran como “[...] el lugar donde el vacío puede recibir la figura latente del ser, puesto que hay siempre partes que in-existen en la situación y están entonces sustraídas a lo uno. Una parte inexistente es el soporte posible de aquello que arruinaría la estructura: lo uno en alguna parte no es, la inconsistencia es la ley del ser, la esencia de la estructura es el vacío”.<sup>10</sup>

Pero aquí es donde la metaestructura encuentra su justificación, pues las partes no se encuentran desprovistas del efecto de ser-contadas-por-uno. Lo que no existe es contado como parte; el estado de la situación puede contar-por-uno aquello que no pertenece a la situación, éste es precisamente su cometido: completar el efecto de la cuenta-por-uno.

El estado de la situación tiene precisamente por dominio las partes, para garantizar que lo uno vale para la inclusión, del mismo modo como la estructura inicial vale para la pertenencia. El estado de la situación cuenta por uno *todas* las partes y nada queda entonces fuera del efecto de ser-contado-por-uno: “Lo que está *incluido* en una situación *pertenece* a su estado. Así se encuentra cubierta la brecha por donde el error del vacío podía fijarse en lo múltiple, en el modo inconsistente de una parte no completa. Toda parte recibe del estado el sello de lo uno”.<sup>11</sup>

Resulta verdadero decir entonces que, como resultado final, la primera cuenta-por-uno, la estructura, es contada a su vez por el estado de la situación, puesto que en el conjunto de las partes que hace-uno el conjunto de los subconjuntos, se encuentra contada-por-uno la “parte total” inicial, es decir, “[...] el conjunto completo de todo lo que la estructura inicial genera de multiplicidades consistentes, de todo lo que ésta cuenta por uno”;<sup>12</sup> esta totalidad *pertenece*, como parte, al estado de la situación. En la forma de un todo efectivo, la completud del efecto-de-uno inicial es a su vez contado-por-uno por el estado de la situación: “El solo recurso del estado es verdaderamente lo que permite afirmar plenamente que en situación lo uno es”.<sup>13</sup> Consistir (cuenta-por-uno) es insistir (estado).

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>12</sup> *Idem.*

<sup>13</sup> *Idem.*



Enfoquemos ahora la cuestión del vacío desde la situación ontológica.

En situación, en la presentación estructurada, lo múltiple puro se im-presenta porque no es nada (*n'est rien*). Desde la mirada retroactiva de la cuenta, este no ser nada designa la diferencia (*écart*) entre el resultado del ente-uno y “aquello” a partir de lo cual opera la presentación: “[...] el no-término de toda totalidad y el no-uno de toda cuenta-por-uno, la nada (*le rien*) propia de la situación, punto vacío e insituable donde se comprueba [*s'avère*] que la situación está suturada al ser, que *lo que* se presenta ronda en la presentación bajo la especie de una sustracción a la cuenta [...]”.<sup>14</sup> En la consistencia de la situación, este no ser nada de la inconsistencia no es entonces localizable ni local ni globalmente, sino que en su im-presentarse se encuentra esparcido en todas partes donde hay consistencia: “en ningún lugar y en todo lugar”.

“Vacío de la situación” significa justamente esta “sutura” de la situación a su ser im-presentado: por lo no-uno (lo no-ente-uno) de lo sustractivo que in-consiste *en* la consistencia, toda situación im-presenta su vacío.<sup>15</sup>

Hay que ir a lo inverso de lo anterior: la situación ontológica hace consistir aquello que in-consiste en situación (lo múltiple puro) y hace in-consistir lo que en situación consiste (el ente-uno en tanto lo hay como contado-por-uno y susceptible de ser re-presentado por el estado de la situación).

Si la situación ontológica es una situación, ¿cómo se dice el ser sin hacerlo consistir? ¿Cómo tratar con la pureza de la multiplicidad sin “im-purificarla” con la marca de lo uno? Llevada a cabo la retroacción, llegados al límite de la entificación, ¿desde dónde partir para hablar de lo múltiple puro, de lo que no tiene límites?

Habíamos dicho que del referente absoluto no había experiencia posible de la cual partir, sino que había que tomar una decisión axiomática para comenzar a pensar aquel horizonte de toda experiencia, de todo lo limitado. ¿Qué debe decir esa decisión axiomática?

Los axiomas hasta ahora mencionados han sido de carácter operatorio: dicen cómo tratar consistentemente con lo múltiple. La paradoja de Russell y el consecuente axioma de separación muestran que el lenguaje bien formado no puede dar directamente por existente

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>15</sup> *Cf. Idem.*

aquello que pueda predicar formalmente, sino que supuesta la existencia previa de un cierto conjunto, entonces se puede predicar la existencia de otro conjunto.

¿De qué múltiple ha de partir entonces el pensamiento de lo múltiple puro, el cual sería el “punto de partida” para la situación ontológica? ¿En qué se “funda” el pensamiento del despliegue de lo múltiple puro? Sobre este punto es que se debe pronunciar aquí la situación ontológica: debe decidir pronunciarse sobre una existencia de donde partir, para desplegar lo múltiple puro: ser en tanto ser, inconsistencia a la que se sutura siempre la consistencia, el vacío de la situación.

Si la ontología es teoría de lo múltiple puro sin-uno, de lo múltiple de los múltiples de múltiples, sin concepto-uno de lo múltiple (presentación axiomática de la presentación), el único término del cual pueden “tejerse” las composiciones sin concepto de la ontología es *el vacío mismo*. Para respetar el sentido mismo de la inconsistencia, es decir, “ser vacío” de todo hacer-uno, en la ontología ha de darse por existente el vacío como tal, para pensar su propio error: la ontología ha de ser *teoría del vacío* porque *únicamente* puede ser teoría del vacío, a fin de no introducir ninguna modalidad del hacer-uno en lo que debe mantenerse como pura multiplicidad.

¿Por “dónde” comenzar? Para no hacer-uno de nada, para que “lo uno no sea”, la “primera” multiplicidad presentada sin concepto ha de ser el múltiple *de nada*, el múltiple vacío, es decir, *el conjunto vacío*. La ontología no puede asumir más que la existencia del conjunto vacío. ¿Cómo puede ser el vacío *un conjunto*?

En rigor, desligado de la presentación o el presentarse que lleva a cabo la cuenta-por-uno con lo múltiple como su dominio, el ser en tanto ser no es ni uno ni múltiple. En sentido estricto, decidir la existencia del vacío como conjunto vacío quiere decir que este “múltiple” no es ni uno ni múltiple, pues su forma múltiple no presenta nada. ¿Qué sentido tiene llamarlo entonces “múltiple”? Responde Badiou:

La ontología es una situación, y entonces todo lo que ésta presenta cae bajo su ley, que es tener que conocer solamente lo múltiple-sin-uno. De esto resulta que el vacío es *nombrado* como múltiple, incluso cuando, al no componer nada, éste es en realidad diagonal a la oposición intrasituacional de lo uno y lo múltiple. Nombrarlo como múltiple es la única salida que deja el no poder nombrarlo como uno, pues la ontología dispone, como su principio mayor, que lo uno no es, pero que toda estructura, incluso la estructura axiomática de la ontología, establece que sólo hay lo uno y lo múltiple, aún cuando sea, como en este caso, para anular que lo uno sea.

Uno de los actos de esta anulación es justamente proponer [*poser*] que el vacío es múltiple, que es el primer múltiple, el ser mismo del cual toda presentación múltiple, cuando es presentada, se teje y se numera [*se tisse et se nombre*].<sup>16</sup>

Quiere decir que el dar como existente el múltiple del vacío es un puro acto de nominación, de nombrar, pero este nombre no puede indicar que el vacío sea “esto” o “aquello”, sino que la nominación se consume a sí misma: lo único que indica es la impresentación como tal; se trata de un nombre propio que se indica a sí mismo, pues lo que nombra no tiene ningún referente para que pueda ser distinguido de otro múltiple (no tiene elementos, por lo cual no puede diferenciarse de cualquier otro conjunto, de acuerdo con el axioma de extensionalidad).<sup>17</sup> El “múltiple vacío” es el nombre *de nada*.

De esto habla el axioma del vacío: existe un conjunto único que no posee ningún elemento. O sea que la existencia misma, entendida como pertenencia o presentación, se encuentra negada o anulada en lo que el axioma del vacío pronuncia como existente: existe aquello de lo cual ninguna existencia puede decirse que le pertenezca.<sup>18</sup>

El axioma del vacío significa “hacer-ser” la nada del vacío por medio de la asunción de un nombre propio; mostrar como existente únicamente lo impresentable, mediante la elección excedente de un nombre, a partir del cual los axiomas de lo múltiple puedan desplegar la forma de lo múltiple puro. El ser se deja nombrar, en la situación ontológica, como aquello cuya existencia no existe; “[...] lo impresentable es presentado como término sustractivo de la presentación de la presentación. O bien: un múltiple es, tal que no es bajo la Idea de lo múltiple”.<sup>19</sup> El ser en tanto ser, lo impresentable como tal, se hace referible por la elección de un nombre primero, existencia primera de lo sustractivo. La marca de este nombre propio es el conjunto vacío:  $\emptyset$ .

La existencia que afirma el axioma del vacío es la del nombre propio del ser ( $\emptyset$ ), es decir, aquel que designa la inconsistencia del ser en tanto ser para toda situación, o bien, la sutura al ser de todo conjunto cuya existencia se supone.

En la situación ontológica, la marca de conjunto vacío es el nombre propio que permite aquella existencia directa o no supuesta a partir de la cual se pueden comprender las leyes de

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 71, 72.

<sup>17</sup> *Vid. Supra* §15, p. 149, n. 8. *Cf.* Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, p. 72.

<sup>18</sup> *Cf. Ibid.*, p. 80, 81.

<sup>19</sup> *Cf. Ibid.*, p. 81.

la inconsistencia en tanto tal, de lo múltiple sin uno: composiciones de puro vacío.<sup>20</sup>

Por último, podemos preguntarnos: ¿cómo erra esto impresentable en toda presentación?, ¿dónde se ubica siempre el nombre propio del ser,  $\emptyset$ ? Ya hemos visto que aquel “sitio” de la situación en donde puede ser re-presentado aquello que in-existe (aquello que no se presenta) es el estado de la situación: los subconjuntos. De ahí que se obtenga un teorema según el cual el vacío ( $\emptyset$ ) se encuentra incluido en todo conjunto: es subconjunto de todo conjunto, incluso del conjunto vacío:

$$\begin{aligned}\emptyset &\subset \emptyset \\ p(\emptyset) &= \{\emptyset\}^{21} \\ \emptyset &\in p(\emptyset)\end{aligned}$$

La relación intrasituacional entre vacío y estado de la situación revela que el vacío o el nombre propio del ser erra en toda situación como parte de ella.

---

<sup>20</sup> Dado que el ser es sustractivamente pronunciable con un nombre propio ( $\emptyset$ ) por la axiomática conjuntista, se ve cómo las matemáticas son la forma discursiva que soporta en el lenguaje el ser como nada, como vacío, como lo impresentable, en las sucesivas operaciones a partir de  $\emptyset$ .

<sup>21</sup> Utilizamos las llaves ( $\{\}$ ) aquí para enumerar los elementos de los cuales se compone un conjunto.

## 16. Naturaleza e historia

Vía los axiomas de separación, de los subconjuntos o partes y del vacío, hemos expuesto lo más importante de la ontología matemática, a partir de lo cual poder acercarnos al pensamiento del acontecimiento y los procesos de verdad.

Hemos visto cómo la axiomática conjuntista permite pensar, por un lado, la presentación de la situación, vía la mirada retroactiva de lo ente-uno consistente hacia la multiplicidad inconsistente, y por otro lado, cómo la situación ontológica, en el límite de esa retroacción misma, toma el nombre propio del ser ( $\emptyset$ ) como existencia lógica “primera” para pensar lo múltiple puro sin uno, “tejido” de puro vacío. Estos dos aspectos de la misma teoría conjuntista son los que Badiou diferencia como naturaleza e historia. Para la sucinta revisión de esta diferencia, mencionaremos los axiomas de fundación y del infinito, sólo en sus implicaciones (sin adentrarnos en sus formalizaciones), las cuales serán suficientes para comprender el lugar teórico del acontecimiento respecto de la ontología matemática.

Primero hay que recuperar la disyunción entre la cuenta-por-uno de la situación y el estado de la situación; entre pertenencia (estructura o presentación) e inclusión (metaestructura o re-presentación). Se trata de una disyunción porque, como vimos, se trata de dos cuentas distintas que, por ello mismo, cuentan múltiples distintos. Así, veíamos que en una situación, por ejemplo, un múltiple puede estar incluido o representado, sin estar presentado o pertenecer como contado-por-uno (el caso del nombre propio del ser,  $\emptyset$ ).

Esta disyunción entre cuenta-por-uno y estado da pie entonces a una tipología de lo múltiple en situación, pues el grado o modo de conexión entre estructura y metaestructura es variable.

Un término puede ser presentado, pertenecer a la situación por la cuenta-por-uno, y también re-contado o re-presentado por el estado de la situación; al pertenecer y estar incluido, puede decirse que es un término-parte. Un término o elemento presentado y representado es un múltiple *normal*.

A la inversa, como arriba mencionamos y conforme al teorema de punto de exceso, hay múltiples incluidos o re-presentados, pero no presentados; son partes o subconjuntos (elementos del conjunto potencia), pero no elementos de la situación. Un término re-

presentado, pero no presentado es un múltiple *excesencia*.

En fin, hay términos presentados o contados-por-uno, pero que no son representados; están sometidos al efecto de uno de la situación, pero son inaprehensibles como partes, en el sentido de que se componen de algunos elementos que no son recibidos por la cuenta-por-uno; es decir: aunque un término tal es un múltiple-uno de la situación, no se puede descomponer en algunos de sus elementos por la cuenta-por-uno, o sea que hay elementos suyos que son presentados en la situación *de manera separada*; no existen para la situación. Por estos términos, el múltiple no puede ser re-asegurado por el estado de la situación. Este múltiple que existe en la situación, pero cuya existencia no es directamente verificada por el estado de la situación, es un múltiple *singular*:<sup>1</sup>

En efecto, si *todos* los términos de un múltiple presentado son ellos mismos presentados en la situación, la colección de estos términos, es decir, el múltiple mismo, es una *parte* de la situación, y es entonces contada por el estado. O de otro modo: la condición necesaria y suficiente para que un múltiple sea a la vez presentado y representado es que todos sus términos sean, por su parte, presentados.<sup>2</sup>

Con base en esta tipología de múltiples, veamos qué entiende Badiou por naturaleza e historia.

