

Contemplar la Nada:

Un camino alternativo hacia la
comprensión del Ser



Héctor Sevilla Godínez

SEGUNDA EDICIÓN:
Versión definitiva.

CONTEMPLAR LA NADA.
Un camino alternativo hacia la comprensión del Ser

Contemplar la Nada.
Un camino alternativo hacia
la comprensión del Ser

Héctor Sevilla Godínez



Primera edición: agosto de 2011
Segunda edición: noviembre de 2012

© Héctor Sevilla Godínez
www.contemplantarlanada.com
hectorsevilla@hotmail.com
© Plaza y Valdés S. A. de C. V.
Manuel María Contreras 73. Colonia San Rafael
México, D. F. 06470. Teléfono: 5097 20 70
editorial@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.com

Plaza y Valdés Editores
Calle Murcia, 2. Colonia de los Ángeles
Pozuelo de Alarcón 28223, Madrid, España
Teléfono: 91 862 52 89
madrid@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.es

ISBN: 978-607-402-555-2

Impreso en México / *Printed in Mexico*

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE
EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

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

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

—Thomas Jefferson



1 3 - 1 5 - 1 7 - 0 6 1 1

Para otras publicaciones visite

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escríbanos a:
lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 4822

Para Sofía y Adrianita,
que permiten con *su* Ser
que *mi* Nada se exprese en palabras.

Agradecimientos

Deseo agradecer a todos los lectores de la primera edición de este libro y que me han impulsado, con su interés, a la mejora y la profundización del mismo. Mi entera gratitud es también para aquellos que han colaborado directa e indirectamente con la realización de la presente segunda edición. Hago una mención especial a Héctor, María, Sandra y Rosa Sevilla, Rocío Vázquez, Rocío Romero, Antonio Aguilera, Mauricio Beuchot, Jaime Plager, Armando Ibarra, Baltazar Castro, Blanca Zamora, Francisco Villalobos (padre e hijo), Rivka Ziskrout, Yared Jaramillo, José López, Ogla Hernández, Fabio Altamirano, Teresa Morfín, Andrés Fernández, Jorge Salcedo, Gustavo González, Carlos González, Christian Bailón, Jorge Manzano, Jearim Sagrero, Citlali Camacho, Gabriela Rodríguez, Tania Mendoza y Gaudy Mejía. Igualmente agradezco a la Asociación de Nadantes y a todos los seres humanos que, sentados frente a mí, me han enseñado tanto en las aulas universitarias.

Hago notar también mi gratitud a la artista jalisciense Adry del Rocío quien realizó la portada que presenta este libro y que muestra, en cada espacio de la misma, varias de las ideas vertidas aquí. Su página en internet es <www.adrydelrocio.com>.

También agradezco de antemano a todos aquellos que se han incluido e incluirán en las distintas formas de asociacionismo derivadas de esta obra, las cuáles se muestran en el sitio <www.contemplarlanada.com>.

Hago una mención a la editorial Plaza y Valdés por su profesionalismo y dedicación comprometida en la elaboración física de esta segunda edición.

Finalmente, sigo agradeciendo a la Nada, la cual permite que continúen brotando nuevas formas de expresarle en ámbitos diversos de mis cotidianidades solitarias y colectivas.

Contenido

Agradecimientos.....	9
Prólogo.....	17
0. La Nada, para comenzar.....	21

PRIMERA PARTE: FUNDAMENTOS CONCEPTUALES

I

Fuentes e influencias directas de mi concepción de la Nada

Concepciones sobre la Nada antes de Aristóteles.....	31
La Nada en Aristóteles.....	34
La metafísica aristotélica	35
Sobre la divinidad aristotélica	35
De la inmovilidad y atracción del Motor Inmóvil	39
La Nada, el fin último y el movimiento en Aristóteles.....	43
La Nada del siglo III al siglo XIX	48
El Uno y la Nada en Plotino	48
Meister Eckhart y la Nada Divina.....	49
El desamparo metafísico en Pascal	52
Wilhelm Leibniz y la negación de la Nada	52

Jacobi y el conocimiento irreal de lo que es	53
Friedrich Schelling y la Nada que Es.....	55
La Nada como inicio y fuente en Leopardi.....	57
La Nada que es fuera de la voluntad en Schopenhauer	58
La Nada como preámbulo al Todo en Kierkegaard	60
La Nada como poder en Nietzsche.....	62
Philipp Mainländer y Paul Bourget.....	64
Miguel de Unamuno y la imposibilidad de la fusión con la Nada....	65
La Nada desde el Oriente: la escuela de Kioto	68
Kitaro Nishida y la Nada Absoluta.....	69
Hajime Tanabe y la Nada como dínamo	72
La Nada en los últimos cien años.....	73
Martin Heidegger: el Ser de la Nada.....	74
Jean Paul Sartre: la Nada, las evidencias del Titiritero o más allá de la fe.....	79
Georges Bataille, Emile Cioran, Albert Camus y Albert Caraco.....	88
Merleau-Ponty: la Nada que no vemos al ver.....	90
Levinas y la Sombra de la Nada	93
Jacques Derrida: el velo de la Nada	95
Gianni Vattimo y la apología del nihilismo	100

II

Distinción entre la Nada y otros conceptos afines

Distinción entre la Nada y el no-ser.....	103
La contingencia del no-ser	104
Aristóteles y el No-ser	109
Distinción entre la Nada y el nihilismo	112
Distinción entre el vacío y la Nada	116
El lugar, los límites, el tiempo, la materia y la Nada	117
La Nada y su vinculación con el cero	120
El cero en las distintas culturas que le originaron	120
El cero y su significación	123

Distinción entre la Nada y la negación.....	130
Distinción entre la ausencia y la Nada	134
La expectativa como condición de la ausencia	134
La percepción como condición de la ausencia.....	139
La Nada y su lugar en el mundo de la ciencia y el arte	141

SEGUNDA PARTE: PROPUESTA Y APLICACIÓN

III

El Ser de la Nada y la Nada del Ser

La Nada de la que hablo	149
Una Nada que es.....	150
Una Nada incognoscible	150
Una Nada que contiene el mundo fuera y dentro de él	151
La Nada sin voluntad.....	152
La Nada como la No Deidad	153
La Nada que contiene al Ser.....	155
La Nada no creadora.....	156
La Nada increada.....	156
La Nada incontingente.....	157
La Nada atemporal	158
La Nada Absoluta	159
La Nada como ruptura de toda certeza	161
La Nada como posibilidad	162
La Nada como preexistencia y culmen	163
La Nada condicionante	164
La Nada situada que implica el movimiento.....	165
La Nada asociada al caos.....	166
La Nada asociada al cosmos	166
La Nada vivificante.....	167
La Nada que no es lo que se concibe de la Nada.....	168

La concepción antropológica derivada de asumir la Nada	169
Un hombre que es debido a su propia Nada	170
Un hombre que cree que conoce	171
Un hombre arrojado en el mundo que es arrojado en la Nada	172
El hombre como un ser de voluntad imaginaria	173
Un hombre sin Dios, pero con dioses.....	174
El hombre contenido en la Nada.....	176
El hombre increado.....	177
El hombre finito.....	177
La contingencialidad humana.....	178
La inevitable temporalidad de lo humano	179
La levedad del hombre	181
El hombre sin certezas	182
El hombre y lo posible frente a él.....	184
El hombre como un ser sin sentido	186
La ineludible estructuración del Ser	187
El hombre móvil en un mundo móvil	189
El hombre en el caos	190
El hombre en el cosmos	191
El hombre vivificado.....	193
El hombre que nada sabe de la Nada.....	195
El cambio del hombre ante la Nada: de la angustia a la liberación.....	196
La angustia como evidencia de la incertidumbre	196
La Nada como pauta y posibilidad de la liberación.....	198
La Nada y el Ser: la ineludibilidad del cambio.....	205

IV

La liberación humana desde la Nada

La Nada y la liberación de la Verdad.....	214
La Nada y la relativización de toda hermenéutica.....	215
La Nada y la liberación del aprendizaje lineal y unívoco.....	218
La Nada y la inquietud de sí como fundamento del conocimiento relacional.....	220

La liberación de lo lingüístico y la valoración de la Nada como alternativa de comprensión.....	222
La Nada y su audición en el silencio.....	232
La Nada y la liberación de la univocidad	235
La Nada y la liberación de lo divino construido en el Ser	236
La Nada y la liberación de la moral unívoca.....	241
La Nada y la liberación de las valoraciones unívocas.....	245
La Nada en la liberación del Orden y el Absolutismo Controlador.....	248
La Nada y la liberación de la educación como doctrina del orden....	249
La Nada, el conflicto y la cooperación en las organizaciones	253
La Nada y la liberación del esquema familiar	257
La Nada y el advenimiento del posthumanismo	260
La Nada y la psicología humanista	261
La Nada frente a las comunes concepciones sobre el desarrollo humano.....	264
La Nada y la liberación de los apegos.....	267
La Nada y la liberación del Bien Supremo	268
La Nada y la liberación del apego a la Libertad	271
La Nada y la liberación del Sentido de vida.....	276
La Nada y la liberación del yo	282
La Nada y la liberación del Amor.....	288
La Nada y la imposibilidad de la liberación de la Nada.....	297
La Nada y la liberación de la liberación.....	299
La nada que somos y la Nada que no somos aún	301

V

Consecuencias de la vivificación personal de la Nada

Implicaciones pragmáticas de asumir la Nada.....	305
Romper con los ídolos.....	306
Asumir la tolerancia situacional.....	307
Privilegiar la comprensión interpersonal.....	308
Aniquilar toda culpa	309

Resignación activa.....	310
Desentrañar las visiones unívocas y autoritarias.....	312
Vivenciar la levedad	314
La solidaridad como producto de la comprensión y compadecencia colectiva	315
Nulificar las polarizaciones	317
Vivenciar la Nada interior	318
Obstáculos específicos para la liberación humana desde la Nada.....	321
La religión institucional	321
Sistemas económicos polarizantes	322
La imposición de enfoques unívocos	324
La moralización	324
La soberbia suprema.....	326
La educación adormecedora	327
La inflación del ego.....	329
El miedo al otro	331
Ignorancia e irreflexión	332
Apatía Mística	334
Ser un Nadante hoy.....	335
Reconciliarse con la soledad	336
Promover un racionalismo antirracional.....	340
El sentido de lo racional	340
El conocimiento holístico desde la Nada.....	341
El postracionalismo	342
La posibilidad de incitar a filosofar desde la Nada	344
Testimoniar la Nada	346
Morir cada día	348
Epílogo. Nunca <i>es</i> Siempre, Nadie <i>es</i> Todos, Nada <i>es</i> Ser.....	355
0. La Nada, para terminar	363
Referencias Bibliográficas	367

Prólogo

El libro que hoy pone en nuestras manos el Dr. Héctor Sevilla Godínez: *Contemplar la Nada. Un camino alternativo hacia la comprensión del Ser*, como su nombre lo indica, es una reflexión ontológica o metafísica que tiene por cometido conectarnos con el Ser, pero a través de un saludable paso por la meditación acerca de la Nada.

Es, en el fondo, el tema del nihilismo tan estudiado por Nietzsche y, después de él, por Heidegger y recientemente por Franco Volpi, quien nos dejó dicho que es el problema por antonomasia de nuestra época, heredado de pensadores como éstos y de sus epígonos. Por eso es muy importante esta reflexión de Sevilla.

Desde Heidegger aprendimos, en su conferencia *¿Qué es metafísica?*, que la Nada es lo que nos hace captar el Ser, es lo que desata la angustia para que nos aferremos a él. En efecto, la angustia se desata porque la Nada amenaza al ente en su Ser, o al Ser del ente. Ya antes Kierkegaard resaltaba esta angustia que surge frente a la nada, y de él la retomó Heidegger. Además, Kierkegaard asignó a esta angustia un papel pedagógico, para hacer al hombre pasar de la estética a la ética y a la religión.

La contemplación de la Nada —como la hace Sevilla— es algo muy filosófico, ya que ayuda a captar el Ser, la existencia, la vida, pero desde su lado opuesto. Es por ello que la obra combate las concepciones univocistas. Y es que, así como hay concepciones univocistas del Ser, también hay concepciones equivocistas de la Nada, por lo cual necesitamos una concepción analógica de la Nada misma.

Una interpretación unívoca de la Nada nos da un nihilismo que Nietzsche llamaría meramente pasivo. Solamente nos paraliza y no permite ninguna creatividad. Nos aniquila casi literalmente. Provoca una angustia que conduce a una melancolía sin salida. Por otra parte, una interpretación equívoca de la Nada nos da un nihilismo que Nietzsche llamaría activo, pero desencaminado, desviado. Desorganiza excesivamente y no deja que usemos creativamente esa angustia, aprovechándola. Sería, por así decir, un nihilismo demasiado activo. En cambio, una interpretación analógica de la Nada nos da un nihilismo que Nietzsche llamaría activo y clásico, el cual es —para él— el bueno, el indicado, el que puede darnos una salida o salvación, y una angustia que Freud señalaría como estimuladora de la creatividad.

Se trata del nihilismo clásico, porque la analogía está en el corazón de la tragedia griega, y Nietzsche pensaba en ella cuando hablaba de filosofía trágica, a partir de *El origen de la tragedia*, y a la cual invitaba a todos. En efecto, en la tragedia griega ocupa un lugar central el héroe, y el héroe trágico es el *phrónimos*, el prudente. Con la *phrónesis* o prudencia es con lo que se enfrenta al destino, a pesar de que no pueda vencerlo. Pero es héroe porque se le opone, y necesita de la prudencia para hacerlo. Ahora bien, resulta que la prudencia es proporción, proporción adecuada en las acciones que se necesitan para la empresa del héroe. Y la proporción es la analogía. De hecho, proporción se dice *analogía* en griego.

Héctor Sevilla nos presenta varios enfoques acerca de la Nada, debidos a diversos autores que han meditado sobre ella. Indudablemente, necesitamos una visión analógica o analogista de la Nada, es decir, tenemos que abordarla desde una hermenéutica analógica. Y nuestro autor lo hace muy bien al combatir el univocismo.

