

La columna hueca

A José Alberto Santiago

El señor, de quien son los oráculos de Delfos, ni dice ni oculta nada, solamente da señales.

HERÁCLITO

I

Cuenta Herodoto que Deioces, rey, fue el fundador de la primera burocracia de que tenemos memoria en Occidente, merced a que se tornó invisible a sus súbditos. Podía verlos sin ser visto, como Dios, funcionar como si fuera ubicuo en la fantasía desprotegida de la gente. La burocracia, por su parte, fue y es generadora de símbolos: monedas y letras escritas.

También Giges, otro rey, inventó un anillo que lo invisibilizaba y podía, así, espiar los trajines amorosos de su mujer. Giges era el *voyeur* ideal y la enésima parodia de la divinidad. Lograba medir la bondad y la maldad de los demás sin ser alcanzado por sus juicios morales. Era el tirano perfecto, la fuente injusta de una determinada forma de justicia. Otros artefactos mitológicos han servido a fines parecidos, como los yelmos del Hades y de los Nibelungos que, al proporcionar la invisibilidad, convertían a todos en los Otros de alguien que no era el Otro para nadie.

En esta distinción radical se basa nuestra capacidad simbólica, pues *symbola* son, precisamente, las partes que estuvieron unidas y que se dividen para ser comparadas. Para juzgar sobre el valor de algo hace falta distinguir, lo cual supone separar. Así es como el símbolo funge de garantía, de prenda para que se cumpla el pacto del que surge la palabra. Pero este pacto sólo es posible si la unidad de valor se propone como común pero, a su vez, es sustraída a la valoración, o sea, que su valor es dado por supuesto, pero no puede ser medido. Necesita verlo todo sin ser vista. De nuevo Heráclito: todas las cosas se pueden trocar por fuego y todas las mercancías se pueden cambiar por oro. Pero el fuego no puede compararse con el fuego ni el oro con el oro.

2

Burocracia —iglesia visible del señor que da señales—, moneda y escritura tienen cierta coetaneidad, como se dijo. Max Weber la ha estudiado. La moneda sirve para medir el valor de la moneda, la palabra para hacerlo con las palabras. Ahora bien,

¿cómo se mide el valor de la primera palabra y de la primera moneda, o de la última, tanto da?

Parece que llegamos a un terreno resbaladizo. A Leibniz le preocupaba lo que Borges viene a decir con aquello de que «la palabra metáfora es una metáfora» (agreguemos: «la palabra *palabra* también es una palabra y una metáfora»): todo lenguaje es metafórico. El deslizamiento de una palabra sobre otra lleva al final del palabrerío, que es un abismo, o sea, un espacio sin fondo (cf. Valéry). Esto puede hacer caer todo el sistema signifiante y tornarlo perfectamente irracional, insignificante. O no. No, a condición de que se cierre herméticamente la puerta que da al abismo y allí se sitúe la Moneda que no puede trocarse por oro y la Palabra que no puede cambiarse por fuego. Lo cual hace a esos primeros supuestos, primeros principios, primeras evidencias o como quiera llamárselos, que trazan una sugestiva homología de constitución entre la filosofía y la emisión de moneda. Finalmente, estamos en el mundo del crédito, de la confianza, por no decir de la fe, ya que es palabra tan sobada por los verdugos.

Tal vez la mejor manera de ocluir el agujero abísmal sea poner en él una piedra, la piedra filosofal que Zósimo describe con estas palabras:

Esas Piedras que no son piedras, cosas preciosas que no tienen valor, objetos de formas innumerables que carecen de forma, desconocidos que son de todos conocidos.

Si damos a esta piedra un definido carácter mineral, podemos identificarla con el oro, tal como lo conceptúa Marc Shell:

El oro tiene una naturaleza universal, la cual, como el metal del escultor o la cera del estampador, se puede convertir en otra cosa al mismo tiempo que sigue siendo ella misma. El oro acuñado en una moneda, por ejemplo, es tanto homogéneo consigo mismo (como oro) como heterogéneo de sí mismo (en cuanto escultura numismática o dinero).

Cuando Cristo dice *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios* está señalando un denario en que está grabado el perfil del César, pero alude a esa capacidad del dinero de ser medida sin ser medido, que es uno de los atributos de Dios.

La historia puede contar años y documentos a condición de que no se ocupe del año cero, es decir, del origen. Este queda fuera de la historia y pertenece al dominio de la mitología. Las narraciones cuentan el origen y las fiestas lo parodian, pero ni la narración ni la fiesta lo explican. Cuando Freud define la fiesta como el exceso permitido y aun ordenado, como la violación solemne de una prohibición, está indicando el carácter sagrado de aquello que la fiesta evoca, que es sagrado, justamente, porque está prohibido, y sólo se disuelve la prohibición si, a la vez, se toman ciertas cautelas rituales, litúrgicas. La violación es una consagración, que no se

cumple libremente, sino sometida a fechas y formulismos. Es la caída legal de la ley. La vida cotidiana y profana se sumerge, periódicamente, en un evento sagrado y extraordinario, que recupera el momento original. La historia se interrumpe y deja paso a ese tiempo distinto que está como fuera y antes del tiempo histórico, intermitencia del mito en la continuidad de la historia. Se retorna al cero y se vuelve a contar, en un esfuerzo regenerador que permite la fantasía lustral: empecemos de nuevo, quitémonos la mugre del error, entremos limpios en un tiempo diverso.