Una situación es natural si todos los términos presentados por ella son múltiples normales, lo cual significa que todos los elementos que pertenecen a esos múltiples normales son, a su vez, normales, y así sucesivamente: la naturaleza es la normalidad recurrente y su criterio es global (*todos* los elementos).<sup>3</sup> La naturaleza significa una estabilidad o equilibrio maximal entre pertenencia e inclusión que podemos caracterizar con la propiedad de transitividad: un conjunto  $\alpha$  es transitivo si todo elemento  $\beta$  de  $\alpha$  es también una parte de  $\alpha$ , así:

$$(\beta \in \alpha) \rightarrow (\beta \subset \alpha)$$

O bien, todo elemento de  $\alpha$  es también elemento del conjunto de los subconjuntos:<sup>4</sup>

$$(\beta \in \alpha) \rightarrow (\beta \in p(\alpha))$$

Ahora bien, un ordinal es un conjunto transitivo, cuyos elementos (todos) son también

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 115, 116.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 194.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, p. 550.

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.*, p. 560.

transitivos. Ordinal es el esquema ontológico de los múltiples naturales.<sup>5</sup>

A partir de esto podemos entrever que la sucesión infinita de los múltiples naturales es el sitio para el pensamiento ontológico de lo(s) infinito(s) sin Uno; la infinitud de la transitividad de la naturaleza concierne el múltiple puro, en la medida en que es pensada matemáticamente como investigación de los ordinales:

Si son múltiples puros aquellos que deben ser reconocidos como infinitos, está excluido que haya lo uno-infinito. Habrá necesariamente múltiples-infinitos. Pero más profundamente todavía, ya nada deja prever que se pueda reconocer *un* concepto simple de lo múltiple-infinito. Porque si fuera legítimo un concepto tal, los múltiples que le convendrían serían, de alguna manera, supremos, sin ser “menos múltiples” que otros. El infinito nos reconduciría al supremamente-ente, en el modo de un punto límite [*point d'arrêt*] que afectaría el pensamiento de lo puro múltiple, a partir del momento en que no habría nada más allá de los múltiples infinitos. Entonces, hay que prever, más bien, que haya múltiples infinitos diferenciables entre ellos, y esto *al infinito*. La ontologización de lo infinito, más que abolir lo uno-infinito, abole también la unicidad de lo infinito y propone el vértigo de una infinitud de infinitos distinguibles al interior de su común oposición a lo finito.<sup>6</sup>

Este “vértigo” de los infinitos puede ser, sin embargo, fijado en el inicio de su construcción (aquello a partir de lo cual habrá una infinitud de infinitos) por una decisión ontológica, a saber: *existe* una multiplicidad natural infinita; al menos un múltiple natural, es decir, un múltiple transitivo de múltiples transitivos, es infinito: “[...] existe un múltiple natural tal que una regla le está ligada, de la cual procede que haya, en todo instante de su ejercicio, el aún-otro [*l'encore-un-autre*], y tal que éste no es ninguno de sus otros, a pesar de que todos le pertenezcan”.<sup>7</sup> La existencia de este múltiple es de la que habla el axioma del infinito (segunda aserción existencial de la axiomática conjuntista). ¿Qué dice el axioma del infinito? Abreviemos.

La única aserción existencial hasta ahora había sido el nombre propio del ser, marcado con el conjunto vacío ( $\emptyset$ ).  $\emptyset$  es entonces un “punto de ser inicial” o un “ya existente”, a partir del cual formar, vía los axiomas conjuntistas, una regla de tránsito, la cual indique cómo pasar de un término a otro: cómo pasar a un otro distinto, en la estabilidad maximal natural, sin un punto donde este haber-aún-otro de los otros encuentre un punto donde se detenga. Hay, pues, un punto de inicio ( $\emptyset$ ) y la constancia de una regla de tránsito. Esta regla de tránsito es

---

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, p. 551.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 164, 165.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 167.

la regla de sucesión de los ordinales.<sup>8</sup> Así, como tejido de mero vacío, puede obtenerse la secuencia de ordinales existentes (puesto que  $\emptyset$  existe):

$$\emptyset, S(\emptyset), S(S(\emptyset)), S(S(S(\emptyset))), \dots, S(S(\dots(S(\emptyset)) \dots)), \dots$$

Tal que la sucesión ordinal se repite  $n$  veces. ¿Qué se obtiene con esto? Cada uno de los ordinales obtenidos es un ordinal finito (separado cada uno por una coma (,) y con  $n$  elementos cada uno), sin que se haga-uno de *todos* estos ordinales, formados a partir de la regla de sucesión. O sea que se tiene el efecto de una regla de repetición, pero no un existente infinito (la secuencia de ordinales como tal no existe): “Sólo una decisión axiomática [es decir, ontológica] absolutamente nueva nos autorizaría a hacer-uno de la secuencia misma”.<sup>9</sup> De este segundo sello existencial habla el axioma del infinito.

¿Qué es lo que dice el axioma del infinito? Que existe un ordinal límite: un ordinal límite es un ordinal tal que, diferente de  $\emptyset$ , no es un ordinal sucesor, es decir, tal que es inaccesible por la operación de sucesión; no “se llega a él” por la regla de tránsito de los ordinales, sino que se decide su existencia. Esta existencia tiene como elementos los ordinales sucesores finitos: caracteriza el infinito numerable o contable (es el conjunto de los números enteros naturales).

Desde otra perspectiva, el ordinal límite, cuya existencia afirma el axioma del infinito, es la “frontera” o el “borde” entre lo finito (de cada ordinal sucesor) y lo infinito (que es la existencia misma del ordinal límite como conjunto infinito de los ordinales finitos). En otras palabras: lo que el ordinal límite hace-existir es “el lugar de la repetición”, “el Otro de los otros”, el espacio de la ejecución de un operador de sucesión.

Mientras que la existencia de  $\emptyset$  convoca, a la situación ontológica, el ser en cuanto tal, el ordinal límite es una existencia “posterior” o de “segundo lugar”, bajo la suposición de que el vacío le pertenece. Decidir que existe un ordinal límite, “[...] se refiere a [*touche*] la *potencia*

---

<sup>8</sup> No podemos aquí desarrollar todas las demostraciones formales al respecto de la formación y constatación de los ordinales sucesores. Sin embargo, y quizás de manera injusta, anotemos que un sucesor de un ordinal  $\alpha$  es otro ordinal compuesto por los elementos de  $\alpha$  y  $\alpha$  mismo tomado como conjunto (la parte o recuenta de su totalidad de elementos; el múltiple cuyo único elemento es  $\alpha$  mismo, o singleton de  $\alpha$ , es decir:  $\{\alpha\}$ ). El ordinal sucesor de  $\alpha$  (escrito:  $S(\alpha)$ ) es entonces igual a la unión de los elementos de  $\alpha$  y  $\alpha$  mismo:  $S(\alpha) = \alpha \cup \{\alpha\}$ .  $S(\alpha)$  tiene exactamente un elemento más que  $\alpha$  y entre  $S(\alpha)$  y  $\alpha$  no hay otro ordinal:  $S(\alpha)$  sucede a  $\alpha$ . Dado que  $S(\alpha)$  es también un ordinal, esta regla de tránsito, que es la sucesión, también puede aplicarse; si  $\alpha$  es el punto inicial, hay entonces:  $\alpha, S(\alpha), S(S(\alpha)), S(S(S(\alpha))), \dots$  y así, *sucesivamente*, al infinito. Cf. *Ibid.*, pp. 149-179, 548, 552, 556.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 175.



del ser, no a su ser”.<sup>10</sup> Este ordinal límite recibe el nombre de *aleph-cero*,  $\omega_0$ .

$\omega_0$  es el signo que localiza el infinito, signo que sirve de sitio para comprender el absoluto de la sucesión ordinal: aquello que es presentado por  $\omega_0$  es múltiple natural finito (ordinales sucesores en su sucederse como ordinales finitos), a la vez que todo lo que presenta a  $\omega_0$  (aquello por lo cual  $\omega_0$  es presentado) es infinito.  $\omega_0$  es el nombre de lo infinito, pero no es el único, sino que es “el más pequeño”, “el límite mínimo” o “el primer infinito”, pues en tanto punto de origen, la regla de la sucesión puede también aplicársele:  $S(\omega_0) = \omega_0 \cup \{\omega_0\}$ . Por un lado, hay también ordinales infinitos sucesores, a los cuales pertenece al menos  $\omega_0$ , mientras que ningún sucesor pertenece a  $\omega_0$ ; por otro lado, entre los ordinales finitos, todos son sucesores, excepto  $\emptyset$ .

A partir del axioma del infinito vemos entonces que el ser-natural admite lo infinito y, a partir de  $\omega_0$ , podemos definir el infinito del siguiente modo: por un lado, un ordinal es infinito si es  $\omega_0$ , o si  $\omega_0$  le pertenece (en tanto sucesor de  $\omega_0$ ); por otro lado, un ordinal es finito si pertenece a  $\omega_0$ .<sup>11</sup>  $\omega_0$  es el nombre de la partición, el límite o incluso el abismo (porque los ordinales finitos que pertenecen a  $\omega_0$  y  $\omega_0$  “no se tocan”, no hay una relación de operación que medie entre ellos) entre lo finito y lo infinito.

En fin, el pensamiento del ser en tanto ser, a partir del nombre propio del ser ( $\emptyset$ ), como pensamiento de infinitos o investigación del comportamiento de los ordinales finitos e infinitos, nos ha arrojado una comprensión de lo natural, conforme a la teoría axiomática de conjuntos (especialmente por la decisión de la existencia de un ordinal límite). El pensamiento del ser en tanto ser es investigación axiomática de multiplicidades infinitas en cuanto tales, es decir, de lo múltiple puro sin Uno.

Ahora que hemos visto sucintamente lo infinito natural, a lo cual nos llevó lo múltiple normal, podemos preguntarnos: ¿qué es lo no-natural?, ¿cómo se piensa lo que no es múltiple puro o ser en tanto ser?, ¿qué es lo a-normal? Con estas preguntas nos acercamos de nuevo a la presentación de lo ente-uno o ente existente como contado-por-uno. Nos acercamos a las multiplicidades históricas.

¿Qué es una multiplicidad histórica?

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>11</sup> *Cf. Ibid.*, p. 177.

Conforme a la tipología de los múltiples que arrojó la disyunción entre pertenencia e inclusión, habíamos dicho que, aparte de los múltiples naturales, había también múltiples excresencias (contados sólo por el estado de la situación o metaestructura) y múltiples singulares (presentados por la situación, pero no re-presentados por el estado de la situación).

Recordemos: para que un múltiple sea a la vez presentado y re-presentado (para que sea normal), es necesario y suficiente que cada uno de sus términos sean, por su parte, contados-por-uno por la situación o estén presentados por ella (la recolección, la re-cuenta-por-uno de ellos en su totalidad sería la parte que el estado de la situación contaría). Ahora bien, un múltiple singular pertenece a la situación, pero no es contado por el estado de la situación, en la medida en que alguno de sus términos no pertenece a la situación y, por esto, el múltiple, en cuanto a cada uno de sus términos re-contados-por-uno, no puede ser re-presentado como parte. El múltiple singular como tal está presente en la situación, pero algunos de sus términos no son contados-por-uno “de manera separada”. Son términos singulares o que singularizan al múltiple al que pertenecen, porque están presentados en la situación sólo por el múltiple al que pertenecen, sin ser directamente un múltiple de la situación.<sup>12</sup>

La a-normalidad, lo antinatural o lo histórico es la “omnipresencia” de la singularidad: “La forma-múltiple de la historicidad es lo que está enteramente en lo inestable de la singularidad, aquello sobre lo cual la metaestructura estatal no tiene alcance [*prise*]. Es un punto de sustracción al reaseguramiento de la cuenta por el estado”.<sup>13</sup>

Un múltiple con tal “grado” de singularidad o de a-normalidad, es decir, un múltiple tal que *ninguno* de sus elementos es presentado en la situación, es llamado *sitio de acontecimiento* o sitio acontecimiental [*site événementiel*]: el sitio (el múltiple totalmente singular) es presentado, pero no lo que hay “al interior” o “hacia abajo” de lo que de él es contado; nada de aquello que compone el sitio es presentado separadamente, sus elementos son indiferentes a la situación, de modo que el sitio no puede ser una parte del estado de la situación.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, p. 194.

<sup>13</sup> Cf. *Idem.*

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, p. 195. En *L'Être et l'événement* (meditación 16), Badiou pone el ejemplo de una familia concreta cuyos miembros son todos clandestinos y que sólo se presentan “o se manifiestan públicamente” bajo la

Así, el sitio de acontecimiento revela que la situación tiene un límite: es un término de la situación que ya no se puede “descomponer”, en donde ya no hay regresión de la combinación o diseminación de múltiples; el sitio es lo mínimo concebible por la estructura de la situación; para la situación, “por debajo” del sitio no hay nada (pertenecer es ser ente-uno como haber-uno).

En este sentido, puede decirse que el sitio de acontecimiento está *al borde del vacío*: “por debajo” del sitio, en la situación, sólo hay vacío. Característica que podemos formalizar así: si  $\beta \in \alpha$ ,  $\beta$  está al borde del vacío (con respecto a  $\alpha$ ) si para todo elemento de  $\beta$  ( $\gamma \in \beta$ ), se cumple que:  $\neg(\gamma \in \alpha)$ . Lo que hay-como-uno tiene un límite presentativo.

Asimismo, puede decirse que el sitio de acontecimiento es un “múltiple primero” o que *funda* la situación; la situación tiene un límite porque su cuenta-por-uno es fundada por un conjunto totalmente singular o a-normal que está en situación.

