

La Cuestión del Ser Hoy

Alain Badiou
Universidad Paris VIII

¿Cuál es, en definitiva, para Heidegger, el rasgo distintivo de la metafísica? ¿De la metafísica concebida como historia del ser? Sabemos que el gesto platónico pone la *αληθεια* bajo el yugo de la *ιδεα*: la separación de la Idea como presencia singular de lo pensable estableció al ente como predominante sobre el movimiento inicial, o inaugural, de eclosión del ser. El no-velamiento, la desocultación, se ven así asignados a la fijación de una presencia; pero sin duda lo más importante es que esta fijación expone al ser del ente al arbitrio de un control, de un control-por-uno. Aquello por lo cual lo que es es lo que es, también es aquello por lo cual es uno. La norma de lo pensable es la unificación del ente singular bajo la potencia de lo Uno, y es esta norma, esta potencia normativa de lo Uno, la que suprime la venida a sí, o reingreso en sí mismo, del ser como *φυσις*. El tema de la quiddidad, como determinación por la unidad de su “quid” del ser del ente, es lo que sella la entrada del ser en la potencia normativa propiamente metafísica. Lo que destina al ser a la preeminencia del ente.

Heidegger resume así este movimiento en las notas que tienen por título “Proyectos para la historia del ser en tanto que metafísica”, notas traducidas al final del tomo II del *Nietzsche*. Cito:

La preeminencia de la quiddidad conduce a la preeminencia del ente mismo cada vez en eso que él es. La preeminencia del ente fija al ser en tanto que *κοινων* (común) a partir del *εν* (lo uno). El carácter distintivo de la metafísica está decidido. Lo Uno, en tanto que unificante unidad, llega a ser normativo para la determinación ulterior del ser.

Así, es porque lo Uno decide normativamente acerca del ser que éste es reducido a lo común, a la generalidad vacía, y debe soportar la preeminencia metafísica del ente.

Se puede entonces definir así a la metafísica: Vigilancia del ser por lo Uno. Su máxima sintética más apropiada es aquella de Leibniz, que establece como norma la reciprocidad del ser y de lo uno: “Aquello que no es *un* ser no es un *ser*”.

El punto de partida de mi intento especulativo podría, entonces, formularse así: ¿se puede despegar lo Uno del ser, romper la vigilancia metafísica del ser por lo Uno, sin comprometerse por ello en el destino heideggeriano, sin confiar el pensamiento a la promesa infundada de un retorno salvador? Pues en Heidegger mismo, el pensamiento de la metafísica como historia del ser es solidario de un anuncio cuya expresión última, a pesar de todo, es que «sólo un Dios puede salvarnos».

¿Se puede salvar al pensamiento —o incluso en realidad el pensamiento desde siempre se ha salvado, quiero decir: salvado de la potencia normativa de lo Uno— sin que para ello sea necesario recurrir a la profecía del retorno de los dioses?

En la *Introducción a la Metafísica*, Heidegger declara que “sobre la tierra, desciende un oscurecimiento del mundo”. Y hace la lista de los acontecimientos esenciales de este oscurecimiento: “la fuga de los dioses, la destrucción de la tierra, la gregarización del hombre, la preponderancia de lo mediocre”. Todos estos temas son coherentes con la determinación de la metafísica como potencia normativa exasperada de lo Uno.

Pero si el pensamiento, como filosofía, ha organizado desde siempre, en una escisión originaria de su disposición, al mismo tiempo que la potencia normativa de lo Uno el recurso contra esta potencia, la sustracción a esta potencia, entonces es necesario decir: al mismo tiempo que desde siempre desciende un oscurecimiento del mundo, surge también su esclarecimiento. De tal suerte que la fuga de los dioses es también el benéfico asueto que les es dado por los hombres; que la destrucción de la tierra es también su disposición como conveniencia para el pensamiento activo; que la gregarización es también la irrupción igualitaria de las masas sobre la escena de la Historia; y que la preponderancia de lo mediocre es también el resplandor y la densidad de eso que Mallarmé llamaba la acción restringida.