Este tema es, como corresponde, intermitente en la sociología de lo sagrado y de la fiesta. Hubert y Mauss, Roger Caillois en *L'homme et le sacré* (1939), Jean Duvignaud en *Fêtes et civilisations* y *Le don du rien*, insisten en que la fiesta es la historización del origen por medio del rito, suerte de mimo que representa el paso del caos al orden. La vida social logra una condensación tal que da un salto cualitativo y se transforma, aunque pasajera, en transocial. Lo sagrado es transgredido al saltarse sus prohibiciones, quitamos la piedra que ocluye el agujero abismal, pronunciamos la Palabra de las palabras, generalmente intraducible.

Cuando Soren Kierkegaard intenta explicar la historia, apela a recursos similares. Hay un ser (¿animal?) que no es humano y se humaniza cometiendo el Pecado Original, pecado mítico que no ha cometido ningún hombre concreto, en ningún lugar concreto, en ninguna fecha concreta. El primer pecador se bautiza Adán. Cometiendo el pecado-cero, Adán da comienzo a la historia desde fuera y desde antes de ella, convirtiéndose en sujeto (sujetado a su falta, a aquello de lo que carece, aquello que le falta). Cristo podrá convertir la Redención en lo opuesto al Origen (el pecado) porque es el único sujeto que es más que un sujeto, capaz de ponerle meta a la historia a la que Adán puso origen.

Así como se explica la historia desde algo que no es histórico (el origen que está antes y la meta que está después) se explica el tiempo con algo que está fuera de él: la eternidad. El hecho de que exista lo atemporal, lo eterno, es lo que permite distinguir los tres elementos que articulan el tiempo: presente, pasado y futuro. El presente es el reflejo de la eternidad, en la sucesión, un infinito desaparecer, vacío y efímero (*momentum*). A su vez, la eternidad es como el presente, pero absoluto. Lo eterno es perfecto y definitivo y, por ello, está sustraído al desaparecer de lo efímero, al tiempo sucesivo que es imperfecto y finito. El pasado es lo desaparecido, el futuro es aquello por desaparecer. De nuevo: podemos explicar el tiempo a condición de no temporalizar la eternidad, como podemos explicar la historia a condición de no historizar el origen ni la meta, y podemos explicar el dinero a condición de no monetizar el oro.

Para contar monedas, letras o años necesitamos de los números. Aristóteles definía el número como la multitud medida por la unidad, lo cual supone excluir la unidad (el uno) de entre los números (así concluye Santo Tomás). O sea: para que haya números hay que tomar uno de ellos y quitarle el carácter de tal, de número, adjudicándole una cualidad única: la de no tener antecedentes (cf. Peano a fines del

siglo XIX). El *uno* no es un número íntegro natural. A partir de él se inicia, en un solo sentido, una serie relativamente infinita, la de los números naturales.

Entre los números hay *discontinuidad*, calidad que nos permite contar y acuñar el concepto de lo *discreto*. Pero los matemáticos, de pronto, se encuentran ante fenómenos que apelan a la *continuidad* y que, por tanto, parecen no ser numéricos: números irracionales (raíces cuadradas de números que no son cuadrados perfectos), cálculo de áreas circunscritas por curvas o por una cantidad infinita de rectas, cálculo de superficies y volúmenes. La apacible historia de las matemáticas se convierte, así, en una batalla entre lo continuo y lo discontinuo que luchan por la supremacía, o sea, por constituirse el uno en base del otro, de ocupar el lugar de la piedra que ocluye el abismo. Pero, finalmente, esta guerra dialéctica, ¿no es la logomaquia platónica entre el ejército de lo *Uno* y el ejército de lo *Múltiple*? ¿Es el uno la división de la multitud o es la multitud la que está constituida por unidades, por unos? Hay una relación de alteridad, pero no se sabe, a ciencia cierta, quién la define, cuál es el jugador que sale del juego y se pone de árbitro.

5

De modo independiente, el cero aparece en las culturas hindú, babilónica y maya, aunque sus sistemas de contar sean distintos (unidades sexagesimales, veintenas, décimas, etc.). Pero es un signo que denota la ausencia de lugares en la composición de una cantidad. En el 103 el cero indica la ausencia de unidades en la columna de las decenas.

En cambio, el signo de cero como significante de vacuidad cuantitativa, es un hallazgo curiosamente tardío en esa ciencia tan remota que es la matemática. Hallazgo capital que Pelsener (*Esquisse du progrès de la pensée mathématique*) define como «uno de los actos más audaces del pensamiento humano; una de las mayores aventuras de la razón».

Es un signo que falta en las matemáticas egipcia y griega. Un signo es una categoría. Tampoco aparece en la notación aritmética de los chinos y los romanos. En el *Almagesto* de Ptolomeo el signo 0 se usa para indicar que en la medida de un ángulo faltan los minutos y los segundos.