De esto habla el axioma de fundación: todo conjunto (no vacío) posee al menos un elemento cuya intersección con el conjunto inicial es vacío; los elementos de ese elemento y el conjunto inicial no “comparten”, o no son contados por, la misma cuenta-por-uno, o bien, se trata de un elemento cuyos elementos no pertenecen al conjunto inicial:  $\beta \in \alpha$ , pero:  $\beta \cap \alpha = \emptyset$ ; aunque  $\beta$  es contado por  $\alpha$ , las cuentas específicas de  $\alpha$  y  $\beta$  no tienen ningún elemento “en común” (si  $\gamma \in \beta$ , entonces:  $\neg(\gamma \in \alpha)$ ).

Decimos que una situación es *histórica* cuando hay en ella al menos un sitio de acontecimiento. Esta historicidad es un criterio local: viene dada por al menos *un* múltiple-sitio cuya singularidad justamente no es propia de toda la situación, a diferencia de la normalidad, que es global en la situación natural (propiedad de transitividad). Así, mientras que la matriz de una situación natural (un ordinal) está fundada por el vacío,  $\emptyset$  (sólo en él encuentra su punto límite y de él se entretejen los demás múltiples), una situación histórica es fundada por otros términos fundadores nunca vacíos.

De aquí que se pueda hablar de una diferencia óptica-ontológica de naturaleza e historia: así como el vacío sólo es marcado en la situación ontológica (por el nombre propio  $\emptyset$ ), mientras que en las situaciones no-ontológicas u ópticas el vacío “no está”; así el esquema

---

forma agrupada de salidas en familia (el múltiple-sitio). Cf. *Ibid.*, pp. 194, 195. Otros ejemplos más generales, que menciona Badiou, pueden ser: la clase obrera, un estado dado de tendencias artísticas o un problema científico. Cf. *Ibid.*, p. 200.

ontológico de un múltiple puede estar fundado por el vacío (es el caso de los ordinales naturales), mientras que una situación histórica óntica se encuentra fundada por un sitio de acontecimiento (nunca vacío): “La marca del vacío es lo que disjunta el pensamiento del ser (teoría de lo múltiple puro) de la comprensión [*saisie*] de lo ente”.<sup>15</sup>

Asimismo, la localización de los sitios de acontecimiento conlleva, conforme al axioma de fundación, una consecuencia crucial para la ontología: la prohibición de la auto-pertenencia.

El axioma de fundación dice que *todos* los múltiples no vacíos poseen al menos un elemento cuya intersección con el elemento inicial es vacío:

$$(\forall \alpha) [(\alpha \neq \emptyset) \rightarrow (\exists \beta) [(\beta \in \alpha) \& (\beta \cap \alpha = \emptyset)]]$$

Un conjunto extraordinario es aquel que pertenece a sí mismo:  $\alpha \in \alpha$ ; un múltiple que presenta la presentación que él es. ¿En qué medida el axioma de fundación prohíbe los conjuntos extraordinarios? Si este  $\alpha$  existiera, existiría también la re-cuenta-por-uno de  $\alpha$ :  $\{\alpha\}$ , cuyo único elemento sería  $\alpha$ . Sin embargo,  $\{\alpha\}$  no cumpliría con el axioma de fundación, pues no tendría ningún elemento cuya intersección con  $\{\alpha\}$  fuera vacía, sino que sería  $\alpha$  mismo:

$$[\alpha \in \{\alpha\} \& (\alpha \in \alpha)] \rightarrow (\alpha \cap \{\alpha\} = \alpha)$$

Por esta fundación de  $\{\alpha\}$  que contraviene lo establecido por el axioma de fundación, la axiomática conjuntista no admite que puedan existir múltiples extraordinarios, es decir, que puedan ser contados-por-uno como conjuntos. Los múltiples extraordinarios son un límite para la axiomática de la ontología: los “desconoce” por in-existentes.

Establecida esta prohibición, consecuente con el axioma de fundación, podemos, sin embargo, preguntarnos: ¿algo puede dejarse pensar bajo la forma de un múltiple extraordinario?, ¿tiene algo que ver la historicidad de las situaciones históricas con aquello que pudiera dejarse pensar como un múltiple extraordinario?, ¿qué tiene que ver un sitio de acontecimiento con un múltiple que pertenece a sí mismo?

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 541. Diferencia “óntico-ontológica” porque si la diferencia ontológica es entre ser y ente (entre presentación de la presentación y la presentación; entre ser en tanto ser como lo múltiple puro y lo ente en tanto ente-uno), tanto lo ente (*óntico-ontológica*) como el ser (*óntico-ontológica*) se piensan desde el horizonte de lo múltiple sin uno como referente: siempre se está en situación, la disyunción del pensamiento del ser en tanto ser y de lo ente como ente-uno viene dada por la “localización” del vacío, pero con un referente común (que el ser es no es y que hay lo Uno).

Estamos en el límite de la ciencia ontológica: desde el pensamiento formal de lo situacional, aquello prohibido, in-existente y extraordinario es *el acontecimiento*.

Un acontecimiento es aquello que puede ser formalizado como un conjunto extraordinario. El acontecimiento *adviene* en el límite de la situación: el sitio de acontecimiento. Acontece lo extraordinario al borde del vacío. Extraordinario por extra-situacional y extra-ontológico: en sentido estricto, para la ontología el acontecimiento *no es*: in-existe.

La localización límite de la historicidad de las situaciones históricas, es decir, el sitio de acontecimiento, es el punto de encuentro del pensamiento del ser con lo que no puede ser pensado desde la ciencia del ser: el acontecimiento como lo-que-no-es-el-ser-en-tanto-ser.<sup>16</sup>

El sitio de acontecimiento (la historia) es el borde en el que adivine el encuentro del ser y el acontecimiento: “Es sólo en el punto de la historia, en la precariedad representativa de los sitios de acontecimiento, que se va a revelar, en el azar de un suplemento, que el ser-múltiple inconsistente”.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 211, 212.

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, p. 198.

## 16. Naturaleza e historia

Vía los axiomas de separación, de los subconjuntos o partes y del vacío, hemos expuesto lo más importante de la ontología matemática, a partir de lo cual poder acercarnos al pensamiento del acontecimiento y los procesos de verdad.

Hemos visto cómo la axiomática conjuntista permite pensar, por un lado, la presentación de la situación, vía la mirada retroactiva de lo ente-uno consistente hacia la multiplicidad inconsistente, y por otro lado, cómo la situación ontológica, en el límite de esa retroacción misma, toma el nombre propio del ser ( $\emptyset$ ) como existencia lógica “primera” para pensar lo múltiple puro sin uno, “tejido” de puro vacío. Estos dos aspectos de la misma teoría conjuntista son los que Badiou diferencia como naturaleza e historia. Para la sucinta revisión de esta diferencia, mencionaremos los axiomas de fundación y del infinito, sólo en sus implicaciones (sin adentrarnos en sus formalizaciones), las cuales serán suficientes para comprender el lugar teórico del acontecimiento respecto de la ontología matemática.

Primero hay que recuperar la disyunción entre la cuenta-por-uno de la situación y el estado de la situación; entre pertenencia (estructura o presentación) e inclusión (meta-estructura o re-presentación). Se trata de una disyunción porque, como vimos, se trata de dos cuentas distintas que, por ello mismo, cuentan múltiples distintos. Así, veíamos que en una situación, por ejemplo, un múltiple puede estar incluido o representado, sin estar presentado o pertenecer como contado-por-uno (el caso del nombre propio del ser,  $\emptyset$ ).

Esta disyunción entre cuenta-por-uno y estado da pie entonces a una tipología de lo múltiple en situación, pues el grado o modo de conexión entre estructura y metaestructura es variable.

Un término puede ser presentado, pertenecer a la situación por la cuenta-por-uno, y también re-contado o re-presentado por el estado de la situación; al pertenecer y estar incluido, puede decirse que es un término-parte. Un término o elemento presentado y representado es un múltiple *normal*.

A la inversa, como arriba mencionamos y conforme al teorema de punto de exceso, hay múltiples incluidos o re-presentados, pero no presentados; son partes o subconjuntos (elementos del conjunto potencia), pero no elementos de la situación. Un término re-

presentado, pero no presentado es un múltiple *excesencia*.

En fin, hay términos presentados o contados-por-uno, pero que no son representados; están sometidos al efecto de uno de la situación, pero son inaprehensibles como partes, en el sentido de que se componen de algunos elementos que no son recibidos por la cuenta-por-uno; es decir: aunque un término tal es un múltiple-uno de la situación, no se puede descomponer en algunos de sus elementos por la cuenta-por-uno, o sea que hay elementos suyos que son presentados en la situación *de manera separada*; no existen para la situación. Por estos términos, el múltiple no puede ser re-asegurado por el estado de la situación. Este múltiple que existe en la situación, pero cuya existencia no es directamente verificada por el estado de la situación, es un múltiple *singular*:<sup>1</sup>

En efecto, si *todos* los términos de un múltiple presentado son ellos mismos presentados en la situación, la colección de estos términos, es decir, el múltiple mismo, es una *parte* de la situación, y es entonces contada por el estado. O de otro modo: la condición necesaria y suficiente para que un múltiple sea a la vez presentado y representado es que todos sus términos sean, por su parte, presentados.<sup>2</sup>

Con base en esta tipología de múltiples, veamos qué entiende Badiou por naturaleza e historia.

Una situación es natural si todos los términos presentados por ella son múltiples normales, lo cual significa que todos los elementos que pertenecen a esos múltiples normales son, a su vez, normales, y así sucesivamente: la naturaleza es la normalidad recurrente y su criterio es global (*todos* los elementos).<sup>3</sup> La naturaleza significa una estabilidad o equilibrio maximal entre pertenencia e inclusión que podemos caracterizar con la propiedad de transitividad: un conjunto  $\alpha$  es transitivo si todo elemento  $\beta$  de  $\alpha$  es también una parte de  $\alpha$ , así:

$$(\beta \in \alpha) \rightarrow (\beta \subset \alpha)$$

O bien, todo elemento de  $\alpha$  es también elemento del conjunto de los subconjuntos:<sup>4</sup>

$$(\beta \in \alpha) \rightarrow (\beta \in p(\alpha))$$

Ahora bien, un ordinal es un conjunto transitivo, cuyos elementos (todos) son también

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 115, 116.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 194.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, p. 550.

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.*, p. 560.

transitivos. Ordinal es el esquema ontológico de los múltiples naturales.<sup>5</sup>

A partir de esto podemos entrever que la sucesión infinita de los múltiples naturales es el sitio para el pensamiento ontológico de lo(s) infinito(s) sin Uno; la infinitud de la transitividad de la naturaleza concierne el múltiple puro, en la medida en que es pensada matemáticamente como investigación de los ordinales:

Si son múltiples puros aquellos que deben ser reconocidos como infinitos, está excluido que haya lo uno-infinito. Habrá necesariamente múltiples-infinitos. Pero más profundamente todavía, ya nada deja prever que se pueda reconocer *un* concepto simple de lo múltiple-infinito. Porque si fuera legítimo un concepto tal, los múltiples que le convendrían serían, de alguna manera, supremos, sin ser “menos múltiples” que otros. El infinito nos reconduciría al supremamente-ente, en el modo de un punto límite [*point d'arrêt*] que afectaría el pensamiento de lo puro múltiple, a partir del momento en que no habría nada más allá de los múltiples infinitos. Entonces, hay que prever, más bien, que haya múltiples infinitos diferenciables entre ellos, y esto *al infinito*. La ontologización de lo infinito, más que abolir lo uno-infinito, abole también la unicidad de lo infinito y propone el vértigo de una infinitud de infinitos distinguibles al interior de su común oposición a lo finito.<sup>6</sup>

Este “vértigo” de los infinitos puede ser, sin embargo, fijado en el inicio de su construcción (aquello a partir de lo cual habrá una infinitud de infinitos) por una decisión ontológica, a saber: *existe* una multiplicidad natural infinita; al menos un múltiple natural, es decir, un múltiple transitivo de múltiples transitivos, es infinito: “[...] existe un múltiple natural tal que una regla le está ligada, de la cual procede que haya, en todo instante de su ejercicio, el aún-otro [*l'encore-un-autre*], y tal que éste no es ninguno de sus otros, a pesar de que todos le pertenezcan”.<sup>7</sup> La existencia de este múltiple es de la que habla el axioma del infinito (segunda aserción existencial de la axiomática conjuntista). ¿Qué dice el axioma del infinito? Abreviemos.

La única aserción existencial hasta ahora había sido el nombre propio del ser, marcado con el conjunto vacío ( $\emptyset$ ).  $\emptyset$  es entonces un “punto de ser inicial” o un “ya existente”, a partir del cual formar, vía los axiomas conjuntistas, una regla de tránsito, la cual indique cómo pasar de un término a otro: cómo pasar a un otro distinto, en la estabilidad maximal natural, sin un punto donde este haber-aún-otro de los otros encuentre un punto donde se detenga. Hay, pues, un punto de inicio ( $\emptyset$ ) y la constancia de una regla de tránsito. Esta regla de tránsito es

---

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, p. 551.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 164, 165.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 167.



la regla de sucesión de los ordinales.<sup>8</sup> Así, como tejido de mero vacío, puede obtenerse la secuencia de ordinales existentes (puesto que  $\emptyset$  existe):

$$\emptyset, S(\emptyset), S(S(\emptyset)), S(S(S(\emptyset))), \dots, S(S(\dots(S(\emptyset))) \dots), \dots$$

Tal que la sucesión ordinal se repite  $n$  veces. ¿Qué se obtiene con esto? Cada uno de los ordinales obtenidos es un ordinal finito (separado cada uno por una coma (,) y con  $n$  elementos cada uno), sin que se haga-uno de *todos* estos ordinales, formados a partir de la regla de sucesión. O sea que se tiene el efecto de una regla de repetición, pero no un existente infinito (la secuencia de ordinales como tal no existe): “Sólo una decisión axiomática [es decir, ontológica] absolutamente nueva nos autorizaría a hacer-uno de la secuencia misma”.<sup>9</sup> De este segundo sello existencial habla el axioma del infinito.