Mi problema, entonces, ha sido el siguiente: ¿cómo puede el pensamiento designar en él mismo su esfuerzo de siempre por sustraer el ser a la vigilancia de lo Uno? ¿Cómo acomodarse a que sin duda hubo Parménides, pero que también ha habido Demócrito, en quien se opera, por diseminación y recurso al vacío, el alejamiento de lo Uno? ¿Cómo hacer jugar contra el rumbo heideggeriano eso que con toda evidencia se separa de él, como la magnífica figura de Lucrecio, donde la potencia del poema, lejos de mantener en el desamparo el recurso a lo Abierto, intenta más bien sustraer al pensamiento a todo retorno de los dioses, y establecerlo en la firmeza de lo múltiple? Lucrecio, quien confronta directamente al pensamiento con esta sustracción a lo Uno que es la infinitud inconsistente, aquella a quien nada reúne:

Tal es entonces la naturaleza del lugar, del gigantesco espacio:

Si resbalaran para siempre arrastrados por el tiempo,

Los relámpagos no verían allí nunca la distancia reducida,

Todo el enorme depósito de cosas está abierto

En todas direcciones.

Inventar una fidelidad contemporánea a lo que jamás se ha plegado a la constricción histórica de la onto-teología, a la potencia vigilante de lo Uno: tal fue y sigue siendo mi motivo.

La decisión inicial es entonces sostener que eso que, del ser, es pensable, se mantiene en la forma de lo múltiple radical, de lo múltiple que no está bajo la potencia de lo Uno. De eso que he llamado lo múltiple sin-Uno.

Pero mantener este principio compromete requisitos de una gran complejidad.

- En primer lugar, la multiplicidad pura, o multiplicidad desplegando el recurso ilimitado del ser como sustracción a la potencia de lo Uno, no puede fundamentarse ella misma. En efecto, nos hace falta asumir, como Lucrecio, que el desplegamiento-múltiple no está coaccionado por la inmnencia de un límite. Pues es demasiado evidente que una tal coacción revela la potencia de lo Uno como fundamento de lo múltiple mismo.

Es necesario, por lo tanto, plantear que la multiplicidad como exposición del ser a lo pensable no está en la figura de una delimitación consistente. O mejor: la ontología, si existe, debe ser la teoría de las multiplicidades inconsistentes en tanto que tales. Lo que también quiere decir: lo que viene al pensamiento de la ontología es lo múltiple, sin otro predicado que su multiplicidad. Sin otro concepto que él mismo, y sin nada que garantice su consistencia.

- Más radicalmente todavía: una ciencia del ser en tanto que ser realmente sustractiva debe revelar desde el interior de ella misma la impotencia de lo Uno. El sin-Uno de lo múltiple no puede acomodarse a una simple refutación exterior. Es en la composición inconsistente de lo múltiple mismo que se indica la desvalorización de lo Uno.

Este punto ha sido aprehendido, en su dificultad subsistente, por Platón, en el *Parménides*, cuando estudia las consecuencias de la hipótesis *lo Uno no es*. Esta hipótesis es, respecto de la determinación por Heidegger del carácter distintivo de la metafísica, especialmente interesante. Ahora bien, ¿qué dice Platón? En primer lugar, que si lo Uno no es, de allí se sigue que la alteridad inmanente de lo múltiple se convierte en diferenciación sin término de sí consigo mismo. Es la asombrosa fórmula: *ta alla etera estin*, que se podría traducir: los

otros son Otros, con una minúscula en el primer otro y con una mayúscula, que yo llamaría lacaniana, en el segundo: de que lo uno no es resulta que lo otro es Otro en tanto que multiplicidad absolutamente pura, integral diseminación de sí. He ahí el motivo de la multiplicidad inconsistente.

En seguida Platón va a mostrar que esta inconsistencia disuelve lo Uno hasta la raíz de toda potencia supuesta, así sea incluso la potencia de su repliegue o de su inexistencia: toda exposición aparente de lo Uno lo resuelve de inmediato en multiplicidad infinita. Cito:

A quien piensa en la proximidad y la acuidad, cada uno aparece como multiplicidad sin límites, desde el momento en que lo uno, no siendo, le hace falta.