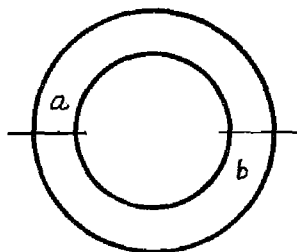
El signo cero (pequeña forma circular, cerrada o abierta) empieza a usarse en la India hacia el 500 después de Cristo (de ahí lo tardío del hecho), agregándose a las cifras seculares y dando lugar a la numeración decimal, o sea, al sistema de valoración progresiva y posicional de las cifras. Los árabes adoptaron este signo hacia el siglo VIII, tal vez por contacto con una embajada hindú que llegó a Bagdad llevando unos libros de astronomía en sánscrito que en seguida fueron traducidos al árabe. Este método de cálculo pasa a Europa por medio de *Liber Abbaci* (1202) de Leonardo Pisano. Todo, como siempre, trae consecuencias etimológicas de lo más sugestivas. Del sánscrito *sunya* (vacío) se obtuvo el árabe *sifr*, que Pisano latinizó en *zephbirum*, luego corrompido en *zefiro*, *zeuero* y *zero* (siglo XV). Máximo Planude, en 1330, latiniza, a su vez, por *cifra*, palabra que, en sus comienzos, significaba cero, antes de

significar todo lo contrario. O sea, que cuando sopla el céfiro o se canta una cifra, es como si se moviera el viento de la nada, casi en los límites del teatro gongorino, «sobre el viento armado».

En el siglo XVIII, siguiendo a Leibniz, Bernouilli crea la categoría mística del «cero pequeño» o exponente infinitamente pequeño que no es capaz de aumentar ni de disminuir a una cantidad dada. Con ello contradice a Arquímedes y, en cierto modo, a toda la lógica griega, para la cual «lo infinitamente pequeño (o grande)» es un absurdo en los términos, porque grande o pequeño son magnitudes relativas y determinadas, que no admiten la infinitud.

La escuela inglesa del siglo XIX (Gregory, De Morgan) perfeccionada por el alemán Hankel (1839-1873) reemplaza cero por (m,m) en que m es un número positivo arbitrario.

El álgebra de Hamilton (1853) introduce el cero como elemento operativo por medio de la fórmula $ab=0$, siendo a y b distintos de cero. Estos números fungen como «divisores del cero». La condición es que conformen un anillo, siendo ambos incongruentes con el cero. Un anillo como el de Giges.



También el cero ha sido incluido entre los números naturales enteros tal que divide la serie entre positivos y negativos, a condición de no ser lo uno ni lo otro.

El húngaro Kürschak (1864-1933) distingue el cero en sí mismo o *cero prima* del cero como elemento en un campo abstracto de números. Aquí podemos suturar con el álgebra de otro inglés, Boole (1815-1864) que abstrae al cero del campo de los números naturales para conceptuarlo como la coordinación imposible de conjuntos heterogéneos (el uno es la coordinación posible de esos mismos conjuntos). Diez tomates y quince naranjas se coordinan porque el uno permite contar, en abstracto, diez y quince. Pero diez tomates no se coordinan con cero tomates porque el cero anula el conjunto y establece una suerte de heterogeneidad absoluta. Si A es la clase de los minerales y B la clase de las lechugas, entonces (A,B) es la clase nula, la clase cero que no contiene individuos.

Para Cauchy y Riemann (1851) el cero lo que anula es la función por medio de un valor de la variable. Un concepto similar hace pasar a la física Lamé en el siglo XIX (luego corroborado por otros autores). Se llaman ceros de $f(x)$ a aquellos valores de x para los cuales la función $f(x)$ se anula. Aquí cerramos otro anillo: cuando el cero interviene entre cantidades discretas y, por tanto, discontinuas, anula a la discreción y la discontinuidad, para establecer una suerte de primordial continuidad indiscreta.

Hay quienes prefieren ver en el cero a una especie de parodia de los números cardinales, a fuerza de considerarlo el cardinal puro y vacío, o sea que no cuenta

ningún conjunto de objetos, que es un conjunto vaciado. Ahora bien, a partir de esa vacuidad, es posible contar, por yuxtaposición, todos los cardinales finitos, cuyo conjunto, por definición, es infinito (*aleph*). Tanto en el sentido de los positivos como en el de los negativos, el cero funge como el hueco central del cual se dispara hacia lo infinito. Y aquí se transforma de cardinal puro y hueco en ordinal primero, a partir del cual se cuentan los demás, que son derivados o secundarios respecto a él. Hace contar a condición de que no lo cuenten. Los años discretos son a partir del año cero, las horas discretas a partir de la hora cero, etc., siempre que el año cero no aparezca en el almanaque y la hora cero no aparezca en el reloj.

Pareciera, hasta ahora, que este circulito que permite numerar no deja numerarse, pero el amor de algunos matemáticos ilustres se ha resistido a sacarlo del mundo numeral. Así, por ejemplo, Peano (1889) no sólo lo considera un número, sino que es, para él, el número axiomático, porque los sucesivos de los números son números y el cero sucede al primer negativo y al primer positivo, aunque no pueda ser sucesivo de ningún número. O sea, que el axioma es la excepción absoluta, lo anómalo es lo que da la norma. De algún modo, Peano sofistica la intuición de Giovanni Campano, traductor de Euclides en la segunda mitad del siglo XIII, quien acuñó el principio de que en toda clase de números siempre existe el mínimo (que viene a ser, finalmente, aquel que no sucede a ninguno).