¿Qué es lo que dice el axioma del infinito? Que existe un ordinal límite: un ordinal límite es un ordinal tal que, diferente de  $\emptyset$ , no es un ordinal sucesor, es decir, tal que es inaccesible por la operación de sucesión; no “se llega a él” por la regla de tránsito de los ordinales, sino que se decide su existencia. Esta existencia tiene como elementos los ordinales sucesores finitos: caracteriza el infinito numerable o contable (es el conjunto de los números enteros naturales).

Desde otra perspectiva, el ordinal límite, cuya existencia afirma el axioma del infinito, es la “frontera” o el “borde” entre lo finito (de cada ordinal sucesor) y lo infinito (que es la existencia misma del ordinal límite como conjunto infinito de los ordinales finitos). En otras palabras: lo que el ordinal límite hace-existir es “el lugar de la repetición”, “el Otro de los otros”, el espacio de la ejecución de un operador de sucesión.

Mientras que la existencia de  $\emptyset$  convoca, a la situación ontológica, el ser en cuanto tal, el ordinal límite es una existencia “posterior” o de “segundo lugar”, bajo la suposición de que el vacío le pertenece. Decidir que existe un ordinal límite, “[...] se refiere a [*touche*] la *potencia*

<sup>8</sup> No podemos aquí desarrollar todas las demostraciones formales al respecto de la formación y constatación de los ordinales sucesores. Sin embargo, y quizás de manera injusta, anotemos que un sucesor de un ordinal  $\alpha$  es otro ordinal compuesto por los elementos de  $\alpha$  y  $\alpha$  mismo tomado como conjunto (la parte o recuenta de su totalidad de elementos; el múltiple cuyo único elemento es  $\alpha$  mismo, o singleton de  $\alpha$ , es decir:  $\{\alpha\}$ ). El ordinal sucesor de  $\alpha$  (escrito:  $S(\alpha)$ ) es entonces igual a la unión de los elementos de  $\alpha$  y  $\alpha$  mismo:  $S(\alpha) = \alpha \cup \{\alpha\}$ .  $S(\alpha)$  tiene exactamente un elemento más que  $\alpha$  y entre  $S(\alpha)$  y  $\alpha$  no hay otro ordinal:  $S(\alpha)$  sucede a  $\alpha$ . Dado que  $S(\alpha)$  es también un ordinal, esta regla de tránsito, que es la sucesión, también puede aplicársele; si  $\alpha$  es el punto inicial, hay entonces:  $\alpha, S(\alpha), S(S(\alpha)), S(S(S(\alpha))), \dots$  y así, *sucesivamente*, al infinito. Cf. *Ibid.*, pp. 149-179, 548, 552, 556.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 175.

del ser, no a su ser”.<sup>10</sup> Este ordinal límite recibe el nombre de *aleph-cero*,  $\omega_0$ .

$\omega_0$  es el signo que localiza el infinito, signo que sirve de sitio para comprender el absoluto de la sucesión ordinal: aquello que es presentado por  $\omega_0$  es múltiple natural finito (ordinales sucesores en su sucederse como ordinales finitos), a la vez que todo lo que presenta a  $\omega_0$  (aquello por lo cual  $\omega_0$  es presentado) es infinito.  $\omega_0$  es el nombre de lo infinito, pero no es el único, sino que es “el más pequeño”, “el límite mínimo” o “el primer infinito”, pues en tanto punto de origen, la regla de la sucesión puede también aplicársele:  $S(\omega_0) = \omega_0 \cup \{\omega_0\}$ . Por un lado, hay también ordinales infinitos sucesores, a los cuales pertenece al menos  $\omega_0$ , mientras que ningún sucesor pertenece a  $\omega_0$ ; por otro lado, entre los ordinales finitos, todos son sucesores, excepto  $\emptyset$ .

A partir del axioma del infinito vemos entonces que el ser-natural admite lo infinito y, a partir de  $\omega_0$ , podemos definir el infinito del siguiente modo: por un lado, un ordinal es infinito si es  $\omega_0$ , o si  $\omega_0$  le pertenece (en tanto sucesor de  $\omega_0$ ); por otro lado, un ordinal es finito si pertenece a  $\omega_0$ .<sup>11</sup>  $\omega_0$  es el nombre de la partición, el límite o incluso el abismo (porque los ordinales finitos que pertenecen a  $\omega_0$  y  $\omega_0$  “no se tocan”, no hay una relación de operación que medie entre ellos) entre lo finito y lo infinito.

En fin, el pensamiento del ser en tanto ser, a partir del nombre propio del ser ( $\emptyset$ ), como pensamiento de infinitos o investigación del comportamiento de los ordinales finitos e infinitos, nos ha arrojado una comprensión de lo natural, conforme a la teoría axiomática de conjuntos (especialmente por la decisión de la existencia de un ordinal límite). El pensamiento del ser en tanto ser es investigación axiomática de multiplicidades infinitas en cuanto tales, es decir, de lo múltiple puro sin Uno.

Ahora que hemos visto sucintamente lo infinito natural, a lo cual nos llevó lo múltiple normal, podemos preguntarnos: ¿qué es lo no-natural?, ¿cómo se piensa lo que no es múltiple puro o ser en tanto ser?, ¿qué es lo a-normal? Con estas preguntas nos acercamos de nuevo a la presentación de lo ente-uno o ente existente como contado-por-uno. Nos acercamos a las multiplicidades históricas.

¿Qué es una multiplicidad histórica?

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>11</sup> *Cf. Ibid.*, p. 177.

Conforme a la tipología de los múltiples que arrojó la disyunción entre pertenencia e inclusión, habíamos dicho que, aparte de los múltiples naturales, había también múltiples excresencias (contados sólo por el estado de la situación o metaestructura) y múltiples singulares (presentados por la situación, pero no re-presentados por el estado de la situación).

Recordemos: para que un múltiple sea a la vez presentado y re-presentado (para que sea normal), es necesario y suficiente que cada uno de sus términos sean, por su parte, contados-por-uno por la situación o estén presentados por ella (la recolección, la re-cuenta-por-uno de ellos en su totalidad sería la parte que el estado de la situación contaría). Ahora bien, un múltiple singular pertenece a la situación, pero no es contado por el estado de la situación, en la medida en que alguno de sus términos no pertenece a la situación y, por esto, el múltiple, en cuanto a cada uno de sus términos re-contados-por-uno, no puede ser re-presentado como parte. El múltiple singular como tal está presente en la situación, pero algunos de sus términos no son contados-por-uno “de manera separada”. Son términos singulares o que singularizan al múltiple al que pertenecen, porque están presentados en la situación sólo por el múltiple al que pertenecen, sin ser directamente un múltiple de la situación.<sup>12</sup>

La a-normalidad, lo antinatural o lo histórico es la “omnipresencia” de la singularidad: “La forma-múltiple de la historicidad es lo que está enteramente en lo inestable de la singularidad, aquello sobre lo cual la metaestructura estatal no tiene alcance [*prise*]. Es un punto de sustracción al reaseguramiento de la cuenta por el estado”.<sup>13</sup>

Un múltiple con tal “grado” de singularidad o de a-normalidad, es decir, un múltiple tal que *ninguno* de sus elementos es presentado en la situación, es llamado *sitio de acontecimiento* o sitio acontecimiental [*site événementiel*]: el sitio (el múltiple totalmente singular) es presentado, pero no lo que hay “al interior” o “hacia abajo” de lo que de él es contado; nada de aquello que compone el sitio es presentado separadamente, sus elementos son indiferentes a la situación, de modo que el sitio no puede ser una parte del estado de la situación.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, p. 194.

<sup>13</sup> Cf. *Idem.*

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, p. 195. En *L'Être et l'événement* (meditación 16), Badiou pone el ejemplo de una familia concreta cuyos miembros son todos clandestinos y que sólo se presentan “o se manifiestan públicamente” bajo la

Así, el sitio de acontecimiento revela que la situación tiene un límite: es un término de la situación que ya no se puede “descomponer”, en donde ya no hay regresión de la combinación o diseminación de múltiples; el sitio es lo mínimo concebible por la estructura de la situación; para la situación, “por debajo” del sitio no hay nada (pertenecer es ser ente-uno como haber-uno).

En este sentido, puede decirse que el sitio de acontecimiento está *al borde del vacío*: “por debajo” del sitio, en la situación, sólo hay vacío. Característica que podemos formalizar así: si  $\beta \in \alpha$ ,  $\beta$  está al borde del vacío (con respecto a  $\alpha$ ) si para todo elemento de  $\beta$  ( $\gamma \in \beta$ ), se cumple que:  $\neg(\gamma \in \alpha)$ . Lo que hay-como-uno tiene un límite presentativo.

Asimismo, puede decirse que el sitio de acontecimiento es un “múltiple primero” o que *funda* la situación; la situación tiene un límite porque su cuenta-por-uno es fundada por un conjunto totalmente singular o a-normal que está en situación.

De esto habla el axioma de fundación: todo conjunto (no vacío) posee al menos un elemento cuya intersección con el conjunto inicial es vacío; los elementos de ese elemento y el conjunto inicial no “comparten”, o no son contados por, la misma cuenta-por-uno, o bien, se trata de un elemento cuyos elementos no pertenecen al conjunto inicial:  $\beta \in \alpha$ , pero:  $\beta \cap \alpha = \emptyset$ ; aunque  $\beta$  es contado por  $\alpha$ , las cuentas específicas de  $\alpha$  y  $\beta$  no tienen ningún elemento “en común” (si  $\gamma \in \beta$ , entonces:  $\neg(\gamma \in \alpha)$ ).

Decimos que una situación es *histórica* cuando hay en ella al menos un sitio de acontecimiento. Esta historicidad es un criterio local: viene dada por al menos *un* múltiple-sitio cuya singularidad justamente no es propia de toda la situación, a diferencia de la normalidad, que es global en la situación natural (propiedad de transitividad). Así, mientras que la matriz de una situación natural (un ordinal) está fundada por el vacío,  $\emptyset$  (sólo en él encuentra su punto límite y de él se entretejen los demás múltiples), una situación histórica es fundada por otros términos fundadores nunca vacíos.

De aquí que se pueda hablar de una diferencia óptica-ontológica de naturaleza e historia: así como el vacío sólo es marcado en la situación ontológica (por el nombre propio  $\emptyset$ ), mientras que en las situaciones no-ontológicas u ópticas el vacío “no está”; así el esquema

---

forma agrupada de salidas en familia (el múltiple-sitio). Cf. *Ibid.*, pp. 194, 195. Otros ejemplos más generales, que menciona Badiou, pueden ser: la clase obrera, un estado dado de tendencias artísticas o un problema científico. Cf. *Ibid.*, p. 200.

ontológico de un múltiple puede estar fundado por el vacío (es el caso de los ordinales naturales), mientras que una situación histórica óntica se encuentra fundada por un sitio de acontecimiento (nunca vacío): “La marca del vacío es lo que disjunta el pensamiento del ser (teoría de lo múltiple puro) de la comprensión [*saisie*] de lo ente”.<sup>15</sup>

Asimismo, la localización de los sitios de acontecimiento conlleva, conforme al axioma de fundación, una consecuencia crucial para la ontología: la prohibición de la auto-pertenencia.

El axioma de fundación dice que *todos* los múltiples no vacíos poseen al menos un elemento cuya intersección con el elemento inicial es vacío:

$$(\forall \alpha) [(\alpha \neq \emptyset) \rightarrow (\exists \beta) [(\beta \in \alpha) \& (\beta \cap \alpha = \emptyset)]]$$

Un conjunto extraordinario es aquel que pertenece a sí mismo:  $\alpha \in \alpha$ ; un múltiple que presenta la presentación que él es. ¿En qué medida el axioma de fundación prohíbe los conjuntos extraordinarios? Si este  $\alpha$  existiera, existiría también la re-cuenta-por-uno de  $\alpha$ :  $\{\alpha\}$ , cuyo único elemento sería  $\alpha$ . Sin embargo,  $\{\alpha\}$  no cumpliría con el axioma de fundación, pues no tendría ningún elemento cuya intersección con  $\{\alpha\}$  fuera vacía, sino que sería  $\alpha$  mismo:

$$[\alpha \in \{\alpha\} \& (\alpha \in \alpha)] \rightarrow (\alpha \cap \{\alpha\} = \alpha)$$

Por esta fundación de  $\{\alpha\}$  que contraviene lo establecido por el axioma de fundación, la axiomática conjuntista no admite que puedan existir múltiples extraordinarios, es decir, que puedan ser contados-por-uno como conjuntos. Los múltiples extraordinarios son un límite para la axiomática de la ontología: los “desconoce” por in-existentes.

Establecida esta prohibición, consecuente con el axioma de fundación, podemos, sin embargo, preguntarnos: ¿algo puede dejarse pensar bajo la forma de un múltiple extraordinario?, ¿tiene algo que ver la historicidad de las situaciones históricas con aquello que pudiera dejarse pensar como un múltiple extraordinario?, ¿qué tiene que ver un sitio de acontecimiento con un múltiple que pertenece a sí mismo?

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 541. Diferencia “óntico-ontológica” porque si la diferencia ontológica es entre ser y ente (entre presentación de la presentación y la presentación; entre ser en tanto ser como lo múltiple puro y lo ente en tanto ente-uno), tanto lo ente (óntico-ontológica) como el ser (óntico-ontológica) se piensan desde el horizonte de lo múltiple sin uno como referente: siempre se está en situación, la disyunción del pensamiento del ser en tanto ser y de lo ente como ente-uno viene dada por la “localización” del vacío, pero con un referente común (que el ser es no es y que hay lo Uno).

Estamos en el límite de la ciencia ontológica: desde el pensamiento formal de lo situacional, aquello prohibido, in-existente y extraordinario es *el acontecimiento*.

Un acontecimiento es aquello que puede ser formalizado como un conjunto extraordinario. El acontecimiento *adviene* en el límite de la situación: el sitio de acontecimiento. Acontece lo extraordinario al borde del vacío. Extraordinario por extra-situacional y extra-ontológico: en sentido estricto, para la ontología el acontecimiento *no es*: in-existe.