Lo que es tanto como decir: sustraído al dominio metafísico de lo Uno, lo múltiple no puede exponerse a lo pensable como múltiple compuesto de unos. Es necesario plantear que lo múltiple no está nunca compuesto sino de múltiples. Todo múltiple es un múltiple de múltiples.

Y si no es múltiple de múltiples, es necesario llevar la sustracción hasta el final. No será tampoco múltiple compuesto de unos. Será, entonces, múltiple de nada.

El sustractivo es también esto: más bien que conceder que, a falta de lo múltiple, hay lo uno, afirmar que, a falta de lo múltiple, no hay nada. Con lo cual, evidentemente, reencontramos a Lucrecio. En efecto, Lucrecio excluye que entre las composiciones múltiples de átomos y el vacío se pueda asignar lo uno a algún tercer principio:

Aparte del vacío y los cuerpos, no permanece

Entre las cosas ninguna otra naturaleza

Que caiga nunca bajo nuestros sentidos o que un espíritu

Llegue a descubrir por el razonamiento.

Es, por lo demás, lo que organiza su crítica de las cosmologías con principio unitario, como aquella del Fuego de Heráclito. Lucrecio ve bien que sustraerse al temor de los dioses exige que, más acá de lo múltiple, no haya nada. Y que más allá de lo múltiple, no haya todavía sino lo múltiple.

- Por último, una tercera consecuencia del compromiso sustractivo es excluir que, de lo múltiple, pueda haber allí una *definición*. Sobre este punto la disciplina heideggeriana nos ayuda: el modo propiamente socrático de división de la Idea es la captación de una definición. La vía de la definición se opone al imperativo del poema justamente en que ella establece en la lengua misma la potencia normativa de lo Uno: esto será pensado en su ser, en la medida en que

es recortado, o aislado, por el recurso dialéctico de la definición. La definición es el modo lingüístico de establecimiento de la preeminencia del ente.

Si se pretende acceder a la exposición-múltiple del ser mediante el rodeo de una definición, o por la vía dialéctica de las delimitaciones sucesivas, se está de hecho originariamente instalado en la potencia metafísica de lo Uno.

El pensamiento de lo múltiple sin uno, o múltiple inconsistente, se ve entonces cerrar la ruta de la definición.

La ontología está en el paso difícil de tener que exponer la pensabilidad de lo múltiple puro sin nunca poder decir en qué condiciones un múltiple se deja reconocer como tal. Ni siquiera es posible explicitar este deber negativo. No se puede, por ejemplo, decir: el pensamiento está consagrado a lo múltiple, y a nada distinto que a la multiplicidad intrínseca de lo múltiple. Pues este pensamiento entraría ya en eso que Heidegger llama el proceso de limitación del ser, por el recurso a una norma delimitante. Y lo Uno regresaría.

Por consiguiente, no es posible definir lo múltiple, ni es posible explicitar esta ausencia de definición. En verdad, el pensamiento de lo múltiple puro debe ser tal que el nombre "multiplicidad" no sea mencionado en ninguna parte, ni para decir, según lo Uno, eso que él designa, ni para decir, siempre según lo Uno, eso que él es incapaz de designar.

¿Pero qué es un pensamiento que no define nunca lo que piensa? ¿Que, por lo tanto, no lo expone nunca como objeto? ¿Un pensamiento que incluso se prohíbe recurrir, en la escritura que lo encadena a lo pensable, a cualquier nombre que sea de este pensable? Es, evidentemente, un pensamiento *axiomático*. Un pensamiento axiomático aprehende la disposición de términos no definidos. No encuentra nunca ni una definición de esos términos, ni una explicitación practicable de eso que ellos no son. Los enunciados primordiales de un tal pensamiento exponen lo pensable sin tematizarlo. Sin duda el o los términos primitivos están inscritos. Pero lo están, no en el sentido de una nominación de la cual habría que representar el referente, sino en el sentido de una serie de disposiciones, donde el término no está sino en el juego regulado de sus conexiones fundadoras.

La exigencia más íntima de una ontología sustractiva es que su presentación explícita sea de la forma, no de la definición dialéctica, sino del axioma, el cual prescribe sin nombrar.