Lo mismo ocurre si se lo razona desde la óptica de las clases: el cero es la clase de las clases nulas (cfr. Bertrand Russell). O sea, de las clases que no clasifican nada, a partir de la cual, clase pura y vacía, se clasifican las otras.

Cuando se hace intervenir el cero en operaciones con números naturales se obtienen conclusiones curiosas y sugestivas. Sabemos que en la suma o la resta, el cero supone la indiferencia o equivalencia de las partes, así como en el producto o la división, supone la anulación. Ahora bien: dividir por cero es una operación excluida de la aritmética porque carece de significado, lo cual vale como decir que es el significante absoluto. Dividir por cero es diverger o tender al infinito (en la llamada «teoría de los límites»), tareas que no pueden cumplir los números. A su vez, dada la imposibilidad de operar con el cero en estos casos él es utilizado convencionalmente, como, por ejemplo, cuando se sostiene que dividiendo cero por cero se obtiene un número indeterminado (¡vaya número!) o que elevando un número cualquiera a la potencia cero (incluido entre los números el propio cero) se obtiene de resultado *uno*.

Excepción absoluta que instaura la regla, número no numerable, clase de las clases vacuas, único número que no es sucesor de otro número, único número de un solo miembro (o sea no compartible con la unidad, con el uno), único número natural que está vacío (siendo que los números naturales nunca lo están), clase infinita ajena a las clases y a los números, ¿qué es este huésped desconocido del cual parece que no puede prescindir el dueño de casa? Gottlob Frege, en *Begriffsschrift* (1879), *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884), *Die Grundgesetze der Arithmetik* (1893-1903) propone esta paradoja genial: *el cero es la clase nula de los números que se sucede a sí misma*.

Esta paradoja será complementada, en nuestros días, por Alain Badiou, quien define al cero como el signo que carece de marcas, o sea, que no rechaza ninguna parte para constituir su identidad y, por tanto, por la falta de marcas que permiten

establecer comparaciones, es el único signo sin identidad, que no es igual a sí mismo. Esto permite que se lo sustituya siempre por sí mismo. El cero es el predicado del vacío, que no ocupa el lugar de ninguna otra cosa ni marca tampoco el lugar de la nada, aunque, convencionalmente, la escritura lo sitúe allí donde está el *signo cero*. Es la marca faltante que no apunta a ninguna carencia, el vacío al que nada le falta, la disolución de todas las huellas.

Anillo de Gíges de la lógica matemática, el cero nos obliga a pensar circularmente, como su forma. Disolviendo toda idea de discreción, el cero remite constantemente a sí mismo: dividir o multiplicar por cero es llegar a cero, o sea volver a cero. Toda operación con él lleva a él y es la impedimenta para llegar a lo discreto. El cero anula, su función es anular y anular es el dedo que lleva el anillo (por ejemplo: el de Gíges). Anillo, diminutivo de ano, cavidad por donde se expelle el excedente digestivo. Este exceso de la lógica, este lujo del discurso que, paradójicamente, hace posible lo necesario, lo imprescindible, ha sido relacionado, muchas veces, con el oro, que también es excesivo y lujoso y define lo necesario y lo imprescindible. Y con el espíritu, exceso de toda relación estímulo/respuesta o causa/efecto, a condición de que no se lo intente definir.

6

La palabra *sunyam*, de la que viene *cero*, es usada por los místicos hindúes para referirse a la divinidad (*nihil, sunyata*) que es el vacío, la nulidad, la nada, así como también aquello que carece de marcas por ser inconmensurable, indiscreto. Esta oquedad absoluta es absolutamente diferente a todo lo que existe, pero tiene la capacidad de engendrar y regenerar, de salvar y dar nuevo nacimiento a cualquier cosa existente, a todo lo existente. A partir de Dios es posible contar desde cero.

En 1930, Hubble empezó sus estudios sobre los espectros galácticos que se desplazan al rojo. Monseñor Lemaître en 1931 y Gamow en 1948 formularon los modelos del universo expansivo. En 1972, Renè Thom trazó la teoría matemática de las catástrofes. Estas propuestas se conectan en el sentido de considerar que el universo es la expansión de un punto original que ha dado lugar al desarrollo de tiempo, espacio y coordenadas. Esta expansión es explosiva y todo reventará alguna vez. Entre tanto, es posible lanzarse a calcular qué día y a qué hora empezó la cosa, o sea, fijar la primordial discontinuidad entre el momento primero de la expansión universal y esa otredad absoluta que es la hora cero de la cosmogénesis.

7

Empiristas o platonizantes, todos los que investigan sobre la matemática coinciden en que ésta no depende de la experiencia. La piedra de toque de esta conclusión es la categoría de infinito. Este no aparece ni puede aparecer en la experiencia y, sin

embargo, es inevitable en el razonamiento matemático. Es uno de los tantos hallazgos que debemos a los griegos, ya que ni egipcios ni babilonios dieron con él. Junto con el concepto de ángulo y la teoría de la proporción constituye la tríada de aportes definitivos de Grecia a la matemática mundial. Ya Zenón razona sobre el infinito entre términos (por ejemplo: la infinita divisibilidad de un segmento determinado de recta).