La localización límite de la historicidad de las situaciones históricas, es decir, el sitio de acontecimiento, es el punto de encuentro del pensamiento del ser con lo que no puede ser pensado desde la ciencia del ser: el acontecimiento como lo-que-no-es-el-ser-en-tanto-ser.<sup>16</sup>

El sitio de acontecimiento (la historia) es el borde en el que adivine el encuentro del ser y el acontecimiento: “Es sólo en el punto de la historia, en la precariedad representativa de los sitios de acontecimiento, que se va a revelar, en el azar de un suplemento, que el ser-múltiple inconsistente”.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 211, 212.

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, p. 198.

## 17. Acontecimiento

azar.

(Del ár. hisp. \*azzahr, y este del ár. zahr 'dado'<sup>1</sup>; literalmente “flores”).

DRAE

Un coup de dés jamais n'abolira le hasard.<sup>1</sup>

Stéphane Mallarmé, “Un coup de dés...”

Schön ist etwas, auf das nie die Frage trifft, wozu es da ist.<sup>2</sup>

Hans-Georg Gadamer,  
“Wort und Bild – ‘so wahr, so seiend’”

Con la introducción del lugar teórico que ocupa el acontecimiento con respecto a la ontología, nos acercamos a comprender en qué medida el acontecimiento es el “punto de partida” para un proceso de verdad y cómo esa verdad es entendida como un encuentro y mantenimiento creativo.

¿Qué es un acontecimiento? ¿Qué es lo acontecimental del acontecimiento, con respecto a la situación? La relación del lenguaje con lo que es resulta crucial para entender este múltiple extraordinario, en contraposición con lo ordinario.

Cuando establecimos la distinción entre la cuenta-por-uno y el estado de la situación,

---

<sup>1</sup> En nuestra traducción: “Un tiro de dados jamás abolirá el azar”.

<sup>2</sup> En nuestra traducción: “Bello es algo ante lo cual nunca se plantea la pregunta de por qué está ahí”.

vimos que había siempre una disyunción entre ambos, al tratar con situaciones no-naturales: el estado o la meta-cuenta-por-uno de las partes excede a la cuenta-por-uno estructural de la situación (teorema del punto de exceso). Esto significa que hay múltiples-excesencias que, sin ser presentados, son re-presentados.

Llamemos “orientación de pensamiento constructivista” a aquella que mantenga una “desconfianza por la errancia y el exceso”; un pensamiento “normalizante” de la situación, basado en “[...] la búsqueda sistemática de la doble función, del término que puede ser pensado dos veces sin tener que cambiar de lugar o de estatuto”.<sup>3</sup>

El modo fundamental de este pensamiento para reducir al mínimo el exceso del estado, es decir, para obtener una legibilidad máxima de las partes, es apoyarse en las coacciones del lenguaje: un nominalismo radical; la prevalencia de la lengua como norma para lo que puede ser considerado y tolerado como uno-múltiple de la re-presentación.<sup>4</sup> La lengua se trata entonces de una mediación de interioridad completa de la situación: “ser-presentado” es “ser nombrado”. Así, para el pensamiento constructivista, una parte de la situación es un agrupamiento de múltiples presentados que tienen en común una propiedad y que mantienen una relación definida con términos de la situación, a su vez unívocamente nombrados. Toda parte procura ser asignable, sin ambigüedad, a una referencia efectiva de términos de la situación: las partes están entonces condicionadas, en la medida en que la lengua “[...] –o todo aparato de referencia comparable– es el filtro legal de los reagrupamientos de múltiples presentados. Ésta [la lengua] se interpone entre la presentación y la representación”.<sup>5</sup>

Llamemos “saber” (*savoir*) a esta articulación de la lengua de la situación sobre el ente-múltiple; el saber es la producción “normalizante” de la orientación del pensamiento constructivista. El saber discierne (cuenta de los términos: “este múltiple tiene tal propiedad”) y clasifica (“estos múltiples tienen la misma propiedad”: re-cuenta de las partes).<sup>6</sup> Bajo el criterio de la nominación exacta, este saber se realiza o desemboca en una “enciclopedia de la situación”, es decir:

[...] una suma de juicios bajo un determinante común. El saber puede entonces –en sus innumerables dominios compartidos y revueltos– ser pensado, en cuanto a su

---

<sup>3</sup> Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, p. 317.

<sup>4</sup> *Cf. Ibid.*, p. 318.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 318, 319.

<sup>6</sup> *Cf. Ibid.*, p. 556.



ser, como afectando a tal o cual múltiple con un determinante enciclopédico, por el cual este múltiple se encuentra como perteneciente a un conjunto de múltiples, es decir, a una parte. En regla general, un múltiple (y sus sub-múltiples) cae bajo numerosos determinantes. Estos determinantes son, por lo regular, analíticamente contradictorios, pero eso poco importa.<sup>7</sup>

Así, cada parte de la situación puede ser designada por una propiedad y ser entonces determinada en la lengua; esta designación es un determinante de la enciclopedia. En su significado más profundo, esto quiere decir que todo múltiple presentado puede ser nombrado: en este espacio referencial enciclopédico, el lenguaje no admite “huecos” o “espacios vacíos”; no hay aquí lo estrictamente innombrable, aún cuando la nominación es evasiva, vaga o muy general (“es un cerro”, “es una batalla”, “es un performance”, “es una marcha”): “[...] nada de la situación está radicalmente sustraído a los nombres. Es, por lo demás, la razón por la cual el mundo está pleno y, por más extraño que parezca primero en ciertas circunstancias, siempre puede ser considerado, con derecho, lingüísticamente *familiar*”.<sup>8</sup>

Establecida esta relación del saber enciclopédico entre lenguaje y lo múltiple consistente, preguntemos de nuevo: ¿qué es un acontecimiento?

Un acontecimiento puede ser pensado abstractamente en su forma (aunque no sea propiamente interno a la analítica axiomática de lo múltiple), pero sólo se le puede revelar o indicar *retroactivamente* (una vez que haya advenido y se haya construido algo a partir de él). ¿Qué significa esto?

Un acontecimiento está siempre localizado como un punto de la situación que concierne a un múltiple singular: el sitio de acontecimiento. Sólo puede advenir un acontecimiento en una situación que presenta al menos un sitio de acontecimiento (el acontecimiento adviene ligado a la historicidad, nunca a lo múltiple natural).<sup>9</sup> Ésta es una condición necesaria, pero no suficiente: no es que el acontecimiento advenga *porque* hay un sitio de acontecimiento (por ejemplo: no porque haya una clase obrera habrá necesariamente una revolución): *el acontecimiento adviene sin porqué*. De nuevo, sólo al mirar retroactivamente el advenimiento del azar es que un múltiple al borde del vacío (que siempre

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 365, 366.

<sup>9</sup> *Cf. Ibid.*, pp. 197, 198.

lo hay) puede ser estrictamente llamado “sitio *de acontecimiento*”.<sup>10</sup>

Anotemos como  $X$  este sitio de acontecimiento ( $X$  es presentado por, o pertenece a, la situación  $S$ :  $X \in S$ ). Un acontecimiento de un sitio  $X$  (anotado:  $e_x$ ) es un múltiple tal que está compuesto, por una parte, de los elementos ( $x$ ) del sitio  $X$  (anotado:  $x \in X$ ), y por otra, *de él mismo* ( $e_x \in e_x$ ). Así:

$$e_x = \{ x \in X, e_x \}$$

Pensemos un ejemplo político:<sup>11</sup> sea para  $e_x$  el sintagma “Revolución cubana”. El acontecimiento “Revolución cubana” haría-uno de todo lo que compondría su sitio: la isla de Cuba quizás entre 1953 y 1959, el régimen de Batista, los habitantes de la isla, la lucha armada llamada “guerra de guerrillas”, los diferentes asaltos y combatientes, el Movimiento 26 de julio, las fotografías de Alberto Díaz (Korda), el yate “Granma”, Santa Clara, los espías de Estados Unidos, las calurosas sierras selváticas, los hermanos Castro...

En fin. Retroactivamente podría *nombrarse* “Revolución cubana” a toda esa suerte de trazos y hechos: los elementos del sitio. Pero no sólo eso: puede suceder también que “[...] lo uno del acontecimiento se descomponga hasta, justamente, no ser más que la enumeración siempre infinita de gestos, de cosas y de palabras que coexisten con él”,<sup>12</sup> pero que encontraría un punto donde detenerse, un punto límite para la diseminación, a saber: el modo en el cual la “Revolución cubana” es un término axial de la Revolución cubana misma: “[...] la manera con la que la consciencia del tiempo –y la intervención retroactiva de la nuestra– filtra todo el sitio por lo uno de su cualificación acontecimienta”.<sup>13</sup>

Quiere decir que, además de los elementos de su sitio, también está presente el nombre o el significante “Revolución cubana” como ese “trazo-de-uno”, lo cual muestra que el sintagma mismo de “Revolución cubana” es un *término* del acontecimiento que es él: “Así pues, el acontecimiento es este múltiple que presenta, a la vez, todo su sitio y que por el significante puro de sí mismo, inmanente a su propio múltiple, viene a presentar su presentación misma, es decir, lo uno del múltiple infinito que él es”.<sup>14</sup>

Ahora bien: ¿es el acontecimiento mismo un término *de la situación* en la que su sitio

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 199, 200.

<sup>11</sup> Badiou da el ejemplo del sintagma “Revolución francesa”. Cf. *Ibid.*, p. 201.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 201.

<sup>13</sup> *Idem.*

<sup>14</sup> *Idem.*

es presentado? En sentido estricto, esta pregunta es imposible de responder: si existe o ha advenido un acontecimiento, su pertenencia a la situación de su sitio es *indecidable*, desde el punto de vista de la situación misma.<sup>15</sup> El significante de  $e_x$  es siempre sobre-numerario (*sur-numéraire*) con respecto a la cuenta-por-uno que es la situación misma; se excede lo uno contable: por un lado, ninguno de los elementos ( $x$ ) del sitio ( $X$ ) pertenecen a la situación (pues el sitio está al borde del vacío;  $S$  no cuenta-por-uno los  $x$ , sino que únicamente el sitio  $X$ ); por otro lado, pareciera que  $e_x$ , “antes” de pertenecer a la situación ( $S$ ), pertenecería a sí mismo ( $e_x \in e_x$ ), lo cual no se puede verificar y resulta extraño para la cuenta-por-uno situacional (consecuencia del axioma de fundación):

La indecibilidad de la pertenencia del acontecimiento a la situación puede interpretarse como una doble función. Por una parte, el acontecimiento connotaría el vacío, por otra parte, éste se interpondría entre el vacío y él mismo. Sería a la vez un nombre del vacío y el ultra-uno de la estructura presentativa. Y es este ultra-uno-nombrando-el-vacío lo que desplegaría, al interior-exterior de una situación histórica, en torsión de su orden, el ser del no-ser, es decir, el existir.<sup>16</sup>

El vacío del acontecimiento significa su no pertenecer, su no estar presente de ningún modo en la situación, más que en el modo de ser un mero nombre que “no dice nada”, es decir, un nombre excedente por no referir a nada *de la situación*, pero que hace referencia a su propia presentación y al vacío en donde habrá advenido.

Lo ultra-uno del acontecimiento es el presentarse de él mismo, en tanto múltiple que presenta su propio nombre. Es un múltiple “más allá” de la cuenta-por-uno propia de la situación. Se trata de un peculiar acto de ser o existir (una cuenta-por-uno única por ser auto-pertenencia), “fuera” de lo ente que pertenece a la situación (cuenta-por-uno o pertenencia de lo múltiple consistente), *entre* la consistencia (de la situación) y la inconsistencia (el vacío, al borde del cual está su sitio).

Sólo una *intervención interpretante* puede *decidir* a este respecto: un procedimiento por el cual un múltiple sea reconocido como acontecimiento.<sup>17</sup> La intervención debe trazar (*barrer*) la irrupción del vacío, por medio del *pronunciamiento* de la pertenencia del acontecimiento a la situación, para así, *forzar* a la situación a mostrar o “confesar” su vacío y entonces hacer surgir, de lo in-consistente y de la cuenta interrumpida, “[...] el resplandor no-

---

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, p. 202.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, p. 224.

ente de una existencia [*l'éclat non-étant d'une existence*]:<sup>18</sup> un ek-stasis extra-ordinario.

¿Cuál es el referente para esa intervención?

Si el acontecimiento no pertenece a la situación, es que éste no tuvo lugar (los elementos  $x$  del sitio  $X$  permanecerían también como im-presentes); si el acontecimiento pertenece a la situación, éste se interpone entre el vacío y él mismo, determinado entonces como ultra-uno. Decidir que pertenece a la situación, sin embargo, es una *apuesta* que no alcanzaría nunca su legitimidad (en la medida en que toda legitimidad inmediata vendría de la estructura de la situación). Pueden conocerse *las consecuencias* de tal decisión, pero “antes” al acontecimiento no podría encontrarse ningún origen al cual remitir dichas consecuencias (aún la decisión permanece sin porqué): “Como lo dice Mallarmé: apostar que algo tuvo lugar no puede abolir el azar de este haber-tenido-lugar”.<sup>19</sup>

Decidir o apostar por la pertenencia del acontecimiento a la situación, implica entonces una paradoja: para que haya acontecimiento, éste tiene que ser-contado, pues todo lo que hay es contado-por-uno: todo haber es un haber-sido-contado. Pero si ese ser-contado es el de la situación y el azar o lo incalculable del acontecimiento significan justamente no-pertenecer-a-la-situación (no ser contado por la cuenta-por-uno que hace consistir la situación), ¿cómo puede haber acontecimiento, si lo acontecimental es ese azar del no haber-como-pertenencia? Es imposible, para la intervención, separar esos dos aspectos: reconocimiento de la forma de acontecimiento de un múltiple y la decisión relativa a su pertenencia a la situación.