Es a partir de esta exigencia que es necesario reinterpretar el famoso pasaje de la República donde Platón opone la dialéctica a las matemáticas.

Releamos el resumen que Glaucón, uno de los interlocutores de Sócrates, da del pensamiento del maestro sobre este punto.

El conocimiento (teorizar) del ser y de lo inteligible que se adquiere por la ciencia [επιστημη] de la dialéctica es más claro que aquel que se adquiere por eso que se llaman las ciencias [τεχνη], las cuales tienen hipótesis por principios. Sin duda, aquellos que estudian los objetos de las ciencias son obligados a hacerlo discursiva y no empíricamente; pero porque no los examinan remontándose al principio, sino partiendo de hipótesis, te parece que no tienen la inteligencia de esos objetos, aunque sean inteligibles con un principio. Me parece que llamas conocimiento discursivo [διανοια], y no inteligencia, a la ciencia de los geómetras y otros sabios del mismo género, porque el conocimiento discursivo es algo intermedio [μεταξυ] entre la opinión [δοξα] y la inteligencia [νοος].

Es perfectamente claro que, para Platón, la matemática tiene precisamente por defecto el axioma. ¿Por qué? Porque el axioma permanece exterior a lo pensable. Los geómetras son obligados a proceder de manera discursiva, justamente porque no entran en la potencia normativa de lo Uno, la cual tiene un nombre: principio. Y esta obligación testifica su exterioridad a la norma primordial de lo pensable. El axioma, para Platón, está todavía cargado de una oscura violencia, que se debe a que éste no se apropia de la norma dialéctica y definicional de lo Uno. En el axioma y en la matemática hay, ciertamente, pensamiento, pero no todavía libertad de pensamiento, la cual se organiza en relación con el paradigma, con la norma, con lo Uno.

Mi conclusión, sobre este punto, es evidentemente la inversa de la de Platón. En lo que consiste el valor del axioma —de la disposición axiomática— es precisamente en que permanece apartado de la potencia normativa de lo Uno. Y en la obligación que él comporta no veo, como Platón, la marca de una insuficiencia del esclarecimiento unificante y fundador. Veo allí la necesidad del gesto sustractivo mismo, o sea el movimiento por el cual el pensamiento se arranca, al precio, en efecto, de lo inexplicito, o de la impotencia de las nominaciones, a todo eso que lo ligaría todavía a lo común, o a la generalidad, de la cual se sostiene su propia tentación metafísica. Y es en este arrancamiento que leo la libertad del pensamiento respecto de eso que es su obligación destinal, y que bien puede ser llamado la inclinación metafísica.

Digamos que, consagrada a la disposición axiomática, la ontología, o pensamiento de lo múltiple puro inconsistente, no puede asegurarse de ningún principio. Y que, inversamente, todo ascenso al principio es eso por lo cual lo múltiple deja de estar expuesto según la sola inmanencia de su multiplicidad.

Henos aquí, entonces, en posesión de cinco condiciones para toda ontología de lo múltiple como defeción de la potencia de lo Uno; o para toda ontología fiel a eso que, desde siempre, en la filosofía, ha combatido su propia tendencia metafísica:

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

2. Lo múltiple es radicalmente sin-uno, en el sentido de que él mismo no está compuesto sino de múltiple. Lo que hay, o la exposición a lo pensable de eso que hay en la sola exigencia del "hay", son múltiples de múltiples.

3. En la medida en que ningún límite inmanente proveniente de lo Uno determina la multiplicidad como tal, no hay ningún principio original de finitud. Lo múltiple puede entonces ser pensado como in-finito. O incluso: la infinitud es otro nombre de la multiplicidad como tal. Y como ningún principio encadena tampoco lo infinito a lo Uno, es necesario sostener que hay una infinidad de infinitos, una diseminación infinita de las multiplicidades infinitas.