El infinito entra en el pensamiento matemático por varias puertas. Aristóteles lo ve como equivalente de ilimitado (*apeiron*), como conjunto de potencias o haz de posibilidades del ente (si se prefiere otra jerga: devenir del ser). También es infinita la relación entre dos magnitudes incomparables, como la que existe entre las que dan origen a los números irracionales. Y, por fin, desde Bolzano y Cantor, el infinito abandona el campo de lo potencial y ocupa el de la matemática de los conjuntos actualmente infinitos.

Ocuparse de algo que no está en la experiencia y hacer de esta ocupación una experiencia no es la menor sutileza de estos trabajos. Sutileza que se completa teniendo presente que los desvelos por lo infinito provienen de un ser finito llamado hombre. Justamente, es la finitud humana la que hace factible y necesaria la matemática. Al revés de las apariencias, el hombre se ocupa de lo ilimitado porque es limitado y no porque su naturaleza sea infinita y el espacio y el tiempo la coarten, como el cuerpo coarta al alma, que es su prisionera. Un ente infinito (Dios) no necesita contar, ya que su visión instantánea es infinita. Para Dios, el infinito no es una conjetura, como para nosotros; es una realidad, como lo son, para nosotros, la medición y el recuento.

Resumiendo: podemos contar lo discreto a condición de concebir la categoría de lo indiscreto y no levantarle la falda.

No es la menor paradoja del ser humano que lo único que tiene de infinito sea la muerte, o sea la cesación de ser. Paradoja doble, ya que la muerte es lo que pone término, finitud, fineza, a todo. Sin embargo, cuando morimos, estamos infinitamente muertos. Como la muerte nos define y somos paradójicos, nos metemos en la misión paradójica de definir lo infinito.

Este cerco del infinito que rodea nuestra finitud nos obliga, de pronto, a criticar categorías como lo grande y lo pequeño, que carecen de rigor, ya que nada es grande o pequeño en sí mismo, sino en relación a otra cosa, respecto a la cual es, simplemente, mayor, igual o menor. Y aún admitiendo lo limitado, la infinitud reaparece constantemente en él y lo impregna de perplejidades. La piedra que cierra el abismo se mueve y deja ver un hueco vertiginoso. En un segmento medible hay infinitos puntos que, en relación al segmento, son infinitamente menores. Y cada uno de estos puntos es divisible en infinitos puntos que también lo son, y así hasta el infinito.

De tal modo llegamos a ese espacio conjetural en que el todo es igual a sus partes. Soslayando la cantidad, pensamos en intensidades, en cualidades. Grandeza y pequeñez quedan teñidas de impertinencia. La privación de finitud que es lo infinito psicológico se invierte cuando se lo considera lógicamente.

Por ejemplo, entre el cero y el uno, hay un espacio infinito, poblado de fracciones, pero que no es interminable, ya que sus términos son, precisamente, el cero y el uno. En cualquier momento, podemos medir estas fracciones, como se miden las fracciones de esa bella conjetura de la historia que es el progreso interminable. La muerte, en

cambio, siendo infinita por naturaleza, no es interminable ya que no estamos más muertos diez minutos después de morir que diez siglos.

Todo conjunto se puede concebir entre esos dos términos inalcanzables, en los que no podemos meternos, el cero y el aleph. El número cardinal de este conjunto magno es lo que Cantor llama el aleph-cero. Lo mismo que ocurre con la historia, nos podemos ocupar de ella si renunciamos a entender históricamente su origen y su meta.

Estas especulaciones y otras afines que hemos recordado antes, no por casualidad, se producen en el siglo XIX, el siglo romántico, ya que pensar lo infinito es tarea romántica por excelencia. Karl Friedrich Gauss (1777-1855), ilustrado desdeñoso, opinaba que «el infinito es sólo una manera de hablar» (¡nada menos, Herr Gauss!). Georg Cantor (1845-1918) propuso responderle con una matemática romántica, una lógica del infinito. Se sabe que murió loco, en ese estado que los alienistas de su época llamaban locura.

8

*Dios habita una luz cuyo camino está roto.
Quien no devenga el camino quedará sin verla, eternamente.*

Occidente plantea que entre el hombre y Dios hay un abismo esencial, la «diferencia cualitativa infinita» a que alude Kierkegaard. Entre ambos no hay fusión ni unión sustancial posibles. Sólo es factible la comunión, cuyo modelo, como aventura Denis de Rougemont (*L'amour et l'Occident*, 1938) es erótico y tiene su representación o parodia litúrgica en las bodas místicas del Señor y su Iglesia. O, si se prefiere, invertimos el orden del modelo y ponemos la comunión como paradigma del coito. En todo caso, se trata de que no se pierdan de vista el uno y la otra. O la una y el otro.

De cualquier modo, creamos o no en Dios, parece que, bajo las especies del dinero, la palabra, el cero, la fiesta o el motor inmóvil de Aristóteles, resulta difícil pensar sin tenerlo en cuenta como categoría lógica primordial. Herbert Spencer (*First Principles*), a quien no se puede sospechar de predicador, es rotundo: «La teoría atea es totalmente impensable». Pudoroso, propone sustituir a Dios, palabra también pringada por demasiados verdugos, por la Causa Primera. «No tenemos otra alternativa —dice— sino contemplar esta Primera Causa como infinita y absoluta», lo cual es volver a los atributos de la divinidad según San Agustín.