He dicho que esta perspectiva de la Nada que adopta Héctor Sevilla es una ontología o metafísica, porque analógicamente desde una visión negativa del ser nos conduce a la captación del Ser mismo, que es lo que interesa captar en ontología o metafísica. Ahora que muchos han decretado la ontología y la metafísica como periclitadas o acabadas, es cuando más se necesita una voz que nos llame a la ontología, aunque sea por caminos opuestos, por la vía contraria, como es la de la Nada hacia el Ser. Sevilla es como un Diógenes con su linterna que nos alumbra el camino.

Recientemente, Levinas, Derrida y Vattimo han llamado la atención hacia la Nada. Este último incluso propicia el nihilismo en la línea de Nietzsche y Heidegger. Pero a veces se va al otro extremo, de plantear un Dios nihilista. Y Dios más bien se ha vinculado con el Ser, de ahí la acusación de Heidegger de ontoteología a toda la metafísica occidental. Pero esta meditación sobre la nada, por ejemplo en Eckhart y otros místicos, nos hace ver que ellos concebían a Dios también en relación con la nada, incluso como una especie de Nada, lo cual hace ver que no incurrían en la acusación de ontoteología, no son susceptibles de esa acusación heideggeriana, quedan libres de ella.

Héctor Sevilla habla de una Nada vivificante y liberadora. Esto resulta esperanzador, ya que solíamos pensar el nihilismo como un callejón sin salida y aquí se nos señala como camino, o al menos lleva a alguna salida. En la postura del nadante, como dice Sevilla, hay una salida que nos libera de la angustia, esa angustia que hemos dicho que brota de la nada, pero que puede ser positiva, y movernos hacia la búsqueda de una salida, de una salvación.

Sobre todo, es una salvación de la univocidad, tanto de una ontología unívoca como de una ética unívoca. Inclusive nos libra de un Dios unívoco, de un Sentido unívoco. Esto fue muy característico de la Modernidad. Pero ahora, en la Posmodernidad, se plantea como salvación de la equivocidad, que es la que nos rodea por todas partes en forma de relativismo excesivo. Sevilla nos ofrece, entonces, la alternativa de un Sentido no unívoco, ni equívoco, sino analógico.

Con esta obra estimulante, Héctor Sevilla nos llama a una postura filosófica más humilde, reconocedora de nuestra Nada y nuestra contingencia, para hacernos más abiertos al otro y al reconocimiento de nuestra necesidad de él. Lo cual es muy de agradecer en estos tiempos de egoísmo y cerrazón.

MAURICIO BEUCHOT

0. La Nada, para comenzar...

El Silencio habla más que tu voz, el
Vacío llena más que tu presencia,
el Cero cuenta más que tu unidad y
la Nada supera enteramente tu Ser...

HÉCTOR SEVILLA

● La Nada...es nada?¹ Esta es la primera pregunta que da inicio a todo lo que se ha generado en esta obra. Si la Nada es nada, ¿cómo es que podemos concebirla? Si la Nada es nada, ¿cómo es que tiene una palabra para referirla? Si la Nada no es nada y es por tanto algo, ¿para qué hablar de ella o de ello? Principalmente para hacer notar eso mismo: que la Nada *es* y debido a que *es* somos y debido a que somos la concebimos, al menos, desde los parámetros en que los humanos entendemos.

¿Tiene sentido hoy hablar de la Nada? Por supuesto. Y el motivo principal para hablar de ella es que se ha dejado de hablar de ella, como si no fuera, como si solamente hubiese sido un concepto superado en la Edad Media. Pero no es así, la Nada ha sido ocultada, maquillada, temida, escondida o negada a lo largo de la historia del pensamiento humano y es por ello que ahora, en tiempos en que nos estamos quedando con menos respuestas, la Nada se ha

¹ En lo sucesivo, cuando haga referencia a la Nada como algo que *es*, un sustantivo, será escrito con N mayúscula. Por su parte, cuando utilice la palabra *nada* en referencia al no-ser, nulidad o ausencia será escrita con minúscula.

de mostrar como alternativa a nuestro deseo siempre muy humano de tener, de ser, de aparentar. La Nada es el espacio propicio para las potencias, para los inicios, para los nacimientos de las nuevas ideas, de la creatividad, de la destreza mental, del entendimiento oportuno y de la palabra acertada. La Nada se hace presente metafóricamente en el cero, en el espacio, en el cambio y el movimiento, en las modificaciones sustanciales, en el silencio, las pérdidas, los sin-sentidos. Y es ahí, en la Nada que al hombre contemporáneo aún le queda, que éste debe reconstruirse para volver a ser, ahora de un modo distinto, más profunda y plenamente. La Nada que le queda al humano es considerarlo Todo.

La consideración de la Nada implica una nueva perspectiva, la que aquí se propone. A la Nada se le ha visto con distintas caras, siempre modeladas por la subjetividad humana, por los intereses religiosos o por los miedos temáticos, la Nada ha ocupado roles que le hemos construido para no dejar que otros le vean. La Nada se ve sin verla, le hemos cubierto de velos, tememos el desvelo de la Nada. Esto ha hecho que le hayamos entendido como contraria al Ser,² como contraparte de lo más laudable y digno en el ser humano, como si con ella no hubiera motivos para seguir viviendo cuando en realidad es a partir de ella que podemos tener la opción de reentender el mundo.

La Nada puede ser abordada desde distintos campos del conocimiento, pues ha sido una cuestión persistente y generadora de fascinación desde los distintos planteamientos del saber humano. Desde Heráclito, los filósofos han intentado comprenderla; desde Sófocles los literatos han intentado describirla; desde los atomistas los matemáticos han intentado descifrarla, así como lo hicieron los mayas con el número cero y su personificación; desde San Agustín a inicios de la Edad Media se le ha tratado de negar para reivindicar la divinidad, pero otros teólogos como Meister Eckhart la han unificado con la Deidad; los astrónomos han tratado de localizar la Nada más allá del mundo y desde los estoicos se le entendió más allá del universo; los científicos llenaron

² En lo sucesivo, cuando refiera al Ser (con mayúscula) haré alusión a aquello que permite que algo sea, es decir, la categoría sustancial implícita en todo lo existente. A su vez, utilizaré el término ser (con minúscula) cuando me refiera al ente concreto que contiene el Ser, aquello que se identifica como un algo específico, incluido el ser humano. Cuando me refiera al verbo como hecho de *ser* utilizaré igualmente las minúsculas.

de éter lo que podría ser la Nada hasta llegar a la física cuántica que le concibe en dialéctica con el Ser.

Por ello, la Nada no sólo ha estado en las distintas disciplinas del saber sino que está implicada y relacionada con las preguntas más fundamentales que el hombre pueda hacerse. Cuestiones como la vida y la muerte, la existencia o no de los valores, la existencia o no del conocimiento, el planteamiento sobre la verdad o la mentira, sobre el ser o el no-ser, sobre el cambio, el movimiento, el espacio, la materia o el vacío, la Nada siempre está presente. Siendo así, ¿cómo algo que está siempre presente puede ser excluido de nuestra percepción? ¿Cómo es que se pretende que la Nada, que permite lo que es, no sea? Todas estas cuestiones aparecen en esta obra que, centrada en la Nada, se ocupa de lo que ésta implica para el hombre de hoy.

La pertinencia de este estudio tiene hoy especial significación debido a que, tradicionalmente, en el pensamiento occidental no se ha dado la suficiente credibilidad a las cuestiones sobre la Nada tal como sucede en Oriente. La situación nos interpela y es tiempo de hacerlo. El pensamiento lógico, el cientificismo y varias concepciones filosóficas han impedido la posible fructificación de una idea de la Nada más vinculada a la vida real del hombre. Hemos excluido a la Nada del pensamiento occidental y nos hemos perdido de buena parte del Todo. La preponderancia y dominio que se ha dado a una ontología del Ser ha gestado nuestros esquemas de pensamiento y de interpretación desde los cuales hemos concebido al mundo de manera miope y particularmente rudimentaria. Es oportuno despertar a la Nada y considerarle en su sentido mayor, no como una negación del Ser sino como su posibilidad, su propiciación y su sentido incluso.

Emprender el camino a la comprensión de la Nada aporta una potencial transdisciplinaria, una actitud holística que permite entenderle desde toda perspectiva que se reconozca abierta y honesta en el camino del descubrimiento y la revelación. Hablar de la Nada es, ciertamente, incursionar en Todo, lo cual desde mi perspectiva es ya, de por sí, justificado. La Nada no sólo está presente en los más cruciales temas de la actualidad sino que su importancia inicia en la consideración del origen mismo del Universo, de la vida, del hombre y de todos los cambios reales, tangibles o abstractos.

Todo esto puede entenderse desde la óptica que se mantiene en todas y cada una de las siguientes páginas: que la Nada es y que debido a que *es* entonces

ha de tomarse en cuenta no sólo para la apreciación intelectual sino para la praxis de aquel que se ha atrevido a incursionar en la Nada bajo el riesgo de dejar de ser como es.

Por ello, es claro que la cuestión de la Nada está implicada en la vida del que la entiende y esto afecta directamente en su percepción antropológica. Por tanto, concebir al hombre desde la Nada propiciará, ineludiblemente, que se tenga que replantear la concepción que se tiene sobre lo que es mejor para el humano mismo, es decir, las ideas sobre lo que significa el Desarrollo o la superación del humano. Ésa, de hecho, es la conexión de la temática con el foco central de la intención de todo hombre, su propio sentido y crecimiento, la propia comprensión de sí mismo.

Lo planteado en las siguientes páginas supone una crítica directa, frontal, clara y argumentada hacia las percepciones centradas unívocamente en el Ser, al entendimiento de la vida desde parámetros tangibles y medibles, a la cuantificación de los sentidos de vida y a la búsqueda de plena certidumbre. Hemos de dudar de tales centralismos para comprender la Nada, alterar los esquemas rígidos desde los que nos hemos construido, se trata de no negar nuestra incertidumbre, de la imposibilidad de la Verdad, de los límites del amor.

El presente trabajo es un ensayo filosófico propositivo y con la osadía de proponer algo sistemático en la comprensión del Ser y del mundo, así como del hecho de ser en el mundo. Se propone un sistema alternativo para la autocomprensión, la tolerancia social y la construcción de destrucciones que permitan reconstruir. No es éste un texto para quien no esté dispuesto a estar a la deriva, no es esto un estudio para quienes temen al ahogo posible de la náusea y de la pérdida de certezas. Se trata de hablar por la Nada, de hacer de la propia voz un algo que signifique parcialmente la Nada, se trata de desvelar, de ver sin ver, de entender más allá de la razón.

Se busca a lo sumo, proponer una forma de pensamiento que sin excluir una ontología centrada en el Ser no deje fuera tampoco a la Nada. Una percepción que implique la dialéctica constante entre el Ser y la Nada que en el mundo y más allá de él configuran la realidad, por tanto, siempre movable y temporal. Lo anterior supone una crítica también a los esquemas convencionales sobre el significado del sentido de la existencia humana y las maneras de construirlo. Se propone con claridad lo que el hombre contemporáneo ha de

experienciar para vivificarse en la Nada y lograr con ello una forma, no planteada antes, de encontrarse consigo mismo, con aquello que siendo no se es.

Cuando afirmo en el título la posibilidad de *Contemplar la Nada* sé que podrá sonar para algunos como algo contradictorio, antinómico o paradójico por decir lo menos. La cuestión consiste en, precisamente, adentrarnos en esa posibilidad, entender que la Nada se contempla al no contemplarla (no siendo) en lo que Es. Por medio del Ser nos adentramos en la Nada, contemplarla es ver más allá de lo que nuestros ojos y nuestro entendimiento perciben, es acariciar aquello que, a pesar de ser incognoscible, se puede intuir de formas transfenoménicas y translingüísticas.

Debo advertir que pocas cosas no son cuestionadas en este estudio debido a que la gran mayoría de nuestros constructos han sido edificados desde un esquema de valoración unívoca del Ser. La contemplación de la Nada supone precisamente la posibilidad de la confrontación. Invito al lector a que asuma el reto de tales confrontaciones de manera personal. Para lograr lo anterior, se ha dividido esta obra en dos partes: una sobre los conceptos fundamentales que la sostienen y otra sobre la propuesta concreta para llevar a la práctica la contemplación de la Nada. El libro contiene cinco capítulos cuyo contenido principal se presenta a continuación.

En el primer capítulo se realiza un breve recorrido histórico sobre las principales concepciones anteriores que se han esbozado sobre la Nada. He propuesto el partir desde algunos de los presocráticos hasta llegar al presente siglo. Se aborda con mayor énfasis la concepción aristotélica de la Nada, dando privilegio a los filósofos de los últimos cien años pasando por Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty y más allá de los mismos, incluidos los más contemporáneos. Desde aquí se va configurando la percepción de la Nada propuesta en este estudio, partiendo de ejemplos y supuestos que se ofrecen según sea el filósofo en cuestión.

En el segundo capítulo, el esfuerzo se enfoca en distinguir a la Nada de otros conceptos que le son afines y que se pueden relacionar a ella, como el cero, el vacío, el no-ser, la negación, la ausencia y el pensamiento nihilista. Se aborda también la implicación del concepto de la Nada en el mundo de las ciencias, la cultura y el arte.

En el tercer capítulo, se propone con claridad una alternativa concepción de la Nada en 20 configuraciones de mi percepción hacia ella. Se muestran las implicaciones de tal percepción de la Nada en una nueva concepción antropológica para, posteriormente, hacer notar la posibilidad de la angustia, el cambio y la liberación que todo ello puede suponer.

En el cuarto capítulo —el más extenso— hablo sobre la liberación de lo humano desde la Nada. Presento una a una las implicaciones que una nueva percepción antropológica desde la Nada supone para el humano contemporáneo en lo que respecta a la comprensión del Ser. Se explican las posibles liberaciones que esta alterna concepción de la Nada favorece en los ámbitos de la Verdad, la univocidad, los apegos y la libertad misma.

En el quinto —y último— capítulo se asumen las consecuencias en la vida cotidiana que todo individuo tendría que experimentar en caso de asumir la Nada en su propia existencia, incluidas las implicaciones pragmáticas y los obstáculos previstos en tal camino de vivificación. Se muestra también la personificación de un modo de vida, la del Nadante.

Termino esta obra con un epílogo en el que muestro una serie de conclusiones referidas a la contemplación de la Nada en mi propia vida.

Debido a que lo que se aporta aquí es una reflexión filosófica, no se implican estudios cualitativos ni cuantitativos. Aún así, cualquier investigador diligente podrá encontrar vetas plausibles para desarrollar cualquier nuevo estudio desde este paradigma planteado.