4. En la medida en que un múltiple es pensable como no siendo múltiple de múltiples, no se concederá que sea necesario aquí reintroducir lo uno. Se dirá que es múltiple de nada. Y la nada no estará, como tampoco los múltiples, dotada de un principio de consistencia

5. La presentación ontológica efectiva es necesariamente axiomática.

Es en este punto en el que, esclarecidos por la refundación cantoriana de las matemáticas, podemos decir: la ontología no es otra cosa que la matemática misma. Y esto desde su origen griego, incluso si, en este origen y después, luchando en su interior contra la tentación metafísica, la matemática no ha llegado sino difícilmente, al precio de trabajos y de refundiciones penosas, a asegurarse el libre juego de sus propias condiciones.

Se puede decir que con Cantor pasamos de la ontología restringida, que encadena todavía lo múltiple al tema metafísico de la representación de los objetos, números y figuras, a la ontología general, que fija como base y destino a la matemática la libre aprehensión pensante de la multiplicidad como tal, la cual deja para siempre de constreñir a lo pensable a la dimensión restringida del objeto.

Mostremos cómo la matemática post-cantoriana llega a ser, de alguna forma, igual a sus condiciones:

1. El conjunto, en el sentido de Cantor, no tiene ninguna otra esencia que ser una multiplicidad; sin determinación externa, porque nada en él limita la aprehensión respecto de otra cosa; sin determinación interna, porque eso de lo cual es la recolección múltiple es indiferente.

2. En la elaboración estabilizada por Zermelo y Fraenkel, no hay ningún otro término primitivo no definido, o valor posible para las variables, que los conjuntos. Así, todo elemento de un conjunto es él mismo un conjunto, lo cual realiza la idea de que todo múltiple es múltiple de múltiples, sin referencia a unidades de ninguna especie.

3. Cantor reconocía plenamente, no sólo la existencia de conjuntos infinitos,

sino la existencia de una infinidad de tales conjuntos. Esta infinidad es ella misma absolutamente abierta, lo cual está sellado por el punto de imposible, por lo tanto de real, que la hace inconsistente: saber que no puede existir un conjunto de todos los conjuntos. Esto es, de hecho, la realización del a-cosmismo de Lucrecio.

4. Hay, en efecto, un conjunto de nada, o conjunto que no tiene ningún múltiple como elemento. Es el conjunto vacío, el cual es una pura marca, de la cual se muestra que se tejen todos los múltiples de múltiples. Así se realiza la equivalencia del ser y de la letra, desde el momento en que se sustrae a la potencia normativa de lo Uno. Pensemos, una vez más, en la poderosa anticipación de Lucrecio, en el Canto 1, verso 910:

Basta a los átomos una pequeña transposición para crear

Cuerpos ígneos o leñosos. Es como con las palabras

Cuando desplazamos un poco las letras,

Distinguimos expresamente leñosas e ígneas.

Es en esta instancia de la letra, para retomar la expresión de Lacan, instancia aquí punteada en la marca del vacío, que se despliega el pensamiento sin Uno, o sin metafísica, de eso que se deja exponer matemáticamente como figura inmemorial del ser.

5. La teoría de conjuntos no es otra cosa, por lo que respecta al núcleo de su presentación, que el cuerpo de axiomas de la teoría. La palabra “conjunto” no figura allí, menos aún la definición de una tal palabra. Por donde se revela que la esencia del pensamiento de lo múltiple puro no requiere de ningún principio dialéctico; y que en la materia, la libertad del pensar que se concede al ser está en la decisión axiomática y no en la intuición de una norma.

Y como ha sido más adelante establecido que la exposición cantoriana era menos una teoría particular que el lugar mismo de lo pensable matemático, el famoso “paraíso” del que hablaba Hilbert, una retroacción general nos autoriza a decir esto:

Es desde su origen griego que el ser insiste en inscribirse en las disposiciones de la matemática pura. Es también, por lo tanto, desde el origen de la filosofía que el pensamiento se sustrae a la potencia normativa de lo Uno. El inciso notable de la matemática en la filosofía, de Platón a Husserl y Wittgenstein, debe descifrarse como una condición singular: aquella que expone a la filosofía a la prueba de una vía distinta a la de la subyugación del ser por la potencia de lo Uno. La filosofía es entonces, desde siempre, bajo su condición matemática, la escena de una tentativa dispartada, o escindida. Es cierto que ella expone la categoría de Verdad a la potencia unificante y metafísica de lo Uno. Es cierto también que ella expone a su turno a esta potencia a la defección sustractiva de la matemática. Toda filosofía singular es, entonces, menos una efectuación del destino