Así, reconocerlo como acontecimiento implica que *ya haya sido nombrado*: “El acto de nominación del acontecimiento es lo que lo constituye, no como real –propondremos siempre que es un múltiple que advino–, sino como susceptible de una decisión en cuanto a su pertenencia a la situación”.<sup>20</sup> Se trata entonces de una intervención hipotética o interpretativa: “si hay acontecimiento”, hay que nombrar ese “hay” y extraer las consecuencias de este dar-nombre, en el espacio-tiempo de la situación a la cual pertenece el sitio del acontecimiento (pensemos, por ejemplo, en una nueva teoría o una nueva propuesta de solución para resolver un problema científico; una “revolución científica”).

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 225.

Dado que en la situación no hay ningún referente para este nombre, la intervención tiene por operación inicial nombrar un elemento im-presentado del sitio para calificar el acontecimiento de ese sitio: se trata de nombrar ilegalmente un  $x$  y ya no a  $X$ ; es un nombre extraído *del vacío*: “Es un indistinguible del sitio, proyectado por la intervención en el dos [ $\{x \in X, e_x\}$ ] de la designación acontecimienta”.<sup>21</sup>

Este nombre que reúna ese “dos” y que con dificultad podrá mantenerse como tal por el interviniente, será recibido por el estado de la situación como una excrecencia: ¿cómo evitar que el pensamiento constructivista minime o desaparezca lo acontecimienta de dicho nombre intervenido?, ¿cómo puede persistir el acontecimiento, azar vacío de ser? Hay que asignar la posibilidad de la intervención a las consecuencias de *otro* acontecimiento:

La recurrencia acontecimienta es lo que funda la intervención, o bien, sólo hay capacidad interviniente, constitutiva de la pertenencia de un múltiple acontecimienta a la situación, en la red de consecuencias de una pertenencia anteriormente decidida. La intervención es lo que presenta un acontecimiento por el advenimiento de otro. Es un entre-dos acontecimienta.<sup>22</sup>

La dificultad reside en que las consecuencias de un acontecimiento, sometidas a la estructura, no son discernibles como acontecimientales. La indecibilidad del acontecimiento sólo permanece como tal mientras se conserva por procedimientos especiales, procedimientos acontecimientales que fundan una *disciplina*, la cual controla las consecuencias de la puesta en circulación de un múltiple paradójico, sin dejar de referirlo al azar. Esta disciplina es la de la *fidelidad*.<sup>23</sup>

Una enunciación poética de esta idea de la intervención que invita a la fidelidad (en el arte), con respecto al acontecimiento que significa la contemplación de una pintura, podemos encontrarla en el siguiente poema de Paul Celan (1920-1970):<sup>24</sup>

GROSSE, GLÜHENDE WÖLBUNG  
mit dem sich

VASTA BÓVEDA INCANDESCENTE  
con su

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>23</sup> *Cf. Ibid.*, p. 233.

<sup>24</sup> Poema trabajado magistralmente por Jaques Derrida, en un contexto filosófico distinto y en homenaje a Hans-Georg Gadamer. *Cf.* Jaques Derrida, *Béliers. Le dialogue interrompt: entre deux infinis, le poème, passim*. La traducción que ofrecemos ha sido comparada con la versión al español de José Luis Reina Palazón y la versión al inglés de Michael Hamburger (*cf.* Jaques Derrida, *Carneros. El diálogo interrumpido: entre dos infinitos, el poema*, p. 24; Jaques Derrida, *Sovereignities In Question: The Poetics of Paul Celan*, p. 141).

hinaus- und hinweg-  
wühlenden Schwarzgestirn-Schwarm:

der verkieselten Stirn eines Widders  
brenn ich dies Bild ein, zwischen  
die Hörner, darin,  
im Gesang der Windungen, das  
Mark der geronnenen  
Herzmeere schwillt.

Wo-  
gegen  
rennt er nicht an?

Die Welt ist fort, ich muß dich tragen.

enjambre de astros negros,  
agitándose por aquí y más allá:

en la frente silícea de un carnero  
marco con hierro esta imagen, entre  
los cuernos, ahí,  
en el canto de las espirales, donde  
se encrespa la médula de los sólidos  
mares del corazón.

¿Contra  
qué  
no arremete?

El mundo se ha ido, debo llevarte conmigo.

El último verso: “*Die Welt ist fort, ich muß dich tragen*”, marca justamente la disyunción absoluta, involuntaria y tremenda para la experiencia del acontecimiento: “el mundo se ha ido”, el mundo conocido, el mundo de la situación ha quedado sin referencia alguna frente a este encuentro (contra todo “arremete”): ha quedado el vacío del acontecer; al mismo tiempo que se ha adquirido un *compromiso*: “debo llevarte conmigo”, llevarte primero en la intimidad de una declaración en segunda persona del singular, en un imperativo, con ninguna otra referencia más que este encuentro (tú has quedado en mí), para iniciar un trayecto antes insospechado por el mundo que se fue: seré fiel en mi trayecto a otra parte, a *otro* mundo, sin dejar de guardarte en mí, *para volverte a encontrar*.

¿Cómo mantenerse en el encuentro, aun cuando ahora se parte hacia lo insospechado?

## 18. Las verdades de acontecimiento

L'engagement, c'est de ne pas tenir l'échec pour une raison acceptable du désengagement ; et au rebours, de ne pas non plus envisager la réussite comme une condition obligatoire de l'engagement.

Alain Badiou,  
"L'Engagement politique de Sartre"<sup>1</sup>

¿Cuál es la relación del acontecimiento con el saber enciclopédico de la situación? ¿Cómo puede ser llevado ese instante extraordinario? ¿Cómo se mantiene el azar del acontecimiento en esa relación o no-relación entre la fidelidad posterior al acontecimiento y el estado fijo del saber enciclopédico? De esto habla el concepto de lo genérico, clave para nuestro enunciado de tesis.

Dado que la enciclopedia no contiene ningún determinante, cuya parte como referencia sea asignable a algo como un acontecimiento, una fidelidad no puede apoyarse en el saber. La fidelidad se trata de reparar en los múltiples conectados o no conectados al nombre sobre-numericario que la intervención hizo circular: es una forma de discernimiento, de exploración o de militancia, en donde se establecen relaciones de conexión (positivas o negativas) entre los múltiples de la situación y el nombre del acontecimiento, con todas las implicaciones que esto conlleva (¿podría acaso interpretarse desde esta perspectiva el lema: "Patria o muerte"?).

A la colección o conjunto finito de estas conexiones o constataciones mínimas (que cierto múltiple situacional puede conectarse o no con lo acontecimiental), se le llama "exploración" o "investigación" (*enquête*). Las clasificaciones que resultan de una investigación o exploración son partes *finitas* de la situación; por esta finitud de lo constatado

---

<sup>1</sup> En nuestra traducción: "Compromiso es: no tomar el fracaso como una razón aceptable para dejar de comprometerse y, a la inversa, tampoco enfrentar el éxito como una condición obligatoria del compromiso". Ponencia leída el 7 de junio de 2013, en la mesa redonda "L'Héritage politique de Sartre", como parte de las actividades del coloquio "Nuit Sartre", en la Escuela Normal Superior (París).

en las investigaciones, la fidelidad se asemeja, en este nivel, al saber (hablan de “los mismos múltiples” desde una meta-cuenta).

Llamemos “verídico” a un determinante de la enciclopedia y “verdadero” al enunciado que controla el proceso de fidelidad y que está referido entonces al acontecimiento y a su intervención. ¿Cómo hacer que lo verídico no coincida con lo verdadero?<sup>2</sup>

Lo verdadero sólo tiene la oportunidad de distinguirse de lo verídico si es *infinito*: “Una verdad (si ésta existe) es una parte infinita de la situación. Porque de toda parte finita se podrá siempre decir que el saber *ya* la ha discernido y clasificado”.<sup>3</sup> Lo infinito es lo que hará indiscernibles e inclasificables a los enunciados de lo verdadero, para así “hacer un hueco” (*faire trou*) en el saber. Pero, si el saber ya posee una potencialidad infinita para provocar su familiaridad, ¿cómo llevar a cabo eso infinito de lo verdadero? ¿Con base en qué operación puede lo infinito de lo verdadero *diferenciarse* de la recolección infinita del saber? ¿Cómo *evita* lo verdadero pasar por ser verídico?

Hay que anotar primero qué significa “evitar”. Para un determinante cualquiera de la enciclopedia, existe también en la enciclopedia su contrario. Si *x* posee una propiedad y si *y* no la posee, la parte finita compuesta por ambos ((*x*, *y*)) también es una parte finita, objeto del saber. Pero esta “cópula” de partes es *indiferente* respecto de la propiedad en cuestión, pues un determinante contradice al otro: “El saber considera que *esta* parte finita, tomada como un todo, no es pertinente para el discernimiento por la propiedad inicial”.<sup>4</sup> Así, una parte finita *evita* un determinante de la enciclopedia, si ésta contiene múltiples que pertenecen a un determinante *y* otros que pertenecen a un determinante contrario. ¿Cuál es la relación entre este evitar lo enciclopédico y lo verdadero?

Una verdad es la recolección o el reagrupamiento de todos los términos de la situación con los que hay conexiones positivas, investigaciones positivas, con respecto al nombre del acontecimiento (las negativas son, con respecto al acontecimiento, indiferentes; no entran en la novedad-múltiple que se propone lo verdadero, por repetir únicamente el orden enciclopédico, previo al acontecimiento).

Esta recolección, efectivamente, nunca se acaba, pues siempre hay algo que conectar,

---

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 361-366.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 369.



algo por-venir; la enumeración entonces de los términos recolectados no puede ser aquello que los diferencie de la enciclopedia (si es infinita, nunca se acabaría; no puede diferenciarse una *totalidad* de términos-sabidos-por-la-enciclopedia de otra totalidad de términos-conectados-con-el-acontecimiento). Hay que enfocar entonces *el proceso* de las búsquedas o las investigaciones que recolectan los términos, de la cual se trama el proceso de fidelidad. La clave está en que los términos conectados positivamente con el acontecimiento, se reagrupen en *al menos una* parte finita que *evite* un determinante del saber: una investigación evita un determinante de la enciclopedia si contiene, para un término (*y*), una conexión positiva con el nombre del acontecimiento (*y (+)*) y este término no cae bajo el determinante enciclopédico considerado;<sup>5</sup> la investigación recoge un término positivo ahí donde la enciclopedia ha perdido su incumbencia por la contradicción de su clasificación.

Mientras figure una investigación positiva que evite un determinante enciclopédico, este total infinito ya no puede coincidir con lo que clasifica el saber: “Es decir que, en todo caso, la propiedad expresada por el lenguaje [enciclopédico] de la situación, que funda este determinante, no puede servir para discernir el resultado infinito positivo del procedimiento fiel”.<sup>6</sup>

Ahora bien, si un procedimiento de fidelidad contiene, *para todo* determinante de la enciclopedia, una investigación que lo evita, entonces el resultado positivo entero de este proceso no coincidirá con ninguna parte subsumible bajo un determinante; será un proceso enteramente indiscernible e inaccesible para el saber. En este caso, la verdad es irreductible a la veracidad.

*Una verdad es entonces el total infinito positivo (la recolección de los términos investigados como conectados positivamente con el acontecimiento) de un proceso de fidelidad que, para todo determinante de la enciclopedia, contiene al menos una investigación que lo evita.*

¿En qué sentido es un proceso *genérico*?

Puesto que esta parte verdadera no tiene ninguna propiedad que pueda ser dicha por la lengua enciclopédica, todo su ser se resuelve, al respecto de la situación, en ser una parte *y*

---

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, p. 543.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 372.

*nada más* (una parte “pura”), es decir, en que se compone de múltiples efectivamente presentados en la situación: “Esta parte, donde una verdad inscribe su proceso como resultado infinito, es un *indiscernible de la situación*. [...] Una *inclusión* indiscernible –y tal es, para abreviar, una verdad–, no tiene otra ‘propiedad’ más que remitir a la *pertenencia*”.<sup>7</sup> Esta parte “anónima” o *universal* se compone de términos tales que lo único que poseen en común es *pertenecer a la situación*, lo cual es, en realidad, *su simple el acto de ser*. En la medida en que este acto de ser es algo común a *todos* los términos de la situación y es coexistente a todas las partes, esta parte indiscernible tiene “las propiedades” de cualquier parte:

Es con derecho que la declaramos [esta parte] *genérica*, puesto que, si la queremos cualificar, diremos que sus elementos solamente *son*: la parte viene [*relève*] del género supremo, el género del ser de la situación como tal –porque, *en [dans]* una situación, ‘ser’ y ‘ser-contado-por-uno-en-la-situación’ son una sola y la misma cosa.<sup>8</sup>

El proceso de verdad genérico trae a la situación, desde una parte anónima, aquello común a toda pertenencia: ser en situación, en tanto solamente ser. *A partir de un acontecimiento, es decir, de un ente-múltiple (reflexivo, advenido azarosamente e interpuesto entre sí y el vacío), marcado creativamente por un nombre propio, es que se lleva a cabo la construcción de un proceso fiel de verdad, el cual forma una parte de la situación correspondiente que revela el acto de ser en cuanto tal, propio de la situación entera*. Esta parte o recolección de los términos, que habrán sido investigados positivamente por un tal proceso genérico de fidelidad, es lo que llamamos *una verdad*. Es una verdad de la situación entera, del ser de la situación.<sup>9</sup>

Es en este sentido que decimos que una verdad se trata de un *encuentro creativo* con lo ente, en tanto se conjugan, en un proceso de fidelidad a un acontecimiento, su posibilidad de ser de cierta forma (en relación con el nombre propio y la situación en la que opera este nombre) y su operación o acto de ser como pertenencia (propio de toda situación, revelado por lo genérico del proceso de fidelidad).

Mientras que toda parte nombrada por el saber remite a la lengua que discierne

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 373, 374.