Advierto, finalmente, que este es un libro que ha de leerse despacio, degustarse con tranquilidad, permitiendo la resonancia que cada palabra particular genera. Sugiero que el lector se disponga a un ejercicio de contemplación que le supondrá el esfuerzo de no desistir a pesar de que se sienta tentado a ello. Invito a continuar la lectura, aun en aquellos pasajes en que pueda resultar compleja, genere estragos o comience a marear, pues eso será —en todo caso— la señal de que el viaje ha comenzado, que fluimos en una expedición contracorriente que rompe nuestros paradigmas. Si se sigue adelante el mensaje se hará presente, pues la Nada es invitada en cada página y aunque su aparición frente a nosotros cause cierta náusea al principio, siempre será una experiencia vivificadora. Tomemos esto como un rito que ha de seguirse hasta concluir. Espero que al final la Nada haya sido en cada uno y que cada uno haya sido Uno en la Nada.

PRIMERA PARTE:
FUNDAMENTOS CONCEPTUALES

I

Fuentes e influencias directas de mi concepción de la Nada

La intención fundamental del presente estudio es proponer una representación alternativa de la Nada. Ahora bien, está claro que no soy el primero que habla de la Nada, por ello es importante referir a otros autores que han centrado su atención en este concepto. Sin embargo, este apartado no intenta ser un recuento pormenorizado de las reflexiones que la Nada ha generado en la historia de la filosofía, ni tampoco se pretende hacer una historia de la filosofía sobre la Nada. En todo caso, la presente labor apunta a señalar los antecedentes referenciales sobre la reflexión de la Nada que han sido una fuente e influencia directa para mi planteamiento sobre ella. Siendo así, el motivo de elección de los filósofos ha sido primordialmente en función a la conexión de tales autores con mis propuestas. Una vez entendidas estas líneas preliminares se habrán sentado las bases para la comprensión de mis concepciones sobre la Nada como antesala de un camino alterno para concebir al Ser.

Aclarado lo anterior referiré enseguida los vínculos concretos que me han hecho incluir a algunos de los autores en adelante mencionados. Primeramente, la vertiente que generó toda mi búsqueda personal ha sido Aristóteles. Su concepto del Motor Inmóvil fue el que en una primera instancia motivó mis preguntas sobre las cuestiones de la Nada. Su abordaje sobre el no-ser me ha parecido fundamental en la creación de mis propios abordajes sobre la

Nada. Más adelante en este capítulo, refiero a Meister Eckhart, al cual he incluido principalmente por sus referencias sobre la Nada en vinculación con la Deidad. Otra influencia de mis abordajes sobre la Nada es Schelling, principalmente por su percepción sobre la posibilidad ontológica de la Nada y la afirmación de que la Nada es, lo cual es una de las posiciones que sostengo en el presente estudio. A Schopenhauer le he incluido por sus consideraciones sobre la voluntad y la desconexión que él realiza entre tal voluntad y el conocimiento entendido como representación. La inclusión de Kierkegaard responde a su aseveración sobre la necesidad humana de algo superior. Y a pesar de que no concebimos lo mismo sobre lo que es superior al hombre, si coincido con él en lo que respecta a la insuficiencia que el hombre es para sí mismo. He invitado a Friedrich Nietzsche, principalmente, por sus percepciones sobre la posibilidad humana de elevarse más allá de las connotaciones de bien y de mal, lo cual es algo que sostengo. Primordial en mi estudio sobre la Nada es Kitaro Nishida, a quien refiero por su concepto de la Nada Absoluta, de lo cual me valgo en repetidas ocasiones para referirme a la Nada que está detrás, encima, alrededor y sobre todo lo existente, a aquella Nada que no está sujeta al Ser y que, de hecho, le posibilita. Por su parte, refiero a Heidegger por la vinculación que realiza entre el Ser y la Nada que me ha parecido fundamental en mis propias concepciones. Mi inclusión de Jean Paul Sartre responde a la herencia que su obra *El ser y la Nada* significa para mí. Con Merleau-Ponty me une la posición de la necesariedad corporal para ubicarnos como seres en el mundo contingente. Esto mismo, el carácter de la contingencialidad de nuestro cuerpo ante el entorno es, sin duda, una de sus influencias sobre mis abordajes personales pues constantemente me refiero a la contingencia del Ser ante la Nada. Es notable la influencia de Jaques Derrida en lo que refiere a los velos que continuamente nos permiten encontrar y contactar las cosas de un modo que no son, es decir, veladas. Su concepto de la “diferancia” lo utilizo para referirme a la distinción necesaria del que ve y lo visto, en el entendido que esto supone la imposibilidad del autoconocimiento.

Cada una de las anteriores conceptualizaciones, junto a otras que también referiré, son influencias y fuentes directas de mis concepciones de la Nada. Comienzo entonces con la enunciación detallada de las mismas.

Concepciones sobre la Nada antes de Aristóteles

He considerado importante hacer la distinción de las elucubraciones relacionadas a la Nada hasta antes de Aristóteles debido a que haré un hincapié fundamental en el filósofo de Estagira por considerarle fundamental en este estudio. Asimismo, es importante iniciar con la cultura griega debido a que fue en este contexto en el que se negó la posibilidad de la Nada en casi todas las formas posibles y aunque algunos autores se refirieran a ellas, con un poco de osadía y tragedia, no le nombraban directamente por su nombre.

La filosofía griega negó el concepto de la Nada desde su comienzo en el siglo VI a. C. Fue con Tales y su escuela en Mileto donde inició la tradición de la negación de la Nada al mantener que nunca algo puede emanar de ella ni desaparecer en ella. Además, Tales “utilizó esta idea para negar la posibilidad de que el Universo pudiera haber partido de la Nada, una idea difícil de captar y a la que nos hemos habituado en Occidente debido a dos milenios de tradición religiosa”.¹

Probablemente, una de las referencias más antiguas —aunque indirectas— sobre la Nada, está en la expresión del *no-ser* que propone Gorgias (485-380 a. C.). Este filósofo “podría ser considerado el primer nihilista de la historia occidental”² y afirma que “nada es, pero si es, que es incognoscible, y si es y es cognoscible, no es manifestable a los demás”.³ Gorgias se ubica en la tradición Eleática en la que, a partir de Parménides, se cuestiona si el pensamiento es capaz de garantizar por sí mismo la realidad de lo pensado. Naturalmente, la conclusión de Gorgias es que no es así y que, además, si algo puede ser pensado entonces más allá de ser es precisamente un no-ser pues la idea de lo pensado no es lo pensado en sí.

Posteriormente, en la tragedia griega existen vastas referencias a la cuestión de la Nada. Un ejemplo de ello está en la obra de Sófocles intitulada *Edipo en Colono* —escrita entre el 406 y el 405 a. C.—, en la que en voz del protagonista, cargado de todos los horrores y todas las desventuras, Sófocles expresa la total e inexorable infelicidad humana, de sí mismo y de todos los hombres del siguiente modo: “No haber nacido es cosa que toda situación supera, pero

¹ Barrow, John, *El libro de la Nada*, p. 68.

² Volpi, Franco, *El nihilismo*, p. 16.

³ Gorgias *apud* Calvo Tomás, *Pensar desde la nada*, p. 189.

si se ha nacido, una vez aparecidos a la luz, es el segundo bien volver lo antes posible al lugar de donde se vino. Cuando se presenta la juventud con sus frívolas locuras, ¿qué abrumadora aflicción queda fuera de ella? ¿Qué penas no hay?”⁴

Está claro que Sófocles no menciona a la Nada, pero al mismo tiempo está claro que está presente esa idea en su escrito. En la Grecia antigua, la concepción de la Nada no era considerada precisamente algo digno de las más estudiadas o reconocidas mentes. La Nada, sin embargo, a pesar de la plena idolatría al Ser, estaba presente metafóricamente puesto que no se entendería de otra manera la referencia de Sófocles a aquello de lo cual se proviene y a lo cual se va al morir.

Tal como afirma Givone,⁵ en Platón (427-347 a. C.) y principalmente en su obra de *El sofista*, se observa el planteamiento sobre el Ser o el no-ser. Ahí, Platón reconoce la existencia del no-ser como una sombra insustituible del Ser, con lo que rompe con la sofística y propone la dialéctica. El punto central de la discusión en la obra platónica consiste en la afirmación contraria a que todo es, que tanto había defendido Parménides. Debido a que nombramos a las cosas y las cosas son en sí mismas diferentes del nombre, se puede afirmar que el nombre no es la cosa, por tanto se rompe el esquema de que sólo es lo que es, para afirmar que lo que no es también *es* de alguna manera, aunque siempre en relación con lo que es y que, por ser, está referido al no-ser. De hecho, a partir de este esquema es que Platón desarrolla más a profundidad la idea de las representaciones y la noción de que el mundo es más bien de sombras, por tanto, que cualquier aspecto que percibimos lo percibimos imperfectamente. Un segundo argumento platónico para destruir la afirmación de Parménides en cuanto a que “todo es” fue sin duda la conciencia del movimiento y el cambio, puesto que si todo es lo mismo, entonces no habría tal movimiento ni cambio. Del mismo modo, lo falso también es, puesto que “lo falso *es* en tanto no-ser que participa del Ser, no es cierto que lo falso no pueda pensarse ni decirse ya que es, en el pensamiento, lo otro de aquello que el pensamiento piensa según verdad”.⁶ Lo anterior supone que en todo lo que es está también la Nada incluso como condición del Ser mismo.

⁴ Sófocles, *Edipo en Colono*, v. 1224-1226.

⁵ Cfr. Givone Sergio, *Historia de la Nada*, p. 60-63.

⁶ *Ibidem*, p. 64.

Más radical en la comprensión de la negación de la Nada nos puede resultar el que Platón enseñaba, claramente, que todo lo que vemos en este mundo son manifestaciones imperfectas de un conjunto de formas ideales perfectas fuera de este mundo y que son indestructibles y eternas. Así, incluso eliminando todo lo existente, tales formas ideales aún seguirían existiendo. De tal manera que si tuviéramos que suponer que la Nada es una de esas formas perfectas, entonces, no tendría manifestación imperfecta en la tierra, pues de ser imperfecta la Nada no sería la Nada puesto que contendría algo. De ahí que para Platón y muchos otros la misma idea de la Nada era inconcebible. En parte también, esto explica que: “la tradición griega se mantenía sobre la creencia de que siempre había algo originalmente a partir de lo que se había moldeado el mundo. De esta forma evitaba tener que luchar con el concepto de [la] nada y con todos los problemas filosóficos que contemplaba”.⁷

En este estudio he de remitirme en buena medida a exactamente lo contrario de estas consideraciones, es decir, que la Nada efectivamente es. Con la misma rebeldía, aunque en otros sentidos, se mostró Aristóteles con su maestro Platón, pero antes de que le consideremos ampliamente, dedicaré una mención a dos grupos en Grecia que si consideraron a la Nada, es decir, los atomistas y los estoicos.

Leucipo, al igual que el resto de los atomistas, consideraba que toda la materia estaba compuesta de átomos, partículas indivisibles que no cambiaban más que de posición pero no en sí mismas. A mediados del siglo v, a. C. Leucipo instruyó a su alumno Demócrito sobre la posibilidad de que existiese un espacio vacío en el que los átomos pudieran desplazarse, pues si todo está compuesto de átomos y los átomos se mueven, ¿no era lógico pensar que lo único en donde no estuvieran esos átomos fuera un espacio hueco que al final les permitía su movimiento? El mismo Leucipo nos afirma que “a menos que exista un vacío con un ser propio independiente, ‘lo que es’ no puede ser movido, ni tampoco puede ser ‘muchos’, puesto que no hay nada para mantener las cosas separadas”.⁸

⁷ Barrow, John, *op. cit.*, p. 67.

⁸ Sambursky, S., *The Physical World of the Greek*, p. 108.

No sólo los atomistas tuvieron esta consideración a la Nada sino que también los estoicos en la zona norte de Atenas, dos siglos después, consideraban que todo el Universo se encontraba sobre un espacio vacío infinito, el vacío era el gran más allá. Por tanto, el mundo era finito y menor, inferior a la Nada que le contenía. Lo que debe sorprendernos es que ni las ideas de los atomistas ni las de los estoicos produjeron un impacto saludable en Occidente. Lo anterior se debe a que la tradición escolástica heredó de Aristóteles las ideas primarias para articular todo un credo religioso centrado en el Ser, dejando a la Nada en un supuesto olvido. Es por ello que “la imagen aristotélica de la Naturaleza fue extraordinariamente influyente y sus ideas de vacío modelaron la opinión de consenso sobre el tema hasta el Renacimiento”.⁹

Precisamente debido a lo anterior, es que hemos de dedicar un amplio apartado a las ideas Aristotélicas sobre la Nada y la Naturaleza, pues es menester que éstas queden comprendidas antes de proseguir el camino sobre la historia de las concepciones de la Nada. Además, en el tercer capítulo, cuya intención es mostrar la concepción de la Nada que da sentido a este estudio, se hacen múltiples referencias a los postulados aristotélicos, por lo que es una tarea ineludible centrarnos ahora mismo, hasta el punto en que sea suficiente, en el filósofo de Estagira. Se intentará esbozar y mostrar en pequeñas líneas la manera en que aun el mismo Aristóteles que centra toda su filosofía en el Ser, tuvo una intuición sobre la Nada que luego desechó para reconstruirla de un modo tal que los escolásticos le complementaron con matices de divinidad. Improbable es que haya supuesto que con base en sus especulaciones, aún 2 400 años después, se seguirían reproduciendo los esquemas de comprensión de aquello que es de manera omnipotente más allá de nuestro ser.

La Nada en Aristóteles

He considerado oportuno hacer hincapié en los postulados aristotélicos debido principalmente a que la herencia que en Occidente tenemos sobre la predominancia del Ser se la debemos en buena parte al Filósofo de Estagira. Para

⁹ Barrow, John, *op. cit.*, p. 75.

la comprensión del problema del Ser en que Aristóteles postula su filosofía, a continuación divido en partes su estudio al respecto.