metafísico, que una tentativa, bajo condición matemática, de sustraerse a él. La categoría filosófica de Verdad resulta simultáneamente de una normatividad heredera del gesto platónico, y de una apropiación de la condición matemática que deshace esta norma. Por lo demás, esto es verdad en Platón mismo: la progresiva pluralización, o mixtura, en el Sofista o en el Filebo, de las Ideas supremas, así como la puesta en un punto muerto del tema de lo Uno en el Parménides, muestran que la opción entre definición y axioma, entre principio y decisión, entre unificación y diseminación, permanece indecisa y móvil.

Más generalmente, ¿cuáles son las tareas de la filosofía si la ontología, o lo decible del ser en tanto que ser, es coextensiva a la matemática? No hago aquí, como la última vez, sino esbozar un programa.

Es necesario, en primer lugar, señalar que la matemática piensa el ser, pero no es pensamiento del pensamiento que ella es. Yo diría incluso que, para poder históricamente desplegarse como pensamiento del ser, y en razón de lo que había allí de separación difícil de la potencia metafísica de lo Uno, la matemática ha debido identificarse de manera completamente diferente a una ontología. Corresponde, por consiguiente, a la filosofía identificar a la matemática como ontología; haciéndolo, la filosofía se libera de esta identidad: enuncia que no le corresponde pensar el ser en tanto que ser. De hecho, este movimiento por el cual la filosofía, en un movimiento de identificación de sus condiciones, se depura de lo que no le corresponde, regula toda la historia de la filosofía. Se ha liberado, o descargado, de la física, de la cosmología, de la política, y de muchas otras cosas. Importa que ella se libere de la ontología strictu sensu. Pero esta tarea es compleja, pues implica una travesía reflexiva, y no epistemológica, de la matemática real. En *L'Être et l'événement*, por ejemplo, simultáneamente he:

- Examinado la eficiencia ontológica de los axiomas de la teoría de conjuntos, a través de las categorías sucesivas de diferencia, de vacío, de exceso, de infinito, de naturaleza, de decisión, de verdad y de sujeto.

- Mostrado cómo y por qué el pensamiento ontológico se efectúa sin tener que identificarse.

- Y también, en la visión no unificada que propongo del destino de la filosofía, examiné las conexiones filosóficas de las interpretaciones axiomáticas: el Parménides de Platón sobre lo Uno y la diferencia, Aristóteles sobre el vacío, Spinoza sobre el exceso, Hegel sobre lo infinito, Pascal sobre la decisión, Rousseau sobre el ser de las verdades. etc.

A mi parecer, este trabajo está todavía ampliamente abierto. Como lo han mostrado en particular, desde los años 30, los trabajos de Albert Lautman, todo fragmento significativo e innovador de la matemática real puede y debe suscitar,

en tanto que condición viviente, su identificación ontológica. Por mi parte lo he emprendido todavía recientemente, a propósito del estatuto del concepto de número en la versión renovada que de él ha propuesto Conway.

De otro lado, se abre la vasta cuestión de lo que se sustrae a la determinación ontológica. La cuestión de lo que no es el ser en tanto que ser. Pues la ley sustractiva es implacable: si la ontología real se dispone como matemática eludiendo la norma de lo Uno, también es necesario, salvo reestablecer globalmente esta norma, que haya un punto donde el campo ontológico, por tanto matemático, se destotalice, o permanezca en impase. A este punto lo he denominado el acontecimiento. Se puede también decir, por lo tanto, que además de la identificación, a retomar sin cesar, de la ontología real, la filosofía es también - y, sin duda, sobre todo- teoría general del acontecimiento, es decir, teoría de lo que se sustrae a la sustracción ontológica. O teoría de lo imposible propio de las matemáticas.

Pero en este punto hay un problema singular, que creo que establece, por ejemplo, la delimitación entre Deleuze y yo.