<sup>9</sup> *Cf. Ibid.*, p. 561.

particularidades clasificables, el proceso fiel dispone, en su parte infinita, el ser de la situación, precisamente porque el proceso se decide o “se origina” en un acontecimiento, donde el vacío es convocado, y no en la relación establecida entre el lenguaje y lo metaestructurado: “Lo discernible es verídico. Pero sólo lo indiscernible es verdadero. O bien, sólo hay verdad en tanto genérica, porque sólo un proceso fiel genérico apunta a lo uno del ser situacional. Un proceso fiel tiene por horizonte infinito el ser-en-verdad [*l'être-en-vérité*]”.<sup>10</sup>

En este sentido, puede decirse que mientras la veracidad es un criterio para enunciados (relación entre la lengua y las partes), la verdad es un tipo de ser (un múltiple producido por un proceso inventivo); lo contrario de lo verídico es lo erróneo, mientras que, en sentido estricto, no hay para lo verdadero un contrario que pueda ser “falso” (en todo caso, lo “falso” sería únicamente aquello que obstaculizaría la prosecución del proceso de verdad genérico).<sup>11</sup>

Este proceso inventivo puede entonces *forzar* a la situación a que exista una situación nueva, donde haya los términos de la situación previa al acontecimiento, pero donde el proceso genérico también pertenezca, o sea, donde la excrecencia post-acontecimiento *se normalice*. Este forzamiento es de lo que habla el *Sujeto*.

Badiou llama “Sujeto” a una configuración o una instancia finita (por ello, local) de un proceso de verdad genérico. Un Sujeto es entonces un conjunto finito de investigaciones positivas y una parte finita de una verdad; es el modo en el que, o aquello por lo cual, el proceso inventivo de una verdad se “sostiene” en la situación: los distintos puntos de conexión y de transformación efectiva en los que lo acontecimiento de una verdad *fuera* la situación a transformarse desde una nueva lengua subjetiva. Un Sujeto es la construcción obtenida por la búsqueda de conexiones situacionales con el acontecimiento. Subjetivización es la emergencia de distintos operados que conectan la forma advenida del acontecimiento con lo que ya había en la situación: Sujeto es el proceso constructivo y localizable de lo que habrá venido a existir, desde lo antes in-existente; la emergencia de un nuevo presente.<sup>12</sup> Un Sujeto es una construcción, producto del azar.

En el arte, por ejemplo, un Sujeto puede ser, no sólo el artista, con todas las operaciones y distinciones que intervienen en la creación de ciertas obras, sino también las

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 374.

<sup>11</sup> *Cf. Ibid.*, p. 561.

<sup>12</sup> *Cf. Ibid.*, pp. 429, 430, 558.

obras mismas y todo aquello que provoca el despliegue de las consecuencias de esa obra artística en curso.

Así, la teoría del Sujeto constituye la parte culminante de la investigación del ser y el acontecimiento.

Badiou reconoce cuatro tipos de regiones para la construcción de un Sujeto o cuatro tipos de procesos genéricos de verdad: *la ciencia, el arte, la política y el amor*. Estos cuatro tipos de procesos de verdad *condicionan* lo que se pueda pensar acerca de lo verdadero.

Señalemos algunos ejemplos.

En palabras de Badiou, un proceso de verdad científico puede ser el que significa el “acontecimiento-Cantor” mismo, el cual lleva a cabo una nueva apropiación del predicado “infinito” aplicado a los números:

Cuando se dice que una serie [*suite*] “tiende hacia” un límite, el esquema subyacente es aquel del movimiento. Las matemáticas están, de hecho, bajo el yugo de intuiciones ligadas a la representación del espacio. Para volver a esquemas puramente matemáticos, hace falta confrontar de nuevo el concepto de infinito actual, asumir que existen cantidades infinitas. ¿Pero cómo hacerlo, si nuestra idea de lo infinito permanece muy vaga, como era el caso de los “infinitamente pequeños”? Cantor resuelve este problema al crear el concepto genérico de *conjunto* y al hacerlo corresponder a los conjuntos infinitos, por procesos estrictamente racionales, “números” nuevos, los ordinales y los cardinales. Se trata ciertamente de una de las más admirables creaciones universales de toda la historia humana.<sup>13</sup>

Desde la reapropiación de Badiou, este ejemplo científico pone de manifiesto “el poder de la letra vacía”: cómo el poder creativo científico puede someter a la letra matemática todo un aspecto de lo pensable que nos atraviesa, sin que esa invención sea opuesta a lo pensado (la idea de infinito conciliada con los números) y sin caer en contradicciones (consistencia deductiva racional de la teoría de conjuntos).<sup>14</sup>

A continuación emplearemos lo dicho en tres poemas para ejemplificar las verdades del arte, el amor y la política.

El primero, para el caso del arte, es un poema de Gonzalo Rojas (1917-2011):<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Alain Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, pp. 104, 105.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, p. 80.

<sup>15</sup> Cf. Gonzalo Rojas, *Qedeshim Quedeshóth. Antología*, pp. 319, 320.

## LOS VERDADEROS POETAS SON DE REPENTE

*sobre un acorde de Chihuahua:*

*–Los niños en el río*

*dicen el fondo de la transparencia.*

Los verdaderos poetas son de repente:

nacen y desnacen, dicen  
 misterio y son misterio, son niños  
 en crecimiento tenaz, entran  
 y salen intactos del abismo, ríen  
 con el descaro de los 15, saltan  
 desde el tablón del aire al roquerío  
 aciago del océano sin  
 miedo al miedo, los hechiza  
 el peligro.

Aman y fosforecen, apuestan  
 a ser, únicamente a ser, tienen mil ojos  
 y otras mil orejas, pero  
 las guardan en el cráneo musical, olfatean  
 lo invisible más allá del número, el  
 vaticinio va con ellos, son  
 lozanía y arden lozanía.

Al éxtasis

prefieren el sacrificio, dan sus vidas  
 por otras vidas, van al frente  
 cantando, a cada uno  
 de los frentes, al abismo  
 por ejemplo, al de la intemperie anarca,  
 al martirio incluso, a las tormentas  
 del amor, Rimbaud  
 los enciende:

“Elle est retrouvée.  
Quoi ? –L’Éternité”

Pero la Eternidad es esto mismo.

El proceso de verdad del arte no es sólo ese “de repente” de lo acontecimental, en el que los poetas “nacen y desnacen” al erigir una obra, que a veces acierta y otras no, sino que, en ese “entrar y salir del abismo”, “son niños en crecimiento tenaz”, es decir, *apuestan a ser* y para ello dan su vida por otras vidas: el proceso no sólo los sitúa a ellos, no sólo a ellos la invención les incumbe, sino que otros están ahí, convergen en la intemperie de la obra que viene del abismo. Ahí se reencuentra la eternidad del acontecimiento, pero esto no significa una trascendencia, sino la reiteración de esa callada disciplina que estalla, de repente, en el instante en el que los poetas vuelven a avistar lo eterno, sin ser dueños de nada. La eternidad o lo universal del acontecimiento es esto mismo que prosigue, aquí y ahora. La eternidad es esto mismo.

El segundo poema, para traer a la reflexión el proceso de verdad amoroso, es uno de John Donne (1572-1631), intitulado comúnmente “The Good Morrow”:<sup>16</sup>

<p>I wonder by my troth, what thou, and I Did, till we loved? were we not weaned till then, But sucked on country pleasures, childishly? Or snorted we in the seven sleepers’ den? 'Twas so; but this, all pleasures fancies be. If ever any beauty I did see, Which I desired, and got, 'twas but a dream of [thee.</p> <p>And now good morrow to our waking souls,</p>	<p>Me pregunto, a fe mía: ¿qué hicimos tú y yo hasta que amamos? ¿No maduramos sino hasta entonces, mientras que antes sorbíamos placeres del [campo, puerilmente? ¿O acaso dormíamos profundamente en la cueva de [los Siete Durmientes? Así fue; pero ante esto todos los demás placeres son [caprichos.</p> <p>Si alguna vez vi algo bello, lo deseé y lo obtuve, no era [sino sólo un sueño de ti.</p>
--	--

---

<sup>16</sup> John Donne, *The Complete English Poems*, p. 60. Edición de A. J. Smith. Traducción aproximativa nuestra.

Which watch not one another out of fear;  
 For love, all love of other sights controls,  
 And makes one little room, an everywhere.  
 Let sea-discoverers to new worlds have gone,  
 Let maps to others, worlds on worlds have  
 [shown,  
 Let us possess one world, each hath one, and is  
 [one.

My face in thine eye, thine in mine appears,  
 And true plain hearts do in the faces rest;  
 Where can we find two better hemispheres,  
 Without sharp north, without declining west?  
 What ever dies, was not mixed equally;  
 If our two loves be one, or, thou and I  
 Love so alike, that none do slacken, none can  
 [die.

Y ahora, buen día a nuestras almas que despiertan,  
 que no se observan mutuamente por temor,  
 pues el amor controla todo amor para otras miradas  
 y hace de una habitación pequeña todas partes.  
 Que los exploradores partan hacia nuevos mundos,  
 que sean para otros los mapas que han mostrado  
 [mundos sobre mundos,  
 que poseamos un mundo, cada uno el suyo, y uno solo.

Mi rostro en tu ojo, el tuyo en el mío aparece,  
 y en los rostros permanecen corazones realmente  
 [sencillos;  
 ¿dónde podemos encontrar dos hemisferios mejores,  
 sin el crudo Norte, sin el declinante Oeste?  
 Todo lo que muere no fue mezclado con iguales  
 [proporciones;  
 si nuestros dos amores se hicieran uno, o si tú y yo  
 amáramos tan igual, para que ninguno decayera,  
 [ninguno podría morir.

La entera imagen del despertar de los amantes juntos, del dar los buenos días a un nuevo mundo en el que el amor ahora lo atraviesa todo, es un símbolo del acontecimiento amoroso. ¿Qué clase de placer era aquel que ahora parece tan fútil? ¿Y qué es este nuevo placer que ha provocado la sensación de haber despertado de un sueño de cientos de años? Éste es un nuevo encuentro, un nuevo despertar. No sólo todo lo que antes parecía valer la pena, ahora aparece como un mero capricho, sino que ahora todo parece estar referido a este despertar a lo nuevo; el acontecimiento del encuentro ha dejado una nueva manera de mirar el mundo. No se trata de un empecinamiento temeroso, sino de un amor que se sabe fiel en todo lo que mira. El mirar de cada amante lleva su mundo; los amantes saben que cada uno es distinto, y esa diferencia los sostiene, uno frente al otro, uno en el verse a sí mismo en el otro, en la posibilidad de la construcción y la pervivencia de ese nuevo mundo. Los Dos pueden

poseer un mismo mundo, mientras compartan el compromiso, la fuerza, la fidelidad, que los hará Inmortales.

El último poema, para el caso de lo político, es uno en prosa de José Lezama Lima (1910-1976):<sup>17</sup>

ERNESTO GUEVARA. COMANDANTE NUESTRO

Ceñido por la última prueba, piedra pelada de los comienzos para oír las inauguraciones del verbo, la muerte lo fue a buscar. Saltaba de chamusquina para árbol, de aquileida caballo hablador para hamaca donde la india, con su cántaro que coagula los sueños, lo trae y lo lleva. Hombre de todos los comienzos, de la última prueba, del quedarse con una sola muerte, de particularizarse con la muerte, piedra sobre piedra, piedra creciendo el fuego. Las citas con Tupac Amaru, las charreteras bolivarianas sobre la plata del Potosí, le despertaron los comienzos, la fiebre, los secretos de ir quedándose para siempre. Quiso hacer de los Andes deshabitados, la casa de los secretos. El huso de transcurso, el aceite amaneciendo, el carbunclo trocándose en la sopa mágica. Lo que se ocultaba y se dejaba ver era nada menos que el sol, rodeado de medialunas incaicas, de sirena del séquito de Viracocha, sirenas con sus grandes guitarras. El medialunero Viracocha transformando las piedras en guerreros y los guerreros en piedras. Levantando por el sueño y las invocaciones a la ciudad de las murallas y las armaduras. Nuevo Viracocha, de él se esperaban todas las saetas de la posibilidad y ahora se esperan todos los prodigios en la ensoñación.

Como Anfiareo, la muerte no interrumpe sus recuerdos. La *aristía*, la protección en el combate, la tuvo siempre a la hora de los gritos y la arceciada del cuello, pero también la *areteia*, el sacrificio, el afán de holocausto. El sacrificarse en la pirámide funeral, pero antes dio las pruebas terribles de su tamaño para transfiguración. Dondequiera que hay una piedra, decía Nietzsche, hay una imagen. Y su imagen es uno de los comienzos de los prodigios, del sembradío en la piedra, es decir, el crecimiento tal como aparece en las primeras teogonías, depositando la región de la fuerza en el espacio vacío.

Dice Badiou que si lo político existe como proceso genérico de verdad, sus acontecimientos son cesuras históricas donde se convoca el vacío de lo social, desde la ausencia del Estado, para que lo colectivo se interese en sí en cuanto tal, mediante operadores cuyas producciones no coincidan con el Estado.<sup>18</sup> Tanto el inicio como el mantenimiento de una forma tal de lo político es cuestión de difícilísima militancia inventiva, de hacer brotar el sembradío en la piedra, de depositar la fuerza de una idea de justicia (una revolución, o el nombre que sea) en el vacío de la historia. La imagen del acontecimiento previo presta la

<sup>17</sup> José Lezama Lima, *Material de lectura 5*, pp. 21, 22.

<sup>18</sup> Cf. Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, p. 375.



ejemplaridad de la piedra que, entre piedras, hacer crecer el fuego de lo humano y ofrece testimonio de que vencer las pruebas más difíciles brindan una alegría inigualable y eterna.

La ciencia, el arte, el amor y la política son riesgos verdaderos.

## 19. Lógicas de la aparición y cuerpos subjetivos

¿Y AHORA QUÉ?

Y ahora

¿qué haremos tú y yo

tomados de esa mano

que termina en un cuerpo

que no es el nuestro?