La metafísica aristotélica

Ya en la *Física*¹⁰ Aristóteles (384-322 a. C.) había dejado bien plantados los lineamientos conceptuales y teóricos que habría de seguir en las cuestiones metafísicas. El estagirita quiso mostrar en los libros primero y segundo de la *Física* que el Universo es unidad funcional. Comparto la observación de Düring en la que menciona que “el no-ser fue reducido a concepto gnoseológico e identificado con lo no perceptible”,¹¹ es decir, el no-ser no fue contemplado en todo lo que podría en sí significar en las cuestiones aristotélicas.

Posteriormente, en los libros de la *Metafísica*, Aristóteles profundizó en las cuestiones sobre el movimiento, el tiempo y el espacio, es decir, las implicaciones de cuestiones físicas desde una perspectiva de filosofía primera. Es sabido que la *Metafísica* no es propiamente ordenada capitularmente por Aristóteles, sino que sus libros son lecciones independientes¹² y que fueron recopilados por Andrónico¹³ en una obra conjunta sin orden cronológico.

Sobre la divinidad aristotélica

Según Beuchot,¹⁴ Aristóteles propone la Teología como el culmen de la ciencia, pero una teología desimpregnada de los intereses básicos de los mitólogos. Precisamente, un primer paso para desimpregnar de mitología la concepción del dios aristotélico consiste en dejar de llamarle “Dios” y no asumir que las explicaciones metafísicas de Aristóteles son propiamente teología en su sentido tradicional.

¹⁰ En las citas de los textos aristotélicos utilizaré las ediciones de Gredos por considerar que son las de uso común en el terreno académico.

¹¹ Düring, Ingemar, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 321.

¹² En lo que respecta a la *Metafísica* de Aristóteles, cada vez que realice una cita mencionaré los libros específicos más que el título del compendio.

¹³ Düring, Ingemar, *op. cit.*, p. 447.

¹⁴ Beuchot, Mauricio, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, pp. 108-110.

Aunque Aristóteles refiere claramente que “lo divino es el fin de todas las cosas y ése es su modo de moverlas”,¹⁵ también asume que “el hombre no alcanza tanta libertad en su vida ni tanta capacidad teórica en su mente para comprenderlo”,¹⁶ por lo que se entiende que recurre a mitos o formas de entender lo absoluto que funcionan en su propio tiempo. Sé que yo, al hablar de esto, no escapo de ello mismo pero aun así podría especularse que es la Nada la que permite todo movimiento. Asimismo, debido a que el hombre no puede ser la Nada sin dejar de ser hombre, se entiende que no pueda entender a profundidad eso que está en la Nada misma. Lo que hasta ahora se ha llamado Dios es la Nada y, ciertamente, no se posee por completo a Dios (la Nada) sino que sólo siendo uno con El (Ella) se incluiría el hombre (dejando de serlo) en Ella. Cuando se afirma que Dios es y que no hay en él ninguna materia o potencia, podemos estar refiriéndonos también a la Nada que a su vez persiste por sí misma aun estando en relación con lo ajeno a ella.

Con respecto a esto nos dice Aristóteles: “Dios parece a todos los pensadores ser la causa primera, la ciencia divina por tanto ha de ser la más venerable”.¹⁷ Concuero entonces con Düring cuando enuncia categóricamente que:

Por razón de la belleza sistemática se le ocurrió llamar a esta ciencia primera, teológica, término que en sus escritos solo ocurre pocas veces [...] yo estoy convencido de que Aristóteles nunca empleó después seriamente este término de teología. El nombre fue una ocurrencia casual, motivada parentéticamente, y no dejó huella alguna en sus escritos o en los de sus directos sucesores.¹⁸

Sin embargo, la supuesta teología de Aristóteles ha desempeñado un papel enorme, interpretada consciente o inconscientemente como “teología real” y en ello ha tenido mucho que ver Jaeger¹⁹ a quien Düring califica de “excesivo” cuando supone que en la “teología aristotélica” hay muestras de un *credo* aristotélico. Por todo ello, y como he argumentado: “ha llegado la hora de renunciar

¹⁵ Aristóteles, Alpha 2, 982b 6.

¹⁶ Aristóteles, Alpha 2, 982b 28.

¹⁷ *Vid.* Aristóteles, Alpha 2.

¹⁸ Düring, Ingemar, *op. cit.*, p. 192.

¹⁹ *Vid.* Werner, Jaeger, *Aristóteles*, 1984.

a la expresión de la *teología de Aristóteles* o de asignarle al menos el sitio sin pretensiones que le corresponde”.²⁰

La cuestión no es tratada, naturalmente, sólo por Aristóteles sino que era un tema común en su contemporaneidad, de tal modo que si para el estagirita existía el Ser en acto y el Ser en potencia, para los eleatas era el Ser en acto y el no-ser con potencia de Ser; y para Parménides (debido a que niega el no-ser y no asume las potencias) el esquema correcto sería un Ser-Ser. El no-ser es contingente al Ser, no es una sustancia. Por ello el no-ser es la manifestación contingente de la Nada, aunque la Nada no sea sólo el no-ser, lo contiene de hecho.

Ya se ha advertido antes que “la realidad es inteligible por la causalidad”²¹ de tal modo que la Nada permite el conocimiento del Ser cuyo movimiento causa indirectamente, no como sujeto que mueve sino como condicionalidad del movimiento.

La Nada está siempre en acto y por ello posibilita las potencias de todo lo demás. Debido a la Nada es que la materia de lo no existente está en potencia y lo intangible en acto. Si el método aristotélico es la perspectiva causal del universo, la Nada es la causante primera. Todo esto concuerda con las ideas aristotélicas de que “lo primero para los sentidos es lo último para la plenitud del ser”,²² así como con la inmutabilidad y eternidad de lo divino que, además es uno y múltiple pudiendo estar en varios lados a la vez. De hecho, como afirma Düring: “según Aristóteles, Dios y las ideas están en la naturaleza”.²³ La Nada permanece imperceptible a los sentidos, pero está presente en la naturaleza permitiendo en ella los cambios que sí podemos percibir.

Ahora bien, referidos a las causas propuestas por Aristóteles, podríamos decir que la causa material del hombre es la carne, la causa formal es el espíritu, la causa eficiente es el caos, y la causa final es la Nada. El caos es en función del Ser, la Nada es con el Ser o sin él. La Nada también tiene una sustancia y esa sustancia es la insustancialidad —hablaré de ello más adelante.

²⁰ Düring, Ingemar, *op. cit.*, p. 192.

²¹ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, p. 143.

²² Reale, Giovanni, *op. cit.*, p. 22.

²³ Düring, Ingemar, *op. cit.*, p. 87.

Por otro lado, cuando se afirma que “Dios piensa en sí mismo pues es lo más perfecto que se puede pensar”,²⁴ hemos de reconocer que Aristóteles asume a Dios como una inteligencia que se basta a sí misma, que se asume a sí sin salir de sí. Hemos de suponer que no se refiere en sí al acto de pensar, pues esto implicaría una antropomorfización de Dios que asumimos que el estagirita tiene superada; por lo que más bien, se trata de la Nada que se asume a sí misma pues sólo se entra a ella al ser *ya* ella. Lo absoluto no se piensa, sólo se es. Y en ese sentido, el hombre no puede pensar en lo absoluto (al menos no adecuadamente o sin distorsiones) más que siendo lo absoluto (o integrándose a eso). La Nada abre sus brazos invisibles para el abrazo final consistente en la fusión inalterable con todo hombre en la muerte.

Precisamente en la intención de eliminar una aparente intención volitiva en la deidad imaginada por Aristóteles, éste le impregna a Dios un pleno desinterés por lo imperfecto (entre lo cual estaría lo material y en ello el hombre mismo), la Deidad es así un objeto de amor que no ama pues “amar a los hombres sería una disminutio de Dios”.²⁵ Por tanto Dios no ama, sólo es objeto de amor. El cristianismo cree corregir a Aristóteles afirmando que Dios ama a sus creaciones, pero nuestro filósofo nunca afirmó eso, él —lo sostengo—, pensó en la Nada. Debido a que provenimos de la Nada, los humanos iniciamos también como potencia infinita. A partir de lo que conocemos nos conformamos mentalmente. Somos nada que está por llenarse para ser Nada. Somos nada y en Nada nos convertiremos.

Por todo lo anterior, la implicación de Dios en lo que se ha considerado la teología de Aristóteles no es más que una forma de escapar a la posibilidad de la Nada. Por ello, Aubenque reconoce que si el estagirita afirma que todas las causas son eternas y que los primeros principios han de ser inengendrados es debido a que de no ser así “todas las cosas se disolverían en la nada”.²⁶ Aubenque advierte que: “nosotros no podemos hablar de la trascendencia con nuestras categorías físicas, porque lo divino está más allá de esas categorías, o mejor dicho, porque esas categorías, instrumento del discurso humano sobre el mundo, tienen solo sentido mundano y carecen de sentido con respecto a Dios”.²⁷

²⁴ Aristóteles, Alpha 7, 1072b 18-24.

²⁵ *Idem*.

²⁶ Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, p. 326.

²⁷ *Ibidem*, pp. 349-350.

Del mismo modo he de decir que la Nada, al igual que el concepto de Dios enunciado, es interpretable sólo parcialmente a partir de nuestros argumentos existentes y humanos. Hablar de la Nada es distorsionarle.

Aristóteles deja entrever que compartir con Dios la ciencia de lo divino es un desafío,²⁸ esto se debe a que intentar conocer lo que Él conoce no es otra cosa que nulificarse, hacerse Nada para ser con Él. Ése es el desafío. Es cierto que “hablando de la trascendencia la humanizamos”,²⁹ tal como al hablar de la Nada la hacemos ser y, por tanto, sólo conocemos una parte parcial y simple, aquella que humanamente, como entes que somos, podemos conocer. Comprender por completo a la Nada implicaría ser Nada con ella. De alguna manera, reconocerse imposibilitado de toda igualdad ante lo Absoluto es el homenaje del hombre a lo que está por encima (y debajo) de él.

Del mismo modo como “reducimos a Dios a no ser más que el límite de nuestro mundo, o la condición de posibilidad de los fenómenos intramundanos”,³⁰ podemos reducir ilusamente a la Nada a eso mismo. Pero la Nada no es sólo el límite sino que es toda posibilidad, el culmen, ciertamente el alfa y el omega de todo lo existente. La inmanencia es el espejismo de la trascendencia en el discurso humano, tal como los fenómenos son el espejismo de la Nada en la realidad material. Por ello, lo único a lo que tiende todo ser es precisamente al no-ser. Más allá que ser de otra manera el cambio realmente sustancial es dejar de ser.

De la inmovilidad y atracción del Motor Inmóvil

Tal como lo advierte en su libro de la *Física*, para Aristóteles el tiempo es eterno, puesto que el movimiento es eterno. Sin embargo el movimiento no es independiente ni tiene sustancia, sino que es adjetivo, necesitado de algo que le mueva así como de lo movido. En otras palabras, el movimiento debe ser causado. Por lo tanto, si el movimiento es eterno, entonces “la causa debía

²⁸ Vid. Aristóteles, *Metafísica* I.

²⁹ Aubenque, Pierre, *op. cit.*, p. 351.

³⁰ *Idem.*

ser también eterna e inmóvil, es decir, acto puro y sin potencialidad”.³¹ Aquí, podemos observar como de las premisas con las que cuenta Aristóteles saca él mismo las conclusiones.

Considerando seguramente los problemas implicados en la reflexión de una volición del motor sobre lo que mueve, Aristóteles propone que el Motor Inmóvil mueve *atrayendo*. Hemos de decir entonces que la atracción que propone el estagirita como la propia del Motor no es volitiva, sino que se produce por sí misma, es decir, habría atracción sin la voluntad del que atrae (el Ser atractivo), sino sólo en el ser que es atraído. Se observa con claridad que el Motor aristotélico no es un sustantivo con volición, sino que sólo repercute en el resto de lo que es. Pues bien, queda aún la pregunta ineludible sobre el origen o motivo de tal atracción. Aristóteles se vio obligado a recurrir a una analogía para explicar esto y lo hace del siguiente modo: “el motor inmóvil mueve *como* el objeto del amor atrae al amante”.³² La cuestión después de ello es que hemos de reconocer que lo que hace es una comparación al utilizar el *como* dentro de su expresión. El problema sería tomar esto al pie de la letra, tal como sucedió en la escolástica, asumiendo que el Motor es digno de amor y que por eso atrae. Tal parece que la condición de la atracción como la explica el estagirita es la de la necesidad. El amante necesita del amor para ser y lo movido tiende a lo que le mueve por la misma necesidad. Analógicamente, de nuevo remitiéndome a la Nada, tendríamos que asumir que la Nada atrae al Ser, debido a la necesidad de éste de adjudicarse la plenitud. Coincido con Reale cuando afirma que: “la causalidad del motor inmóvil es una causa del tipo final”,³³ aunque él por supuesto no se refiere a la Nada sino a Dios. Ya había advertido antes que la Nada es la causa final del movimiento y del cambio. Por ello, somos seres para la Nada (análogo al «ser para la muerte» de Heidegger) y toda la vida somos atraídos a ello, cediendo a cada segundo de manera accidental hasta, finalmente, ser atraídos sustancialmente al morir. Pero el morir no es el paso al no-ser (que permanece en referencia al ser) sino el paso a la Nada (que no está en referencia a algo) la cual es el fin último también.

³¹ *Ibid.*, p. 61.

³² Aristóteles, Alpha 7, 1072b 3.

³³ Reale, Giovanni, *op. cit.*, p. 63.

Al morir ya no es lo que fuimos y es Nada lo que somos. Con la muerte se clarifican ambas cuestiones. Por ello, querer vivir es sólo una consecuencia de la imposibilidad de evitar morir.

La cuestión del Motor Inmóvil ha sido hábilmente relativizada también por Düring quién concluye que: “se trata de un principio abstracto, del absoluto punto cero del movimiento y del cambio y a la vez del comienzo de todo movimiento [...] lo que Aristóteles quiere decir es que el principio del movimiento es eternamente inmutable e inmóvil, y existe realmente”.³⁴

Tales atributos pueden darse a la Nada, entendida como potencia infinita en su sentido más literal. No como espacio vacío o privación sino como posibilidades interminables. Esto no solamente aplica a la relación de la Nada con el hombre sino también en lo que respecta a todos los entes materiales.