Este Dios o como se lo quiera llamar, es, en un plano filosófico, más modesto que en el plano religioso. Los alemanes son coquetos con su léxico y dicen que proporciona *Lösung* aunque no *Erlösung*, algo así como posibilidad de abordar los enigmas aunque no salvación ni redención. Explicaciones, no pago de deudas. Si Dios se convierte en un dato de la experiencia religiosa, una inmersión en su supremacía, su absoluto, su infinitud, no explica nada ni, dado que es quien es, tampoco pide explicaciones. Pero puede ser objeto del conocimiento filosófico como la razón que se basta a sí misma o única razón suficiente (*principium rationis sufficientis essendi*), la

piedra en que se cimenta el edificio lógico y que ocluye el abismo (¿se sostiene sobre él?). En tanto para la religión Dios no puede ser sino sujeto (y, más aún, el único Sujeto posible), para el saber laico es un objeto de conocimiento, sólo que, a diferencia de todos los demás objetos, no está puesto por nadie ni por nada, sino supuesto, o sea que ocupa su puesto como si estuviera completa, feliz, absolutamente puesto allí. Es claro que, aceptada esta condición de suposición (de su posición), se convierte en un nombre genérico y abstracto que carece de contenido verdadero, aunque posibilita toda conjetura lógica de la verdad. Es la absoluta verdad, esa verdad que no puede contenerse y que, por lo mismo, como queda dicho, está falta de contenido. Genérico en sí y para sí que todo lo abarca y lo contiene y que da categoría de tal a todo lo existente (cfr. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I. A. *Von Gott*). Veamos que Hegel se encuentra aquí con el ser y con el espíritu absoluto, esperanza que nos aguarda al final de la historia.

Así podemos intentar convertir a Dios en objeto de la conciencia, fórmula dialéctica que deja el paso lógico primordial libre al pensamiento: el paso del espíritu en general indeterminado a la determinación por la diferencia. De la generalidad (*Allgemeinheit*) al juicio (*Urteil*). *Ur-Teil* es, literalmente, la partición primordial, la primera tajada, el primer corte.

Spinoza era más confiado aún: Dios era la sustancia indiferenciada, la unidad, «el que permanece junto a sí absolutamente», sin separarse de sí, antes de ese primer tajo, ese primer desgarramiento que, como el vagido primero del recién nacido, es el primer paso del discurso después del cero, la primera marca de la historia. El mundo es lo que no es, lo que carece de ser y de realidad. Dios es lo que es, lo único que es, garantía de realidad frente a toda perplejidad del ser en el mundo, esa carencia infinita que no terminamos nunca de llenar, aunque tapemos el abismo con palabras o con monedas de brillante metal.

Los estudiosos del fenómeno religioso insisten en Dios como *árreton*, o sea, lo indecible o inefable, y las religiones suelen cubrir esta categoría con amenazas de muerte: nombrar a Dios es suprimir la diferencia elemental entre el cero y el uno, es morir. Paradójicamente, la cantidad de literatura producida por la mística gira en torno a esta inefabilidad central. El lenguaje carece de homogeneidad para referirse a él, para predicar de lo que no admite predicados. Lo divino es la total heterogeneidad, el absoluto género propio.

El hombre, instaurado sobre esta diferencia original, depende de algo que le asegura tal dependencia a condición de que se lo considere inaccesible. Y esto es así todos los días, a cada instante. El misterio es *Geheimnis*, que involucra el *Heim*: lo oculto es lo cotidiano, es la casa en que vivimos, habitantes del enigma. *Mysterium*, *Mystes*, derivan del sánscrito (está visto que hablamos sánscrito todo el tiempo sin saberlo, como el señor Jourdain hablaba en prosa) *mus*, que significa «trato secreto, recóndito, oculto» y, a la vez, «embaucamiento, engaño, fraude». Es claro que, no pudiendo acceder al centro, la periferia siempre tiene algo de naipe trucado, de apócrifo.

En el acto del sacrificio (el degüello, otro tajo) hay esta imposibilidad central convertida en metonimia. Se mata a la víctima porque no se puede matar la divinidad. Es criminal matarla, pero si no se la matara, no se la sacrificaría, es decir, que no se

la convertiría en sagrada. Una cadena infinita de víctimas intenta reemplazar a la víctima inhallable y se constituye en metonimia de lo sacro. Un objeto simbólico (la hostia) sustituye al cordero, que sustituye al hombre, que sustituye al Insustituible.

Todo sacrificio es inútil, claro está, y por dos motivos: porque el sacrificado no es la divinidad y porque ésta no necesita sacrificios para ser sagrada. Aún en el sacrificio de Cristo hay la ofrenda de su humanidad doliente y mortal, pero no de su divinidad, que permanece en el cielo, en el lugar del padre, al cual le dice el sacrificado: «¿Por qué me has abandonado?» Adolescentes solteros, esclavos, prisioneros de guerra, corderos pascuales, los reyes de ciertas tribus africanas: metonimias que no llegan al significado, acaso porque éste no existe, en la hipótesis atea, o porque es el Ser y en el mundo no hay sino entes. Lo sagrado sacraliza la violencia del sacrificador y, puesto que no se llegará nunca a la víctima, asegura su permanencia.