Oscar Hahn

La comprensión de las verdades como procesos de verdad, puestos en marcha por la intervención de un acontecimiento y mantenidos por la fidelidad, ha culminado con la teoría del Sujeto. Esta teoría, cuyo desarrollo actualmente aún es materia de investigación por el propio Badiou, no podrá ser expuesta en este trabajo. Sin embargo, a título de epílogo de esta última serie de apartados, podemos señalar los términos generales de otra vía de investigación para la comprensión de la construcción de un Sujeto de verdad, diferente de lo expuesto en *L'Être et l'événement*. Se trata del segundo mayor momento de la filosofía de Badiou: las lógicas de los mundos.

El hecho de ser-algo es el haber-sido-contado-por-uno. La operación de la cuenta es la operación de “estar siendo”: ente. Para la ontología matemática, lo múltiple puro es lo ente puro, lo ente indiferenciado. El pensamiento de la multiplicidad pura hace situación de lo que no está en situación, de lo que no consiste: se piensa lo que es en su mero acto de ser. ¿Cómo combinar en el pensamiento el hecho de que lo-que-es es, con el hecho de que hay múltiples cosas que son y que consisten, de modos distintos, *al aparecer*?

Lo que consiste (lo que hay) aparece, pero no aparece o no se muestra el consistir mismo (el acto de haber algo, de ser-contado-por-uno). ¿Qué es lo que aparece? Otra

investigación es posible: aquella que piensa lo múltiple y lo verdadero, no en su acto de ser, sino en su aparecer, su modo particular de consistir y de relacionarse con lo que co-aparece: cómo el sentido se manifiesta en las distintas relaciones de identidades, similitudes y diferencias, entre las cosas que efectivamente aparecen y cambian “a la vista”.

Aparece lo que consiste, pero hay dos investigaciones posibles: la investigación del acto de ser al consistir y la investigación de la consistencia en su aparecer.<sup>1</sup> Al ser (al consistir), al estar en situación, los múltiples también aparece y se configura conforme a los datos inmanentes de su aparecer junto con otros múltiples: hay una Gran Lógica del aparecer que puede comprender ese aparecer simultáneo de varios múltiples, al conformar un mundo (situación que aparece); una fenomenología de lo que aparece, que formalice las relaciones y grados de aparecer y de relación entre los múltiples que aparecen; una fenomenología lógica que hable de las condiciones del aparecer, de lo trascendental del ser-ahí:

*Llamaremos “aparecer” a lo que, de un múltiple matemático, es tomado en una red relacional situada (un mundo), de suerte que este múltiple adviene al ser-ahí [l'être-là], o al estatuto de ente-en-un-mundo [étant-dans-un-monde]. Es posible entonces decir que este ente es más o menos diferente de otro ente que pertenece al mismo mundo. Llamamos “trascendental” al conjunto operatorio que permite dar sentido al “más o menos” de las identidades y las diferencias, en un mundo determinado.<sup>2</sup>*

La indexación trascendental de los múltiples en diferentes mundos (las lógicas de los mundos) es materia de investigación que, al igual que la ontología matemática, busca comprender la emergencia y el mantenimiento de procesos de verdad, que tomen su fidelidad de un acontecimiento, pero ahora en su aparecer concreto, en su fenomenicidad: cómo comprender las distintas maneras de devenir o de cambio, para mostrar al acontecimiento como un cambio excepcional, por ser un modo de cambio que no está sometido a la regla trascendental del cambio mismo del mundo en el que adviene; cómo en el trazo de un

---

<sup>1</sup> Es un tema difícil la relación de un proyecto con el otro. A pesar de que, evidentemente, la investigación del aparecer no prescinde esencialmente de lo expuesto en la ontología matemática, los puntos de concordancia y los de difícil coincidencia merecen un cuidadoso examen. Badiou mismo reconoce que, al escribir el desarrollo de la investigación del aparecer, no cuidó en todo punto la continuidad entre los dos proyectos, igual que los problemas que ello conlleva: “Los dejo [estos problemas de coincidencia] para más tarde o para otros” (Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2*, p. 49). Uno de esos “otros” ha sido, por ejemplo, Markus Gabriel, quien ha enfatizado y radicalizado las diferencias entre ambos proyectos, a manera incluso de verlos como excluyentes y contradictorios (cf. Markus Gabriel, *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*, pp. vii-xxxii). En un trabajo posterior, entre las razones para el descuido de Badiou y la radicalización peligrosa de Gabriel, el pensamiento de la composibilidad de los componentes básicos habrá de abrirse camino.

<sup>2</sup> Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2*, p. 128.

acontecimiento adviene un múltiple antes inexistente y que transforma el aparecer del mundo.

Como antes advertimos, el problema es aún pensar, desde distintas perspectivas, el problema de la formación de un Sujeto: cómo se *corporaliza*, entre distintos objetos, esa construcción de un proceso de verdad; cómo es que el Sujeto puede adquirir formas distintas, dependiendo de la forma en la que reaccione al acontecimiento (si lo recibe en su azar propio, si lo oculta en una estructura estática o si lo niega rotundamente) y todavía más (en el tercer y último momento mayor de la filosofía de Badiou): cómo es que el individuo y la colectividad pueden participar de ese proceso de subjetivización aparente: de qué estrategias o qué recursos de pensamiento puede valerse un Sujeto para perseverar; cómo es que el hombre puede vivir de veras, en la inmanencia de las verdades.

## Proteo frente al mar

Denn das Meer ist der Raum der Hoffnung...

Friedrich von Schiller,  
*Die Braut von Messina*

Con Nicol y Badiou hemos visto distintas tomas de posición con respecto a grandes problemas de la metafísica: la consistencia y cohesión de lo real (si hay Ser o si hay lo contado-por-uno); cómo el acto de ser se relaciona con lo infinito (si el infinito es atributo del Ser o si los infinitos son parte de una decisión ontológica); si el ser puede corresponder o no a lo uno (si la unidad es principio de los seres y atributo del Ser o si “lo uno no es”); si se puede pensar algo como nada (si la Nada es un falso problema porque el Ser no tiene contrario o si el advenimiento de lo estrictamente nuevo acaece al borde del vacío de lo que hay)... Las verdades lógicas y las verdades de acontecimiento.

En fin. Estos problemas nos han conducido por distintas posturas y posibilidades de pensamiento, a manera incluso de abrirnos a la posibilidad de continuar con la investigación histórica de la situación de la ontología, desde un horizonte que hemos llamado, provisionalmente, la composibilidad de los componentes básicos.

Este horizonte, así como varios de los problemas pendientes que han quedado contenidos en este trabajo, han de formar las directrices para un tratamiento posterior más maduro y profundo.

Ha comenzado a darse forma de pensamiento a la apuesta por la verdad. Quizás no hemos ganado los conceptos suficientemente maduros para sostener de la manera más acabada posible nuestro juego (¿cuándo podría ser eso?), pero una decisión ha sido tomada y desarrollada, en la conversación con otros más maduros.

Al ubicar ontológicamente la crisis del hombre, en cuanto a la unificación o uniformización de su modo de ser, en la parálisis de su habilidad de reinventarse y ser-verdadero, Eduardo Nicol escribe, al final de *La agonía de Proteo*: “Quizás *la agonía de Proteo*, que es bien real, pudiera concluir con la esperanza de *Proteo redivivo*. Pero no hay

otro Picasso. Habrá todavía algunos que corren en pos del arco iris. ¿Quiénes lo alcanzan? Quizás no hay historia sin quimeras”.<sup>1</sup> Frente a esta severa ambigüedad que plantea Nicol, entre la recurrencia de la tragedia y la risa ante el vacío, algo aquí ha quedado dicho al respecto, aunque poco. Con una palabra lo dice Badiou: *courage !*

Hijo del océano, Proteo se levanta frente al mar. Con los pies en lo ambiguo de la arena y al borde de los bordes, vuelve a mirarse a sí mismo, para saber quién es:

EL NIÑO Y EL MAR

A Javier, que está en el mar

El mar tiene la edad que tiene  
quien contempla  
la inmensidad en que se pierde  
quien escucha  
el fragoroso tumulto indiscernible  
de su ser.

El mar es, cómo, si no, un Dios  
que nace  
en el instante de su revelación.

Aquel que lo contempla  
tiene al mirarlo  
la antigua edad del mar,  
y el niño, que no sabe  
que aquel mar es el mar,  
hace del mar un niño  
que juega a ser el mar.

Un dios no tiene edad.

Juan Carvajal<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Eduardo Nicol, *La agonía de Proteo*, pp. 131, 132.

<sup>2</sup> Juan Carvajal, *Precipitaciones*, pp. 87, 88.

## Fuentes consultadas

- BADIOU, Alain, “El filósofo habla del ser y la matemática. Entrevista con Gustavo Santiago” en *Reflexiones Marginales. Revista de filosofía*. México, UNAM, 2013. [Año 3, no. 15] <<http://reflexionesmarginales.com/3.0/19-el-filosofo-habla-del-ser-y-la-matematica/>>. [Consulta: 8 de diciembre de 2014.]
- “L’Engagement politique de Sartre”, ponencia leída el 7 de junio de 2013, en la mesa redonda “L’Héritage politique de Sartre”, como parte de las actividades del coloquio “Nuit Sartre”, en la Escuela Normal Superior, París. Archivo de audio y video disponible en *Savoirs ENS*. París, Escuela Normal Superior, 2013. <<http://savoirs.ens.fr/expose.php?id=1214>>. [Consulta: 6 de enero de 2015]
- L’Être et l’événement*. París, Editions du Seuil, 1988.
- Logiques des mondes. L’Être et l’événement 2*. París, Editions du Seuil, 2006.
- Manifeste pour la philosophie*. París, Editions du Seuil, 1989.
- Second manifeste pour la philosophie*. París, Flammarion, 2010.
- CARVAJAL, Juan, *Precipitaciones*. México, UNAM, 1995.
- DERRIDA, Jaques, *Béliers. Le dialogue interrompu: entre deux infinis, le poème*. París, Editions Galilée, 2003.
- Carneros. El diálogo interrumpido: entre dos infinitos, el poema*. Trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- Sovereignities In Question: The Poetics of Paul Celan*, editado por Thomas Dutoit y Outi Pasanen. Nueva York, Fordham University Press, 2005.
- Diccionario de la lengua española (DRAE)*. Madrid, Real Academia Española, 2014. [23<sup>a</sup> edición]
- DONNE, John, *The Complete English Poems*. Londres, Penguin, 1996.
- GABRIEL, Markus, *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*. Londres, Continuum, 2011.
- HAHN, Oscar, *Obras selectas*. Santiago de Chile, Andrés Bello, 2004

- HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*. Trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Introducción a la filosofía*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra-Universitat de València, 1999.
- Sein und Zeit*. Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 2006.
- HÜLSZ PICCONE, Enrique, *Logos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*. Tesis para optar por el grado de Doctor en Filosofía. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- LEZAMA LIMA, José, *José Lesama Lima. Material de lectura, Poesía moderna, no. 5*. México, UNAM, 2001
- LIDDELL, Henry George y SCOTT, Robert, *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1940. Versión electrónica disponible en Gregory R. Cane (Ed. en jefe), Perseus Digital Library, Medford, Tufts University, 2012.  
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057>>.  
[Consulta: 8 de diciembre de 2014.]
- MARCEL, Gabriel, *Homo viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'esperance*. París, Aubier, 1963.
- MARCHART, Oliver, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Berlín, Walter de Gruyter, 1973. [Parte III, volumen 2]
- NICOL, Eduardo, "Fenomenología y dialéctica", en *Diánoia. Anuario de filosofía*. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1973. [Vol. XIX, no. 19]
- Ideas de vario linaje*. México, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- La agonía de Proteo*. México, Herder-Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Los principios de la ciencia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1965.



- Metafísica de la expresión*. México, Fondo de Cultura Económica, 1957. [1ª Edición]
- Metafísica de la expresión*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974. [ Segunda versión]
- Psicología de las situaciones vitals*. México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- RICHIR, Marc, “Du sublime en politique”, en *Synthesis Philosophica*. Zagreb, Croatian Philosophical Society, 1989. [Vol. 8, no. 2]
- ROJAS, Gonzalo, *Qedeshím Qedeshóth. Antología*. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- SEGOVIA, Tomás, *Salir con vida. Poemas 2000-2002*. México, Ediciones Sin Nombre-UNAM-Conaculta, 2005.
- VARGAS PACHECO, Carlos, *Eduardo Nicol: expresión más allá del logos*. Tesis para optar por el grado de Maestro en Filosofía. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
- WEBER, Max, *Gesammelte politische Schriften*. Edición de Marianne Weber, Múnich, Drei Masken Verlag, 1921.

## **Anexos**

En una carpeta en línea se han cargado tres archivos de audio, disponibles exclusivamente para su consulta:

- 1) Seminario *L'Immanence des vérités (2)*, sesión del 22 de enero de 2014; duración: 01:31:21.
- 2) Entrevista con Alain Badiou como parte de una asesoría, realizada el 5 de noviembre de 2013; duración: 00:23:23.
- 3) Entrevista con Alain Badiou como parte de una asesoría, realizada el 20 de marzo de 2014; duración: 00:16:07.

La liga es la siguiente:

<<https://www.dropbox.com/sh/nimidsxwdbv1ls9/AAConqhFCcIP8toL7vE5IE2Ja?dl=0>>.

## Índice

Agradecimientos .....	11
Acknowledgements .....	12
Introducción. El problema de la investigación y su tono .....	13
1. Preliminar: ser y ente .....	22
2. El “con” de la investigación.....	26
3. Fenómeno.....	28
4. Ser y principios.....	44
5. Verdades de hecho y verdades de teoría.....	58
6. Dialéctica.....	65
7. Símbolo.....	73
8. Las verdades simbólicas .....	79
9. Vocación .....	90
10. La δίανοια del Ser.....	103
11. Componentes básicos.....	110
12. Composibilidad de los componentes básicos. El “con” revisado.....	120
13. Ontología absoluta: matemáticas.....	125
14. Matemáticas: multiplicidades y cuenta-por-uno.....	132
15. Estado y vacío .....	147
16. Naturaleza e historia .....	165
17. Acontecimiento .....	174
18. Las verdades de acontecimiento .....	182
19. Lógicas de la aparición y cuerpos subjetivos .....	193
Proteo frente al mar .....	196
Fuentes consultadas.....	198
Anexos .....	201