Relacionando al Motor con el mundo hay también varias controversias, para empezar no podemos estar de acuerdo con Reale cuando afirma que:

El mundo que es atraído constantemente por Dios como fin supremo, no ha tenido comienzo. No ha habido ningún momento en el que existiera el caos o la ausencia de cosmos, precisamente porque si hubiera sido así, se habría dado una contradicción con el teorema de la prioridad del acto sobre la potencia; primeramente habría habido el caos, que es potencia, y después habría surgido el mundo, que es acto. Lo cual sería asimismo absurdo, puesto que Dios, al ser eterno, debía atraer necesariamente desde la eternidad como objeto de amor al universo, que por tanto, ha tenido que ser desde siempre como es.³⁵

Se afirma entonces la inexistencia del caos, pero esto es improbable. El error está precisamente en la premisa desde la que se observa al caos como potencia, ¿por qué habría de ser así? El caos no es un ser sino una cualidad de lo que es. Si hablamos del Universo éste es el ser que puede estar en caos o en orden, pero no es el caos un ser en sí mismo, no es la potencia o el acto por sí mismo sino en referencia a lo que lo contiene de algún modo. El caos es una cualidad de algo, no es un ser en sí mismo. No puede sostenerse tampoco la idea de que el Universo ha sido siempre como es, empezando por las teorías

³⁴ Düring, Ingemar, *op. cit.*, p. 332.

³⁵ *Idem.*

sobre su inicio, continuando por su expansión y terminando con el posible colapso en el que se destruirá. Como vemos, asumir plenamente a Aristóteles lleva, tarde o temprano, a caer en cuestiones aún no resueltas. El caos además no es más que la denominación humana a aquello que escapa del cosmos. Y naturalmente en ello tiene que ver la limitada percepción del cosmos que poseemos. Entendido aquí el cosmos como el orden de lo existente.

Por otro lado, Pierre Aubenque es claro sobre la ambigüedad del Primer Motor: “como se sabe, al Primer Motor llega a concebirse por un proceso de investigación regresiva, no tanto como condición del movimiento cuánto como condición de la eternidad del movimiento, de un movimiento que, siendo eterno en su conjunto, se fragmenta no obstante en una multiplicidad de movimientos aparentemente discontinuos”.³⁶

Además, el filósofo francés se pregunta “¿cómo puede un ser incorpóreo imprimir un movimiento, siendo así que las dos únicas maneras de imprimir un movimiento reconocidas por Aristóteles son empujar o tirar?”.³⁷ Tomando ello en cuenta, ¿podemos ahora nosotros esbozar que está acaso refiriéndose Aristóteles a la Nada? Si, en definitiva, una Nada que facilita el movimiento sin mover ella misma. Podría ser que lo que ahora elucubramos, veinticuatro siglos después, llene de alguna manera ese paradójico vacío de la metafísica aristotélica. Aubenque sigue: “Todo ocurre como si Aristóteles, preocupado a la vez por la trascendencia de lo divino y por alcanzarlo por las vías humanas, unas veces describiese dicha trascendencia como negación de lo físico, y otras se esforzase en acercarse a ella mediante un paso al límite a partir de las realidades físicas”.³⁸

Como el lector observa, estas afirmaciones no están lejos de la concepción de la Nada que aquí se provee. Eso que está más allá de lo físico no es otra cuestión que la Nada misma, está fuera del mundo y en el mundo, fuera de nosotros y en nosotros, alrededor y como posibilidad. Además, la noción del Primer Motor es concebida a partir de nuestra experiencia de los movimientos naturales, que suelen mostrar una interacción entre motor y móvil. Del mismo

³⁶ Aubenque, Pierre, *op. cit.*, p. 343.

³⁷ *Ibidem*, p. 347.

³⁸ *Ibid.*, p. 348.

modo, aun afirmando que el Primer Motor es incorpóreo —lo cual excluye toda posibilidad de contacto— se asume (según Aristóteles) que también está “allí” en la circunferencia del mundo y, sin embargo, no está en un lugar. Todo ello lleva a conjeturar la posible idea detrás de la palabra Motor Inmóvil que el estagirita acuña.

Lo divino termina siendo lo que imaginó Aristóteles sobre lo más alto y su mención es debida a su imposibilidad de nombrar a la Nada como envolvente del mundo, posibilitante universal del movimiento y causa final además de todas las cosas. Se entiende por ello, lo complicado que pueda ser en una mentalidad —antigua o contemporánea— centrada en el Ser, todo lo que implica la aceptación de la Nada.

La Nada, el fin último y el movimiento en Aristóteles

Se ha advertido ya que todo tiene una causa y que los procesos de la naturaleza se dirigen a un fin como un hecho de la experiencia. Aristóteles supone, en sus obras, que ese fin es siempre bueno, tal como sucede con un caballo o una planta que al crecer embellecen. Pero, en contraparte a esta supuesta bondad natural del cambio, habría que seguir observando al caballo y la planta y veríamos que la finalidad última no es necesariamente buena: su muerte. Sin embargo esta finalidad tampoco es negativa sino sólo necesariamente natural y finalista.

El fin es lo que en el curso del proceso de la generación, según una ley natural y dentro de un desarrollo continuo, aparece cada vez como resultado último. Hay necesariamente una conexión entre los principios del movimiento y lo movido, Düring lo expresa del siguiente modo: “los principios del movimiento son cosas que anteceden a lo movido; aquellos, los principios que explican la estructura de una cosa, existen al mismo tiempo que la cosa singular”.³⁹ Lo mismo argumentaba Aristóteles al afirmar que: “el movimiento y el tiempo son continuos y sólo aspectos de la misma realidad, sin movimiento no hay tiempo”.⁴⁰ Se entiende entonces que existe una relación

³⁹ Düring, Ingemar, *op. cit.*, p. 328.

⁴⁰ Aristóteles, *Física* IV, 10-14.

interdependiente entre lo movido y lo que lo mueve. No puede ser asumido, por tanto, que el Motor Inmóvil sea absoluto e incontingente, puesto que establece relaciones de dependencia con lo movido. Por el contrario, asumir la Nada no como lo que mueve sino como lo que permite y faculta al movimiento, le libera de la caracterización de necesidad que le corresponde al Motor Inmóvil. Lo que mueve directamente es lo asociado a lo material dentro de un contexto específico, el caos o una causalidad multifactorial puede ser lo que directamente genere el movimiento pero es la Nada la que lo permite al ser, en sí misma, la causa final.

La Nada como principio supremo sólo puede ser actualización pura pues si fuese sólo potencialmente también estaría en situación de no-ser y no puede ser que la Nada no sea. Si esto último fuera exacto no habría absolutamente ningún ente. Es decir, el principio supremo no puede no-ser pues de ser un no-ser Nada sería todo. Tampoco puede ser la Nada un no-ser potencial pues en los lapsos en que tal potencia se actualizase, el mundo y las cosas sensibles dejarían de moverse, lo cual no ha sucedido nunca pues constatamos el movimiento actualmente. Si la Nada no fuera, no habría un motor que moviera a la Nada hacia su Ser luego de estar en el no-ser. Y si lo hubiera, ese otro motor sería el Motor del que hablamos: la Nada. Por tanto, no hay manera que la Nada sea nada.

Aristóteles, por ejemplo, objeta a Platón el que haya hecho del Bien un principio, sin explicar cómo es que el Bien es asimismo finalidad, motor y forma. Y sin embargo, de cualquier modo, el estagirita “dota a su principio de movimiento con todas las propiedades de la idea platónica del Bien”.⁴¹ No basta entonces, como Platón, hacer del alma el principio del movimiento, pero tampoco al Motor aristotélico se le deben connotar clarividentes sentidos bondadosos en su finalidad.

Tales sentidos bondadosos del Fin último se observan en la relación que hace Aristóteles del Fin Supremo con la Ética. Para el estagirita el principio del movimiento mueve como Fin Supremo, hacia el cual tiende el Universo; el primer cielo mueve a todo lo demás, en cuanto que es movido por este principio. Como se ve, todos los procesos naturales, por tanto, son regidos por el *proton kinou* y “el amor al Bien es en último término el móvil del Universo y de todo obrar humano”.⁴² Comprendiendo estas implicaciones “se entiende, de

⁴¹ Düring, Ingemar, *op. cit.*, p. 332.

⁴² Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I, 1, 1094a 1.

por sí, cuan fácil era interpretar esto cristianamente y substituir el principio abstracto por un motor personificado”.⁴³

Sin embargo, Aristóteles advierte: “si no aprobamos mi solución estaremos de nuevo ante el problema de Parménides. El Ser procedería del no-ser, y sabemos que esto es imposible. Hay por tanto un primer movido, a saber, el primer cielo, y un principio del movimiento, ambos eternos”.⁴⁴ Pero también es cierto —para mí—, que Parménides no está del todo equivocado, puesto que si la Nada atrae al Ser es por ello un principio de movimiento que existe. La cuestión milenariamente supuesta es que la Nada es el no-ser y en ello radica la tergiversación. La imposibilidad aristotélica de definir claramente al Primer Motor permitió a su vez las lamentables interpretaciones de los cristianos escolásticos y de todos los demás que asumen en su propuesta un asunto teológico.

Hay que entender que en la Grecia antigua “todo lo que estaba elevado sobre la esfera humana era *theion* o se atribuía a la intervención de dios”.⁴⁵ Se entiende que la filosofía aristotélica sigue una lógica irrefutable al coincidir con tales cánones y premisas propias de su época. Sin embargo, tal irrefutabilidad sólo resulta posible realizando una dialéctica con su contexto específico, puesto que la conclusión se vuelve insostenible fuera de esas premisas facultativas y a la vez condicionantes.

Se creía también, en la Grecia antigua, que los cuerpos celestes eran seres vivos pues todo lo que se movía sin violencia debía estar vivo. Pero la cuestión sobre el sentido politeísta o monoteísta del dios aristotélico es, según Düring, insignificante.⁴⁶ Afirma posteriormente en tono categórico:

La interpretatio Christiana medieval, que explicó la teoría aristotélica del movimiento como su teología, se ha sostenido con asombrosa tenacidad. Por ello, yo considero importante subrayar: primero, que en el complejo de sus ideas Dios es indispensable exclusivamente como proton kinou (motor inmóvil); segundo, que absolutamente sin distinción él habla de “Dios”, “el dios” o “lo divino”.⁴⁷

⁴³ Düring, Ingemar, *op. cit.*, p. 335.

⁴⁴ *Cfr.* Aristóteles, Lambda 7.

⁴⁵ Düring, Ingemar, *op. cit.*, p. 339.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 346.

⁴⁷ *Idem*.

Estas formas comunes de hablar de la divinidad se encuentran en el texto de la *Ética a Nicómaco*⁴⁸ y hay que asumir además que debido a que este libro es uno de los últimos del estagirita, entonces, muy probablemente se había dado cuenta de la necesidad de flexibilizar sus ideas sobre aquello que está más alto que el hombre mismo. En los mismos pasajes del libro citado se advierte además que Aristóteles reconoce que Dios tiene que estar más alto que el filósofo. De hecho, si concebimos a Dios como la Nada, ésta está por encima del filósofo.

Cabe la posibilidad que Aristóteles, aun concibiendo la realidad de la Nada, no pudiera más que intuirle debido a la imposibilidad de llamarla por su nombre y asumirla como real en la cultura griega. En sus palabras, Rotman expresa que:

Para Aristóteles, ocupado en clasificar, ordenar y analizar el mundo en sus categorías, objetos, causas y atributos irreducibles y finales, la perspectiva de una vaciedad inclasificable, un agujero sin atributos en el tejido natural del ser, aislado de causa y efecto y desligado de lo que era palpable para los sentidos, debe haberse presentado como una maldad peligrosa, una locura negadora de Dios que le dejaba con un horror vacui imposible de erradicar.⁴⁹

Desde esta perspectiva es fácil entender que para los griegos, aun para los filósofos, era complejo asumir algo que estuviera fuera de forma en su propia cultura. Y es que:

La filosofía y psicología griegas no podían encontrar ningún lugar en su Universo indivisible del Ser para el tipo de hueco que requeriría la realidad de la Nada. Y, por eso, simplemente, no podía ser. No se podía hacer algo de la Nada. Aristóteles definía el vacío como un lugar donde no podía haber ningún cuerpo. Este paso le hubiera permitido emprender muchas exploraciones filosóficas diferentes, trasladándose al Este para contemplar las nociones de no-ser y de Nada tan queridas de los pensadores indios. En lugar de esto concluyó que el vacío no podía existir. Todo lugar está ocupado por cosas eternas. No puede haber estado de vaciedad perfecta, privado de Ser.⁵⁰

⁴⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* X, 8, 1178b, 7-27.

⁴⁹ Rotman, B., *Signifying Nothing: The Semiotics of Zero*, p. 63.

⁵⁰ Barrow, John, *op. cit.*, p. 68.

Lógicamente, volviendo a la idea central, lo que se nos muestra es que el Motor Inmóvil es el número uno en sentido absoluto de la serie de seres. Gnoseológicamente demuestra que es la forma actualizada, sin materia y por tanto sin potencia ni contingencias. Axiológicamente, en cuanto meta de toda tendencia en el universo, es el Bien Supremo. Pero en cada una de estas tres demostraciones, puede entrar acoplada la concepción de la Nada aquí propuesta sin mucha dificultad.

La Nada no tiene materia, tampoco es potencia ni tiene contingencia, sino que es el fin último pues todo lo que existe en algún momento termina siendo parte de la Nada ya sea para favorecer el cambio o por destrucción. La Nada es el Motor, puesto que posibilita el movimiento por atracción y no por empuje o violencia, en ese sentido las cosas vivas se dirigen sin violencia a la Nada, por vía de la muerte. Queda sólo la cuestión de necesidad y de contingencia que muestra el Motor aristotélico con respecto a lo movido, pero si tal contingencia no es forzosa entonces la Nada puede simbolizar el Motor en parte. En mi opinión, concibo a la Nada como algo más aún que el mismo Motor pues el concepto de Motor muestra como característica sustancial el hecho de mover algo. No me parece que la Nada tenga como exclusividad tal cuestión. Sin embargo, me parece claro que cuando Aristóteles expresa su concepción sobre el Motor Inmóvil si se refiere en parte a una de las facultades de la Nada. He de decir además, que la Nada no es contingente a lo movido sino que lo movido es contingente a la Nada para poder ser y además para *ser* movido.