La cuestión es, en efecto, la siguiente: admitido que el acontecimiento es eso de lo cual se asegura que no todo es matematizable, ¿es necesario, o no, concluir de allí que lo múltiple es intrínsecamente heterogéneo? Quiero decir: pensar que el acontecimiento es punto de ruptura en cuanto al ser -o lo que llamo la estructura del trans-ser - no dispensa de pensar el ser del acontecimiento mismo. El ser del trans-ser. ¿Este ser del acontecimiento requiere de una teoría de lo múltiple heterogénea a aquella que da razón del ser en tanto que ser? Esta es, a mi parecer, la posición de Deleuze. Para pensar el pliegue del acontecimiento, es necesaria una teoría originariamente dúplice de las multiplicidades, teoría heredera de Bergson. Las multiplicidades extensivas y numéricas deben ser distinguidas de las multiplicidades intensivas o cualitativas. Un acontecimiento es siempre la separación de dos multiplicidades heterogéneas. Lo que ocurre hace pliegue, si se puede decir, entre la exposición extensiva y el continuo intensivo.

Por mi parte sostengo, por el contrario, que la multiplicidad es axiomáticamente homogénea. Es necesario, entonces, que yo dé razón del ser del acontecimiento, a la vez, como ruptura de la ley de las multiplicidades exhibidas, y como homogénea a esta ley. Esto pasa por una defección de axioma: un acontecimiento no es otra cosa que un conjunto, o un múltiple, pero su surgir, su suplementación, sustrae uno de los axiomas de lo múltiple, especialmente el axioma de fundación, lo cual, tomado al pie de la letra, significa que un acontecimiento es propiamente un múltiple in-fundado. Es esta defección del fundamento la que hace de él un puro suplemento azaroso a la situación-múltiple para la cual él es acontecimiento.

Siendo así, la cuestión general, debatida entre Deleuze y yo, del estatuto del acontecimiento respecto de la ontología de lo múltiple, y de cómo no reintroducir la potencia de lo Uno hasta el punto que la ley de lo múltiple entre en extinción, es, en mi opinión, la principal cuestión de toda la filosofía contemporánea. Ella está, por lo demás, pre-constituida en Heidegger en el desplazamiento de *Sein a Ereignis*; o, para tomar un registro opuesto, ella está también, en Lacan, completamente investida en el pensamiento del acto analítico como eclipse de la verdad entre un saber supuesto y un saber transmisible, entre la interpretación y el matema. Pero es también un problema decisivo para Nietzsche: si se trata de romper en dos la historia del mundo, ¿cuál es, en la afirmación absoluta de la vida, el principio pensable de una tal ruptura? Y es también el problema central para Wittgenstein: ¿cómo nos abre el acto un acceso silencioso al “elemento místico”, es decir, a la ética y a la estética, si el sentido es siempre cautivo de una proposición?

En todos los casos, la matriz latente del problema es la siguiente: si por “filosofía” es necesario entender, a la vez, la jurisdicción de lo Uno y la sustracción condicionada a esta jurisdicción, ¿cómo puede la filosofía apropiarse de lo que ocurre? ¿De lo que ocurre en el pensamiento? Estará siempre dividida entre el reconocimiento del acontecimiento como supernumerario venido de lo Uno, y el pensamiento de su ser como simple extensión de lo múltiple. ¿La verdad es lo que viene al ser o lo que despliega el ser? Permanecemos divididos. El punto está en mantener lo más lejos posible, y bajo las condiciones más innovadoras del pensamiento, que en todo caso la verdad misma no es sino una multiplicidad. En el doble sentido de su llegada (una verdad hace advenir un múltiple típico, una singularidad genérica) y de su ser (no hay la Verdad, no hay sino verdades, dispares e intotalizables).

Lo cual exige un primer gesto radical, en el cual se reconoce la filosofía moderna: sustraer el examen de las verdades a la simple forma del juicio. Lo que siempre quiere decir: decidir una ontología de las multiplicidades. Permanecer fieles, en consecuencia, a Lucrecio, decirse que todo instante es aquel en que

De todas partes se abre un espacio infinito,

Cuando los átomos, en número inconmensurable y sin límite

Revolotean en todos los sentidos con un movimiento eterno

Traducción de Bernardo Correa López
Universidad Nacional de Colombia.