9

«Soy quien soy», dice el Dios bíblico, como ostentando el monopolio del ser y remitiendo a sí mismo, en movimiento anular, circular, que recuerda el comportamiento del cero. Simétrico, el hombre puede decir: «Soy nadie». Del hombre se puede predicar, aunque sea su nulidad. Gramaticalmente, en cambio, Dios predica de sí mismo, es el sujeto y el predicado, la tautología ontológica que está llena de sí misma. Voz activa absoluta que no admite ser convertida en voz pasiva, padre que no ha sido engendrado por otro padre (*Urvater*). Aún al invocarlo hay que tener cierta cautela gramatical, menos retórica: Santa Teresa lo llama Eterna Majestad; los ingleses, *thou*; los franceses, *vous*; los hebreos le quitan las vocales para evitar el terrible suceso de nombrarlo. El *Atta Nimssa* glosa lo mismo: «Ningún cómo, ningún porqué, ningún dónde te conviene como signo, ¡Tú eres!»

A Dios se puede hablar en segunda persona, en la plegaria, pero de él no puede predicarse nada en tercera persona, como del resto de las cosas. La tercera persona supone la ausencia del referido y Dios está siempre presente en todas partes, a condición de que no se lo advierta en ninguna. Es la escucha absoluta, el oído total y siempre alerta a nuestras palabras. Por esto, el Meister Eckehardt se aproxima a él como a ese reino interior que se funda en el silencio, como si este silencio de género propio fuera el único escuchable. Somos palabra a diferencia de este silencio inconsutil, pues si pudiéramos involucrar a Dios en el lenguaje por medio del concepto, que siempre es determinación y negación, seríamos Dios (cfr. Paulsen), olvidando que Dios es inextensible a cualquier concepto (cfr. Fichte, a quien los clérigos de la época dejaron sin trabajo por ateo). Justamente, la necesidad de simbolizar a Dios nace de esta impertinencia de todo discurso respecto a él. Tenemos la metonimia de Dios reflejada en el espejo de los enigmas, las designaciones que inventamos para él son simulacros de nombre, fetiches en el mejor de los casos, pues atraen el trance y hasta curan algunos malestares, y si no que lo digan los psicoanalistas. Dios mío, Señor nuestro, dioses blancos o negros, antropomofizaciones. Es mejor quedarse en la teología negativa, decir lo que Dios no es, o sea que no

es designable y que nada positivo podemos predicar a su respecto, como enseñan los neoplatónicos, San Agustín, Dionisio Areopagita. Carencia absoluta, no admite marcas. El ser borra todas las huellas.

Sin embargo, porque no podemos nombrarlo, a pesar de no poderlo nombrar, por ambas concausas, el mismo San Agustín propone que discriminemos nuestro amor: en rigor, sólo lo amamos a él y en las criaturas amables, en los enamoramientos, estamos haciendo metonimias sentimentales de Dios. Son los sustitutos o vicarios divinos los que amamos, con la esperanza de encontrarnos el modelo de amor en el otro mundo, donde todo, por fin, está en su lugar y tiene su nombre propio. Los hombres somos signos del Ser, el Ser es lo único que no es signo. El hipotético significado último de todo es sagrado, que es el significado inmóvil donde culmina y acaba la cadena significante, porque ya nada significa, a su vez.

10

Dios oculto y silencioso, Dios revelado y elocuente, él puede hacer lo que nosotros, finalmente, no podemos: crear y aniquilar por la palabra, porque sólo en su palabra el signo es pleno, se encuentran en suprema adecuación el significado y el significante. Su palabra es potencia y llamado al ser. Somos porque él dice que seamos. Sólo habla para ordenar, el logos es la ley. Es lo que Duns Scotus intenta definir (*Ordinatio*, I, 2, I) como *ens universalissimum increatum*. El ser universal que nadie ha creado, de nuevo: el *Urvater*.

De esto discurren, seguramente, los que quieren enterarse del ser. Martin Heidegger, por ejemplo (*Sein und Zeit, Einleitung*). El ser es el más general de los conceptos, pero no es el género de los entes, sino que es algo superior, trascendente a ellos. Con otros argumentos, ya los tomistas medievales llegaban a la misma conclusión, la heterogeneidad absoluta del ser y los entes, del cero y los números, Dios y las criaturas, el oro y la moneda, la palabra y las palabras. Por su suprema generalidad, por su profunda oscuridad, el ser, la piedra sobre el abismo, es ajeno al concepto. Ya Pascal denunciaba la tautología que supone definir el ser, pues habría que decir: «El ser es...» Por eso tiene aspecto de enigma y se entiende a sí mismo, pero no se explica. O se entiende a condición de no ser explicado. Sólo se puede preguntar por el sentido del ser y analizar la estructura formal de la pregunta por el ser, esa suerte de oriente del ser del que no sabemos qué decir, oriente que es horizonte orientador, oriental, de donde sale algo de luz a partir de un hecho (*factum*) vago. Apenas si atinamos a discriminar que el ser no es un ente, aunque sea el ser de los entes. Como el *joker* o comodín de la baraja, puede llenar el lugar de cualquier naipe, a condición de que no se le adjudique el valor de ningún naipe. Toda ontología es ciega y da vueltas alrededor de su objeto sin penetrarlo nunca, limitándose a elaborar sus categorías. El ser parece un anillo dentro del cual hay el acceso al abismo, parece ese objeto de las matemáticas que no está en la experiencia y que se convierte en experiencia, como escribir un libro de metafísica, o sea, acerca de lo inexperienciable, es también una experiencia. O como la vivencia de escribir sobre la muerte.