Sólo la Nada es desapego, vincularse a la Nada es la meta, el desapego pleno y, en ese sentido, la convivencia parcial con la Nada es el gozo supremo. No supone la apatheia imperturbable del estoico, sino la sabiduría del devenir en el caos que anonada. Si seguimos el postulado de que deben aceptarse las teorías en que un menor número de problemas queden sin resolver⁵¹ en un tema del que no se tienen certezas, entonces, pensar que la Nada es el Motor Inmóvil deja menos puntos sin resolver que si el Motor Inmóvil es Dios desde la perspectiva común. Dios no es un buen principio.

Tanto Platón como Aristóteles buscaron un principio estático, Platón lo ve fuera del mundo sensible y Aristóteles lo ve implicado en el mundo sensible.

⁵¹ Düring, Ingemar, *op. cit.*, p. 349.

Aunque, si el mundo sensible no es sólo éste, por supuesto que el principio originador debe estar también en otro sitio donde exista algo originado.

Se necesita la Nada, puesto que “lo necesario es: algo forzoso, el sentido de algo sin cuya existencia el fin no puede existir, al no poder ser de otra manera”,⁵² y la Nada cumple con todos los requisitos. Esto es congruente con el hecho de que “el fin es también un comienzo”.⁵³ Finalmente, cuando el estagirita afirma que: “lo que se cambia es la materia y aquello en lo que cambia es la forma”⁵⁴ se asume que el movimiento es un predicado y que en cambio el principio del movimiento no puede ser un predicado, sino que es algo de lo cual no se puede predicar algo, es decir, la Nada.

He planteado hasta aquí las principales líneas de convergencia con el pensamiento aristotélico sobre la Deidad por considerar que está altamente relacionada a la concepción de la Nada que propongo. La vinculación intuitiva del pensamiento aristotélico con esta concepción de la Nada es en sí misma una temática digna de un estudio completo que merecería un espacio particular. He de dejar hasta aquí, por tanto, la cuestión del estagirita pues la intención no es comprobar que el filósofo concebía intuitivamente lo mismo que he de proponer aquí, sino que me he limitado a esbozar algunos aspectos de la filosofía aristotélica que son un preámbulo a algunas explicaciones de mi concepción de la Nada.

Enseguida, prosiguiendo con el estudio histórico de las concepciones de la Nada, he de centrarme en Plotino y los subsecuentes pensadores de la Nada en un viaje de casi dos milenios hasta antes del existencialismo.

La Nada del siglo III al siglo XIX

El Uno y la Nada en Plotino

Con Plotino (205-270) inicia un periodo de consideración del concepto de la Nada que abarca desde el neoplatonismo, continuando con Eckhart hasta el

⁵² Aristóteles, Lambda 7, 1072b, 12.

⁵³ Aristóteles, Física II, 9 200a, 23.

⁵⁴ Aristóteles, Lambda 3, 1069b, 36.

fin de la escolástica. El filósofo nativo de la ciudad egipcia de Nicópolis, hoy Assiut, conocido principalmente por sus *Enéadas* dio un toque peculiar a la consideración de la Nada, relacionándola con el arte y con lo más profundo a lo que el hombre puede aspirar. Relaciona a lo Uno con la Nada⁵⁵ y asume que del mismo sólo se puede decir que es la Nada puesto que de nada tiene necesidad y por lo tanto su verdad como Ser es la Nada. La cosmología de Plotino “alcanza un irreductible valor estético, cuyo desarrollo lleva no solo a reconocer que el nexo verdad-libertad está fundado sobre la Nada, sino que anima a pensar esta fundación en el seno del arte”.⁵⁶

Lo Uno como Nada es un dejar ser, más que un acto creativo faculta el Ser mismo. Lo Uno es entonces creador indirectamente y su creación es libre puesto que “su acto no apunta a una determinada cosa, sino que es idéntico a sí mismo, no una dualidad, pues, sino una unidad”.⁵⁷ Nada precede a lo Uno, a nada está vinculado y en ningún sentido es contingencial por lo que se puede decir que es la Nada misma.⁵⁸

Posteriormente, a partir de Agustín de Hipona, pasando por Buenaventura y llegando hasta Santo Tomás, el tema de la Nada fue eludido para centrarse en el ser infinito que denominaron Dios. El tema central era entonces el Ser por excelencia, relegando al no-ser y, más aún, a la Nada. Pero no todas las perspectivas cristianas fueron centradas en el Ser exclusivamente, daremos paso a Eckhart.

Meister Eckhart y la Nada Divina

Es el dominico Meister Eckhart (1260-1327) quien constituye algo verdaderamente novedoso en consideración a los mil años que le preceden. Se da cuenta principalmente de que Dios no es algo contrapunteado con la Nada, llegando a considerarlos una sola realidad. Notoria fue su capacidad para nombrar

⁵⁵ Vid. Plotino, *Enéadas*, III, 8, 10.

⁵⁶ Givone, *op. cit.*, p. 79.

⁵⁷ Plotino, *op. cit.*, VI, 8, 20.

⁵⁸ *Ibidem*, VI, 8, 21.

lo innombrable por medios literarios metafóricos que implican una apofaticidad que dice y expresa a Dios sin disminuirle a categorías humanas limitantes.

Precisamente su visión heterodoxa le vale la crítica eclesial de su tiempo, lo cual Eckhart supo mediar para morir en paz con la institución que le acogió durante su vida. El pensamiento eckhariano muestra claramente una superación de la Metafísica cotidiana y asume que la Deidad, distinta a Dios, es un asunto sólo representado en el silencio, de tal modo que “Dios quiere tener el templo vacío, para que allí dentro no haya nada que no sea Él”.⁵⁹ La Deidad se contiene a sí misma, “expulsa la ignorancia”,⁶⁰ “brilla espléndida”,⁶¹ y es una “potencia generadora”⁶² que sólo fructifica cuando el hombre está “tan vacío como cuando todavía no era”,⁶³ es decir, cuando el hombre ha logrado desentenderse de las imágenes y conceptualizaciones de Dios es cuando encuentra a Dios. Esto debido a que “quien busca a Dios según un modo toma el modo y olvida a Dios, que se oculta en el modo”.⁶⁴ Si esto se logra y el hombre puede entrar en la Nada es ahí que puede comprender que “todo lo que Dios realiza es uno; por eso me engendra en tanto que su Hijo sin diferencia alguna” y es ahí cuando se puede “penetrar en Dios”,⁶⁵ por lo tanto, “comportarse como si se estuviera muerto” pues ya nada más es importante en la vida que esa unión con la Deidad. Es así como “la muerte me da un Ser” pues “lo propio de Dios es Ser” y para lograr estar en Él “es preciso morir hasta el fondo, para que ni el amor ni el sufrimiento nos afecten”.⁶⁶

Esta vida nueva en Dios, que propone Eckhart, supone que uno mismo es Dios ya que “lo que el hombre ama, eso es el hombre”,⁶⁷ se propicia una deificación en la que uno sale de sí para estar. Es en el silencio en el que todo surge, un todo que es la Nada, pero una Nada fecunda, preñada de sentido. Así, a los ojos del mundo se podrá ser pobre y eso significa “ser quien nada quiere, quien nada

⁵⁹ Eckhart, M., “El templo vacío” en *El fruto de la nada y otros escritos*, p. 35.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 36.

⁶¹ *Ibid.*, p. 38.

⁶² *Ibid.*, p. 40.

⁶³ Eckhart, M., “La virginidad del alma” en *El fruto de la nada y otros escritos*, p. 41.

⁶⁴ Eckhart, M., “Vivir sin porque” en *El fruto de la nada y otros escritos*, p. 49.

⁶⁵ Eckhart, M., “Dios y yo somos uno” en *El fruto de la nada y otros escritos*, pp. 54-55.

⁶⁶ Eckhart, M., “El anillo del ser” en *El fruto de la nada y otros escritos*, p. 57-59.

⁶⁷ Eckhart, M., “La imagen desnuda de Dios” en *El fruto de la nada y otros escritos*, p. 69.

sabe y quien nada tiene”⁶⁸ pero en la Unión de Dios se tiene Todo. Esa presencia es inencontrable pues “si alguien conoce a Dios y le atribuye un nombre, esto no es Dios”, debido a que Él es “inefable”.⁶⁹ Lo que podemos ver son sus creaciones. El cosmos es, en ese sentido, un texto que habla de Dios pero no es Dios. La Deidad es el sentido necesario para el hombre que no agota en sí mismo su razón de ser. Hay que ver a Dios viendo nada, como San Pablo que “nada veía y esa Nada era Dios [pues] no hay camino posible hacia Él [...] Dios es una Nada y Dios es alguna cosa”.⁷⁰ Por lo tanto hay que tomarle como “un modo sin modo y en tanto que ser sin ser, pues no tiene ningún modo”.⁷¹

Siendo así, para Eckhart hay que contemplar la Nada-Deidad, traspasar el mundo de lo sensible para luego regresar al mundo y estar al pendiente de los otros hijos de Dios. Nos dice el dominico que no basta con la contemplación, que hay que regresar a las obras cotidianas tal como lo hizo Cristo pues “no hubo miembro de su cuerpo que no ejerciera una virtud particular”⁷² de tal modo que la contemplación no excluye y, de hecho se complementa, con el ejercicio de las virtudes.

Seguir todo esto supone para Eckhart un encuentro con Dios que implica tener a la vida eterna “como objeto último del hombre interior y del hombre nuevo”.⁷³ Esta perspectiva y nueva realidad hace del hombre un ser separado que “se aproxima tanto a la Nada que, entre el puro ser separado y la Nada, nada puede haber”⁷⁴ y es ahí donde el hombre ha encontrado el sentido en una Nada que es y que hace al hombre, por fin, uno con Dios quien *es* perfectamente al ser la Nada. Es por eso que “solo quien no tiene nada, ni siquiera a sí mismo y al propio querer, está en la disposición de acogerlo todo como si fuese un plus que le es dado gratuitamente”.⁷⁵

⁶⁸ Eckhart, M., “Los pobres de espíritu” en *El fruto de la nada y otros escritos*, p. 75.

⁶⁹ Eckhart, M., “Dios es un verbo que se habla a sí mismo” en *El fruto de la nada y otros escritos*, p. 84.

⁷⁰ Eckhart, M., “El fruto de la nada” en *El fruto de la nada y otros escritos*, pp. 87-90.

⁷¹ *Ibidem*, p. 93.

⁷² Eckhart, M., “Martha y María” en *El fruto de la nada y otros escritos*, p. 111.

⁷³ Eckhart, M., “Del hombre noble” en *El fruto de la nada y otros escritos*, p. 118.

⁷⁴ Eckhart, M., “Del ser separado” en *El fruto de la nada y otros escritos*, p. 126.

⁷⁵ Givone, *op. cit.*, p. 97.

El desamparo metafísico en Pascal

En otros rubros y fuera de la tradición escolástica que aún impregna a Eckhart, se puede identificar el pensamiento de Blas Pascal (1623-1662), seguidor de la línea cartesiana. Este matemático genial, místico y polemista cristiano pensó escribir una obra extensa para exponer sus ideas religiosas, pero sólo alcanzó a dejar unos apuntes, intitulados *Pensamientos sobre la religión*. Aquí, Pascal enfocó el problema de la existencia individual del hombre que es un ser racional, pero frágil e impotente, una “caña pensante” que sufre, pero que posee una dignidad eminente entre las criaturas porque puede conocer a Dios.⁷⁶ Para Pascal no sólo existe el pensamiento o conocimiento por vía racional, sino también otro tipo de conocimiento de carácter espontáneo o intuitivo. Por otro lado, asume que la posición media del hombre está, en rigor, compuesta de la lucha entre dos extremos, pues el hombre es a la vez un ser grandioso y miserable; gala y desperdicio del universo. En todo caso, la preocupación fundamental de Pascal no fueron los conocimientos que el hombre puede adquirir, sino el hombre mismo como criatura que sufre en medio del desamparo intelectual y metafísico.

Wilhelm Leibniz y la negación de la Nada

Sin duda, una de las afirmaciones más radicales en contra de la posibilidad de la Nada para la prevaencia de Dios como prioritaria es la que aporta Leibniz (1646-1716), el filósofo de Leipzig. Contrario a Eckhart que encuentra la posibilidad de unir y prácticamente fusionar las concepciones de la Deidad con la de Nada, Leibniz las contrapone. En realidad, este autor no se pregunta realmente por la posibilidad de la Nada sino que más bien se centra en la pregunta del por qué las cosas son como son y no son de otro modo. Pero la alteridad no es evidentemente la Nada de la que hablamos. Para él, detrás de la realidad no hay ni puede haber la Nada ya que, si así fuera, entonces en ello estaría la razón de ser de las cosas —idea que he de afirmar aquí—, lo cual para Leibniz sería lo mismo a desacreditar a quien él llama el Creador, Dios mismo, origen

⁷⁶ Cfr. Montes de Oca, Fernando, *Historia de la Filosofía*, p. 190.

de todo lo existente. La contraposición entre Dios y la Nada es resuelta por Leibniz negando la Nada, aunque con ello no mostro más que la fuerza de la Nada misma que existe a pesar de su nominalización o no. Y es que: “plantear que detrás de la realidad pueda haber la nada, como alternativa a la realidad misma, significa admitir que la realidad es abismalmente infundada, con todo lo que esto implica. Es decir, la realidad no estaría sobre la razón última y sobre el ser necesario como sobre su propio fundamento, sino sobre el abismo”.⁷⁷

Esta perspectiva resultaba inadmisibles para Leibniz pero es precisamente una de las cosas que propongo en este estudio. La postura teísta del filósofo alemán no le permite considerar esa posibilidad, por lo que —encerrado en sus propias estructuras devocionales— entiende la imposibilidad de la Nada como algo irrefutable. Como Givone sugiere, habría que considerar la posibilidad de llamar “Dios” al abismo⁷⁸ antes que exorcizar a tal abismo para negarle. No perdamos de vista, además, que la factibilidad de la negación es posible debido precisamente a aquello que se busca negar.

En Leibniz se muestra claramente la intención de desvirtuar la Nada como posibilidad real del Ser. Por ello, “¿cómo no pensar que su filosofía es un baluarte elevado contra aquella amenaza terrible, una visión de luz contra aquella que debía parecerle una visión de tinieblas?”⁷⁹ Al final, la pregunta leibniziana no fue por el Ser de la Nada, sino por el Ser de lo Uno, de lo que él entendía como el fundamento último del Ser.

Naturalmente, no sería posible el reconocimiento de la Nada Absoluta al estilo de Nishida,⁸⁰ por ejemplo, sin el rompimiento de las creencias de los ídolos, sin el fragmentarse sano de tales cosmovisiones parciales de lo Absoluto.

Jacobi y el conocimiento irreal de lo que es

Cercano a las intuiciones de Eckhart pero con un punto de partida distinto, Friedrich Jacobi (1743-1819), llega a la conclusión de que la creación a partir

⁷⁷ Givone, *op. cit.*, p. 243.

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ *Ibidem*, p. 245.

⁸⁰ *Vid.* Nishida, Kitaro, *Pensar desde la Nada*, pp. 43-100.

de la Nada se da en el yo, que basado sólo en sus propias estructuras genera el conocimiento que, por ello, no podrá ser nunca completo ni absoluto. Para Jacobi es la nada de la realidad lo que nos es dado a saber, pues lo que conocemos no está relacionado a lo real, sino sólo superficialmente. De tal manera que no se conoce a Dios, a menos que lo que se conozca de Él sea —por el hecho de conocerlo— falso. Se observa en ello la paradoja del conocimiento que supone que “para conocer algo tal como es en su verdad, es preciso aferrarlo conceptualmente, pero realizar esto significa aniquilarlo, reducir a la nada su ser por sí y, por lo tanto, invertir lo objetivo en lo subjetivo”.⁸¹

Si el conocimiento supone que lo conocido es una deformación de la realidad y entonces, por ello, la realidad es un terreno inexplorado, se podría afirmar también que tal realidad es la Nada pues no está nunca a merced de una conceptualización que la haga factible de ser conocida.

El conocimiento es el engaño que el hombre asume para suponer que una vez que ha dominado conceptualmente a la realidad, ésta ya no necesita cuestionarse, cuando, paradójicamente, la realidad está fuera de todo conocimiento. La Verdad como tal está fuera del hombre que intenta concebirla, por lo que tal hombre ha de buscar la propia aniquilación conceptual desesperadamente, ya que es su yo mismo el que le impide alcanzar la realidad. Se asume que el hombre al dejar de serlo e integrarse a la Nada puede confundirse con ella.

El yo que se constituye en autónomo, contrario a lo que podría esperarse, en realidad sólo es:

Una función reactiva frente al vértigo de la nada: cubriéndose se hace prisionero de sí mismo, una verdadera maldición. En cambio, si la libertad del yo tiene su origen no ya en la capacidad de autodeterminación sino en lo indeterminado, en lo absoluto, entonces la experiencia que realizamos aquí y ahora, toda vez que remitimos lo otro a lo idéntico, será cifra metafísica de una real trascendencia.⁸²

Por todo lo anterior, se vislumbra que Jacobi asume que la Nada es la acompañante ineludible, incluso, en el terreno del conocimiento. Sin embargo, no

⁸¹ Givone, *op. cit.*, p. 219.

⁸² *Ibidem*, p. 226.

hay en el filósofo alemán una unión conceptual plena entre Dios y la Nada tal como se sugiere con Meister Eckhart y se vislumbra en la escuela de Kioto como veremos más adelante.

Friedrich Schelling y la Nada que Es

Es Schelling (1775-1854) quien radicaliza mayormente la cuestión de la Nada para incluirle en el plano de la filosofía como un sinónimo del Ser, no como una contraparte, una dualidad o una línea extrema dicotómica del Ser, sino como parte del Ser mismo en una fusión entre el Ser y la Nada.

En este filósofo alemán encontramos una “auténtica nostalgia de la nada”,⁸³ por lo que la cuestión sobre el vínculo del Ser y la Nada debe ser releída desde Schelling con una esperanza situada en la Nada misma, una Nada que da respuestas y que es la totalidad. La pregunta por la posibilidad de la Nada desde Schelling debe entenderse como una pregunta que interpela, una pregunta que Givone ubica en el contexto siguiente:

Frente al espectáculo desolador de la historia humana y su recaída de error en error, lo suyo culmina con una resonancia que es como el grito angustiado de quien encuentra en la Nada un alivio a tanta absurdidad, una detención que aplaca el sentimiento de la insensatez del todo, un antídoto amargo pero eficaz para la condición desesperada y desesperante en la que nos hallamos.⁸⁴

Con Schelling no está presente el sentimiento y deseo de afirmación de la divinidad que había en Leibniz, sino que lo ha superado y afirma el reconocimiento de una paternidad innombrable, un poder impenetrable y sin nombre. Schelling cuida mucho de no hacer de la cuestión de la Nada, un tema oportuno para la intromisión de la metafísica racionalista centrada en el ente, o bien de las filosofías de la identidad o de lo religioso, o del nihilismo devastador que poco construye. El punto de partida de Schelling es el reconocimiento de que mientras más desesperada es la pregunta por el sentido más se nutre la

⁸³ *Ibid.*, p. 247.

⁸⁴ *Idem.*

desesperación misma del sentido que se busca. El problema no es el reconocimiento del sin-sentido sino el reconocimiento de la necesidad irrenunciable por el encuentro con el sentido. De ahí que gran parte de la liberación consista precisamente en liberarse del deseo de la libertad misma. Por ello, en Schelling “la libertad alcanza un nivel más originario, donde está en juego el fundamento infundado de la razón, el fundamento infundado del ser: en una palabra, la Nada”.⁸⁵

El punto de partida de lo que *es* no es lo existente —como suponía Leibniz— sino la pura potencia de ser, la Nada. No es un querer ser, sino sólo una potencia de ser. La auténtica libertad para Schelling está entonces en el poder no ser. No en el no-ser que pasará al Ser, puesto que el no-ser no puede ser libre debido a que no es aún. El hecho de ser libre supone el deseo, por tanto la posibilidad del no-ser —como potencia del ente— es la muestra real de la libertad. De tal modo que “si la potencia de ser permanece en sí, la potencia de ser se mantiene en relación con la Nada de la que proviene y se dirige al no-ser antes que al Ser, entonces la libertad es salvaguardada”.⁸⁶ Se entiende que para Schelling hay libertad donde la Nada está como fundamento del Ser.

Es por esto mismo que: “Sólo el ser que lleva en sí el no-ser, sombra de temible espesor, permite aquel movimiento de la libertad que una y otra vez (infinitamente) convierte al ser en el no-ser y al no-ser en el ser. La libertad no es sino esta conversión salvaguardada por la Nada”.⁸⁷

Al final, existe la posibilidad de que el Ser no sea, por ello es que el Ser y la Nada están inseparablemente ligados al punto de que la Nada es puesta como fundamento mismo del Ser y, si esto es así, es también el fundamento de cualquier cambio y desarrollo del Ser mismo. Del mismo modo, así como puede que lo que es no sea, es un hecho que antes de que lo que es fuera lo que es, no era. De tal suerte que la Nada antecede, precede y es el estado interno potencial y posterior de lo que es.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 252.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 253.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 104.

La Nada como inicio y fuente en Leopardi

Más radical que otros filósofos es Giacomo Leopardi (1798-1837) quien no duda en reconocer en la Nada el origen y el principio de todas las cosas. Para él, la Nada es aquello hacia lo cual todo tiende, abismo final de todo lo existente. Considera que “el principio de Dios mismo es la Nada”.⁸⁸ Las cosas emergen del regazo de la Nada y advienen al Ser con la única intención de retornar a la Nada por lo que “emerger de la Nada y sumergirse ahí es la evidencia primera de las cosas”.⁸⁹

No hay razón tampoco para que algo que es no sea tal como es o no sea absolutamente. Lo absoluto es un abismo horrendo capaz de aniquilarlo todo, por lo que la Nada del fin es la misma que la Nada del inicio. Es por ello que “la Nada hace que las cosas sean como son: frágiles, efímeras, mortales, pero justamente por ello dignas de ser amadas en su realidad suspendida sobre una doble negación”,⁹⁰ la cual implica que pueden no ser o que pueden no ser un no-ser. Incluso lo que entendemos como verdad coincide con la no-verdad y se convierten la una y la otra, tal como coinciden hasta su interdependencia el Ser y la Nada.

Muy apreciable es el siguiente texto extraído de su obra *Diálogo entre Tristán y un amigo*:

El género humano no creará nunca no saber nada, no ser nada, no poder llegar a alcanzar nada. Ningún filósofo que enseñase una de estas tres cosas haría fortuna ni haría secta, especialmente entre el pueblo, porque, fuera de que estas tres cosas son poco a propósito para quien quiera vivir; las dos primeras ofenden la soberbia de los hombres, la tercera, aunque después de las otras, requiere coraje y fortaleza de ánimo para ser creída.⁹¹

Jugamos ciertamente con estos textos debido a que el producto de esta investigación es muy similar a los tres aspectos que el erudito filósofo italiano asume

⁸⁸ Cfr. Leopardi, Giacomo, *Zibaldone de pensamientos*, 1990.

⁸⁹ Givone, *op. cit.*, p. 186.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 196.

⁹¹ Leopardi, Giacomo, *Dialogo di Tristano e di un Amico* en W. Binni & E. Ghidetti, *Tutte le Opere*, 1993.

como imposibles de reconocer por el común de las personas: el que en realidad sabemos sólo fantasías, que somos naturalmente Nada y que Nada hemos de alcanzar. El poco reconocimiento que en el mundo occidental tuvo el pensamiento de Leopardi comprueba, paradójicamente, la veracidad de sus palabras. Y sería comprensible que mi suerte fuera la misma.

También es cierto que tras los comentarios de Leopardi sobre la prevalencia de la Nada, el lector común podría quedarse estupefacto considerando incluso el sentido de continuar la presente lectura bajo el riesgo de considerarlo una pérdida de tiempo o una aparente invitación al suicidio para la más rápida unión con la Nada descrita. A diferencia de ello, propondré más adelante una vía alternativa al desarrollo humano a partir precisamente de estas concepciones radicales de la Nada. Se entenderá, por tanto, que la intención de la vinculación de la Nada con la realización de la persona no es imposibilitar a esta última sino, inversamente, posibilitarla a partir de un entendimiento nuevo de sí. De hecho, según Leopardi “el desencanto llevado hasta sus últimas consecuencias constituye la única oportunidad [...] de la ultrafilosofía que es la llave del ultranihilismo”.⁹²

La ultrafilosofía es lo que Leopardi entiende como la reconciliación con la naturaleza y con lo íntimo de las cosas, es decir, “conociendo la Nada de la que provienen y en la que se abisman”,⁹³ de tal modo que es la Nada una oportunidad para entender el mundo que nos rodea, para dar un nuevo sentido a la vida que nos interpela, para comprender mejor a los entes que nos circundan y, en una palabra, para forjar el camino que nuestros pies han de recorrer en nuestra velada existencia.

La Nada que es fuera de la voluntad en Schopenhauer

Naturalmente, he de referirme también a Arthur Schopenhauer (1788-1860) quien una vez que ha considerado a la voluntad del individuo como el principio de las representaciones del mundo, reconoce que lo que vemos no constituye

⁹² Givone, Sergio, *Historia de la Nada*, p. 207.

⁹³ *Idem.*

en realidad, de ninguna manera, lo que es. El mundo es entonces una representación que en todo caso es también la representación de cada individuo de forma particular. La única realidad es la voluntad, ésa que condiciona nuestra concepción del mundo.

La Nada, desde esta perspectiva, es precisamente aquello que queda una vez que hemos desterrado a la voluntad. Es decir, fuera del mundo de las representaciones la Nada es lo que permanece —desligada, por ello— de nuestra misma representación. La representación es “la realidad que se ha construido desde un determinado sistema cognitivo, con unas coordenadas y unos límites propios”,⁹⁴ por tanto, si la Nada está fuera de la representación es porque precisamente es anterior a la representación y posterior al mundo de las representaciones. Es por ello que la voluntad humana es limitada pues la tendencia o la línea en que se han de construir las representaciones a partir de la misma, son siempre limitadas, contextuadas, parciales, humanas.

La voluntad es el principio metafísico que identifica al yo, por lo que Schopenhauer asume que todo *yo* tiene voluntad, más aún, que el yo es voluntad. Por tanto, ha de entenderse que cuando se afirma que la Nada es lo que está más allá de la voluntad, se asume también que la misma Nada está más allá del yo y que el yo, como voluntad, es un obstáculo a la comprensión de la Nada de la que hablo.

Del mismo modo, debido a que el mundo mismo es la manifestación de las voluntades humanas y éstas son el obstáculo a la Nada Absoluta, se entiende que podría considerarse el suicidio como un escape del mundo de la voluntad. Contrario a ello, Schopenhauer advierte que viviendo puede encontrarse una salvación al tedio y aburrimiento por la vida. Entre las cosas que el filósofo alemán propone específicamente para la erradicación del tedio hacia la vida está la contemplación desinteresada del arte, a la vez fundamento de su estética. También propone la práctica de la compasión, sustento de su ética. Además, sugiere la superación del yo mediante una vida ascética centrada en el autocontrol. Por tanto, si hablamos de las consecuencias que para el hombre contemporáneo tiene la comprensión de la Nada, entonces hemos de referirnos a estas aportaciones.

⁹⁴ Sáez, L. *Pensar desde la Nada: Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, p. 39.

La Nada como preámbulo al Todo en Kierkegaard

Este melancólico filósofo danés (1813-1855) escribió, entre otras, una obra fundamental intitulada *El concepto de la angustia* en la que expone un peculiar concepto antropológico: el del hombre angustiado por su propia soledad. Desde luego, para Kierkegaard, la existencia es anterior a la esencia y por ello enfrenta la voluntad a la simple razón. Supone, también, que las teorías éticas pecan por excesos cargados de muestras de racionalismo, por lo cual el hombre no puede ajustar a ellas su propia existencia. La vida no satisface las complejidades intelectuales, no se ajusta a ellas. Además, desde esta perspectiva no es la explicación racional de las cosas lo que nos da tranquilidad ante la angustia existencial, sino más bien la relación con Dios que es algo que fluye —según el danés— del interior del alma.