Lo anunciaba Hegel (*Wissenschaft der Logik*, I, 1, I):

Ser, puro ser..., sin ninguna otra determinación. En su inmediatez indeterminada sólo es igual a sí mismo, pero tampoco es desigual a otro; carece de diferencia, interna o externa... Es la pura indeterminación, el puro vacío... El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la *nada*, ni más ni menos que la nada.

El cero de Badiou, el Dios de los místicos orientales, la indiferenciación que basa todas las diferencias, el comodín de los sistemas. En vano buscaremos en Hegel una definición del espíritu, en Kant una definición de la razón pura (de la que describe su operatividad y sus campos: el entendimiento sustraído a la sensibilidad, la idea ajena a la realidad que deviene ideal, el modo trascendental de actuar), en Freud una definición del inconsciente en sí mismo, en Marx la definición de la clase obrera revolucionaria (que es la única clase no sometida a los condicionantes de la historia, pues los trasciende y los disuelve en la revolución que acaba con las clases).

II

Una tarde de 1956, José María Domínguez, profesor de matemáticas, nos explicaba el número cero en un aula de la Escuela Normal de Profesores de Buenos Aires. He olvidado los pormenores de la lección, pero no una figura que persiste a través de los años: el cero es la columna hueca del edificio. La clave de bóveda se sostiene, las cargas son soportadas, la construcción subsiste por esa columna, pero a condición de que ella sea hueca. Podemos jugar al juego de la inteligencia si el naipe que sirve para regular el juego de los demás naipes es sustraído a la regla del juego. Aplicarle la regla sería caer en la indiferenciación y el caos, en la imposibilidad de distinguir que es la operación nativa del pensamiento. Entraríamos en el hueco y sacro recinto del cero, que nos anularía en su gesto anular. El anillo de Giges terminaría por estrangularnos.

BLAS MATAMORO
San Vicente Ferrer, 34, 4.º izqda.
MADRID-10.

Bibliografía

- MARC SHELL: *The economy of literature*, 1978 (hay traducción castellana en F. C. E.).
JEAN-JOSEPH GOUX: *Economie et symbolique*, 1973.
JEAN BAUDRILLARD: *Pour une critique de l'économie politique du signe*, 1972 (hay trad. cast. en Siglo XXI).
BERNARD HAUSSMANN: *From an Ivory Tower*, 1960 (hay trad. cast.: *Problemas filosóficos de la matemática moderna*, trad. de J. E. Bolzan, Columba, Buenos Aires, 1968).
E. T. BELL: *Historia de las matemáticas*, trad., de R. Ortiz, F. C. E., México, 1949 (el texto es de 1940).
E. T. BELL: *Los grandes matemáticos (desde Zenón a Poincaré)*, trad. de Felipe Jiménez de Asúa, Losada, Buenos Aires, 1948.
H. WIELEITNER: *Historia de la matemática*, trad. de Carlos Mendizábal Brunet, Labor, Barcelona, 1928.

- JOSÉ DE JESÚS MARTÍNEZ: *Aleph-cero. Introducción a la filosofía matemática del infinito*, Universidad de Panamá, 1971.
- OSKAR BECKER: *Magnitudes y límites del pensamiento matemático*, trad. de Miguel de Guzmán, Rialp, Madrid, 1966.
- MIRCEA ELIADE: *Herreros y alquimistas*, trad. de E. T., Alianza, Madrid, 1974.
- WILLARD VAN OORMAN QUINE: *Lógica matemática*, trad. de José Hierro S. Pescador, Revista de Occidente, Madrid, 1972.
- ALAIN BADIOU: *Bases para una epistemología materialista de las matemáticas*, trad. de Hugo Acevedo, Siglo XXI, México, 1978.
- RUDOLF OTTO: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, trad. de Fernando Vela, Alianza, Madrid, 1980.
- NIKLAS LUHMANN: *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt, 1982.
- PIERRE CHAUNU: *La mémoire et le sacré*, Calmann-Lévy, París, 1978.
- RENÉ GIRARD: *La violence et le sacré*, Grasset, París, 1972.
- JOHANNES HESSEN: *Religionsphilosophie*, zweiter Band: *System der R. Phil.*, Ernst Reinhardt, München/Basel, 1955.
- RUDOLF BULTMANN: *Glauben und Verstehen*, erster Band, Mohr, Tübingen. (1954): *Der Begriff des Wortes Gottes in Neuen Testament.*
- FRANÇOIS-ANDRÉ ISAMBERT: *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Minuit, París, 1982.
- TZVETAN TODOROV: *Teorías del símbolo*, trad. de Enrique Pezzoni, Monte Avila, Caracas, 1981.