La religión desde el enfoque kierkegaardiano no implica asambleas o comunidades sino que es una situación de comunicación o ligación con el Ser Supremo. Esto coincide incluso con Rusell cuando afirma que: “la existencia de Dios, ha de ser captada existencialmente porque las demostraciones que se mueven en el reino de la esencia no pueden establecer esa existencia, por abundantes que sean”.⁹⁵

En tal forma, el hombre se encuentra solo frente a sí mismo. Y de esta soledad fluye la angustia que preside su existencia. Afirma Harald Höffding que la contribución más importante de Kierkegaard a la ética es su descripción de lo que llama “estadios de la vida”.⁹⁶ Estos estadios son tres: el estético, el ético y el religioso; el tránsito de uno a otro se realiza “por un salto”, es decir, la virtud de un impulso “a pensar subjetivamente”, a pensar cada vez con mayor fuerza y en función de la existencia.

En su teoría del conocimiento, Kierkegaard afirma que el conocimiento no puede agotar ni abarcar siquiera la existencia y que por ello, en el mundo del pensamiento, hay que acometer continuamente nuevas empresas. En *las Migajas filosóficas* podemos leer su crítica al intento racionalista de tratar de explicar las cosas perdiendo lo más esencial. De tal modo, Kierkegaard supone que lo

⁹⁵ Rusell, Bertrand, *La sabiduría de Occidente*, pp. 254-255.

⁹⁶ *Vid.* Höffding, Harald, *Soren Kierkegaard*, Revista de Occidente, 1930.

esencial está vinculado a la relación con la divinidad y al mensaje salvador que se encuentra en Ella.

Lo que pudiéramos llamar impregnación vital del pensamiento es, pues, una de las tesis más características de la filosofía de Kierkegaard. Después de haber desarrollado, en esta forma, que la verdad sólo puede ser captada y afirmada de manera subjetiva y personal, que la verdad es la subjetividad, Kierkegaard invierte la frase y concluye: “la subjetividad es la verdad porque solamente aquello que es aprehendido con pasión y energía subjetiva puede ser verdad”.⁹⁷

Esta tesis de Kierkegaard entraña la afirmación existencialista de que la verdad sólo tiene valor cuando nos la apropiamos afirmándola, a virtud de un impulso o sentimiento personal. Desde este enfoque, el valor personal de la verdad es lo decisivo. El criterio consiste en el movimiento que se despierta en la vida interior. En ese sentido, la contemplación de la Nada aquí propuesta sólo puede ser vivida como experiencia subjetiva, íntimamente personal.

El pensamiento de Kierkegaard es demasiado amplio como para poder ser sintetizado en unas pocas líneas. Además, no es este el lugar para examinar su teología existencial. Para él, lo religioso se amplía a lo ético-religioso: lo que corresponde al dogma es un presupuesto; pero lo fundamental no es ni el dogma ni la contemplación, ni la mística sino el problema de la voluntad del hombre frente a los designios divinos. Todo esto nos revela, entre otras cosas, la originalidad de la posición de Kierkegaard.

En su obra *Temor y temblor*, el hombre que rechazó a Regine Olsen por el miedo a dañarla debido a su propio estado de vida melancólico nos dice:

Toda la vida de la humanidad se redondea entonces y toma la forma de una esfera perfecta donde la moral es, a la vez el límite y el contenido. Dios se transforma en un punto invisible y se disipa como un pensamiento sin fuerza; su poder sólo se ejerce en la moral que llena la vida. Por lo tanto, si un hombre se imagina amar a Dios en un sentido diferente a éste que se acaba de indicar, desvaría, ama a un fantasma.⁹⁸

⁹⁷ *Ibidem*, p. 99.

⁹⁸ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, p. 76.

Lo anterior supone que Kierkegaard enuncia una manera específica de relación con Dios mediante la práctica de una moral personal que implica un sentido de vida existencial. Una moral que llena la vida es el punto ético de la existencia que lleva, con ánimo y disposición plena, al estado religioso, el punto kierkegaardiano más alto de la existencia humana. En la concepción kierkegaardiana, Dios es un punto invisible. En mi perspectiva, el hombre es el punto visible en la invisibilidad de la Nada que nos posee. Esa Nada sólo es captable en un estado de contemplación. Tal estado no supone la exención de las dificultades, por lo que el filósofo danés muestra también lo duro del camino:

El caballero de la fe no tiene otro apoyo que él mismo; sufre por no poder hacerse comprender, pero no siente ninguna vana necesidad de guiar a otros. Su dolor es su seguridad; ignora el deseo vano, su alma es demasiado seria para eso. El falso caballero se traiciona por esa habilidad adquirida en un instante. No comprende absolutamente que si otro individuo debe seguir el mismo camino debe llegar a ser individuo exactamente de la misma manera, sin tener por consiguiente necesidad de directivas de nadie y, sobre todo, de quien pretende imponerse.⁹⁹

Por supuesto, Kierkegaard se identificaba a sí mismo como un caballero de la fe.¹⁰⁰ Se propone aquí una fe en algo similar aunque con otros términos. El caballero de la fe será para nosotros el Nadante —personaje del que hablaré más adelante.

La Nada como poder en Nietzsche

En contraste con lo mostrado en Kierkegaard, con Friedrich Nietzsche (1844-1900) nos encontramos al hombre que enfrenta la presencia de la fe y que asume a ésta como un estorbo para el desarrollo de sí mismo. Con Nietzsche se continúa mostrando la influencia de Schopenhauer y es quizás el más representativo de los pensadores nihilistas cuya actividad concluyó en 1889 cuando perdió la razón.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 90.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 89.

Antes que él, Schopenhauer formuló la teoría de la voluntad de vivir, afirmando que tal voluntad es un mal, algo que daña al hombre al condicionarle. Nietzsche parte de esta tesis, pero derivando de ella una conclusión opuesta: lo fundamental, el valor definitivo que debe buscar el hombre es la intensificación y elevación de su propia existencia. Nietzsche vuelve sobre la tesis de Heráclito, relativa al eterno retorno de las cosas y de los acontecimientos, pero sin concederle un contenido fatalista, puesto que el hombre puede ir transformando el mundo en que vive, así como puede transformarse a sí mismo. Este último impulso habrá de aproximarle al superhombre, es decir, al hombre liberado de la angustia, dotado de una individualidad poderosa y capaz de superarse a sí mismo y de sobrepasar sus propias limitaciones. Sólo que para alcanzar este estadio supremo es preciso cambiar la “moral de los esclavos” por una nueva y opuesta moral aristocrática. De ahí se entiende su dedicación a criticar la ética cristiana y a afirmar los valores vitales, es decir, aquellos que engrandecen la personalidad humana.

No sólo se contenta con desaprobar al cristianismo sino que afirma que el hombre libre debe reconocer que Dios está muerto, siendo así se comprende que a lo que debemos aspirar no es a Dios, sino a un tipo de hombre más elevado. Nietzsche encuentra en el cristianismo el mejor ejemplo de la moralidad del esclavo, ya que alimenta esperanzas de una vida mejor en otro mundo y tiene en estima las virtudes de la sumisión tales como la mansedumbre y la compasión.¹⁰¹

La voluntad del poderío es un camino hacia el conocimiento verdadero. ¿Qué significa el nihilismo? Se pregunta Nietzsche y contesta: “es una consecuencia de la forma en que se han interpretado hasta ahora los valores de la existencia [...] los valores supremos pierden validez”.¹⁰² El nihilismo radical es la creencia en una absoluta desvalorización de la existencia. Mientras creemos en la moral, condenamos la vida.

La conclusión de las premisas que Nietzsche expone en la primera parte de *La voluntad de poder* es que:

Todos los valores por los que hemos tratado hasta ahora de hacer estimable el mundo para nosotros, y por los cuales precisamente lo hemos despreciado cuando

¹⁰¹ Vid. Rusell, Bertrand, *op. cit.*, p. 259.

¹⁰² Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, p. 33.

se mostraron inaplicables, todos estos valores son, desde el punto de vista psicológico, los resultados de ciertas perspectivas de utilidad, establecidas para mantener y aumentar los campos de la dominación humana, pero proyectadas falsamente en la esencia de las cosas.¹⁰³

Nietzsche afirma que el conocimiento es, finalmente, la consecuencia de buscar una justificación ante cualquier moral determinada. Las explicaciones, aún las más argumentadas, son una manera de dar razón de nuestra manera personal de pensar. Nos dice el filósofo alemán:

Poco a poco he llegado a comprender que toda filosofía no es otra cosa que la profesión de fe de quien la crea; una especie de memorias involuntarias. El fin moral [o inmoral] constituye el verdadero nudo vital de toda filosofía, del cual sale después toda la planta. En realidad cuando uno quiere explicarse cómo tuvieron origen las afirmaciones metafísicas más estrambóticas de tal o cual filósofo, es prudente preguntarse ¿A qué moral atiende?¹⁰⁴

De esta manera, el escritor de *Así hablaba Zaratustra* nos induce a concluir que el hombre es —en su intención de dar razón de sus pensamientos— el que construye el conocimiento y que tal es, a la vez, condicionado. Más tarde, Paul Feyerabend se apoyó en elementos parecidos para postular su propuesta de anarquismo epistemológico.

Finalmente, Nietzsche sustenta la visión nihilista —por lo que algunos lo dejan fuera de la categoría existencialista, además de estar fuera del periodo histórico— con la que se compadece de la condición humana consecuente al afirmar que “desde cualquier punto de vista filosófico que se quiera considerar el mundo en que creemos vivir, la cosa más segura y más estable es su erroneidad; en confirmación de esto militan muchas razones, las cuales nos incitan a conjeturar que existe un principio engañador en la esencia de las cosas”.¹⁰⁵

Tal principio engañador es, en realidad, la distorsión que nuestra interpretación hace de las cosas debido a que éstas están en continua relación con la Nada, en una dialéctica constante. El pensamiento que nos deja Nietzsche es

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 38-39.

¹⁰⁴ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, p. 9.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p.38.

una invitación a la liberación, una liberación total, incluyendo nuestras esperanzas y nuestros anhelos más íntimos. Tal liberación sólo es posible por el hombre que continua evolucionando hacia un ser de mayor voluntad y poderío.

La influencia de Nietzsche es notable en el resto de la historia de la filosofía, atrajo y atrae rechazos a la vez que reconocimientos. Y es que Nietzsche:

Ha tocado puntos neurálgicos de nuestra condición histórica; la muerte de Dios y el desvanecimiento de los valores tradicionales, la pérdida del centro y el despedazamiento de las antiguas identidades, la radical experiencia de lo negativo y la impracticabilidad de toda síntesis dialéctica; por último, la imposibilidad de dar un nombre a la totalidad.¹⁰⁶

El nombre de la totalidad —al menos el más cercano a tal noción— es, precisamente, el de la Nada.

Philipp Mainländer y Paul Bourget

Por otro lado —y necesariamente incluidos en el presente estudio por estar entre los más representativos pensadores del nihilismo en el siglo XIX— encontramos a Philipp Mainländer (1841-1876) y a Paul Bourget (1852-1935). El primero de ellos sobresale principalmente por su obra *Die Philosophie der Erlösung* o *Filosofía de la Redención* en la que, influido por Schopenhauer, asume la Nada partiendo de la premisa: “el no-ser es preferible al Ser”, y concluye que lo existente está llamado a la muerte como una tendencia natural, más que incluso la propia vida. Pocos saben, por ejemplo, que la afirmación sobre la muerte de Dios y la consecuente vida del mundo no es originaria de Nietzsche, sino que previamente fue referida por Mainländer quien, por cierto, decidió suicidarse una vez publicada su obra.

Por su parte, Paul Bourget enfatizó algunas de las consecuencias fatales de la vida contemporánea e ilustró con precisión la decadencia de los modelos sociales de su época. Asume que la decadencia social consiste en la independencia de los individuos y que esta decadencia permite, sin embargo, que

¹⁰⁶ Volpi, Franco, *El nihilismo*, p. 86.

sobresalgan los valores estéticos y la productividad artística personal. El artista decadente extrae de las manifestaciones de decadencia social el alimento espiritual y estético. De alguna manera, la perdición del mundo le contacta con su lado imperturbable que, a la vez, le sensibiliza a realidades superiores. No se les ha dado ni a Mailänder ni a Bourget el lugar que merecen en la filosofía occidental.

Miguel de Unamuno y la imposibilidad de la fusión con la Nada

Miguel de Unamuno (1864-1936) fue una figura de primera magnitud dentro de la cultura española de la primera mitad del siglo XX aunque no todos le consideran un existencialista en el sentido estricto del término.

Unamuno —coincidiendo con Kierkegaard— afirma que la razón no sirve en plenitud al ser humano para conocer e indagar sobre la vida en su esencia profunda y que, por tanto, para ello tiene que apelar a la imaginación, de manera que se vive previviendo la muerte. Es por ello que para conocer la vida, que es temporal, Unamuno se vale de la novela ‘existencial’ o ‘personal’ como método. En su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno expone brevemente el sentido de filosofar:

En el punto de partida, en el verdadero punto de partida, el práctico no el teórico, de toda filosofía hay un para qué. El filósofo filosofa por algo más que para filosofar [...] y como el filósofo antes que filósofo es hombre, necesita vivir para poder filosofar, y de hecho, filosofa para vivir. Y suele filosofar o para resignarse a la vida o para buscarle alguna finalidad, o para divertirse y olvidar penas, o por deporte y juego.¹⁰⁷

Más adelante, Unamuno hace una crítica a Descartes (y en él a Sartre) sobre la cuestión de pensar como condición de existir¹⁰⁸ y establece que antes de aceptar las ideas cartesianas sobre la necesidad de pensar para poder existir, asumiría que *sum ergo cogito*, es decir, que existimos y luego pensamos. Dos de

¹⁰⁷ Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 18.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 20.

los cuestionamientos fundamentales en su filosofía son: “¿será posible acaso un pensamiento puro, sin conciencia de sí, sin personalidad? ¿Cabe acaso conocimiento puro sin sentimiento, sin esta especie de materialidad que el sentimiento le presta?”.¹⁰⁹ Mi posición es, que por el hecho de que el pensamiento tiene conciencia de sí o personalidad es que no es puro, precisamente por la implicación del sentimiento.

Puesto que Unamuno se centra en el hombre material, de carne y hueso, afirma que la mayor conciencia posible es la de la existencia y que por ende, uno de los principales deseos será el de mantenerla siempre, es decir, volvernos inmortales. Si el problema de la inmortalidad personal es el problema básico del hombre puesto que “no podemos concebirnos como no existiendo”,¹¹⁰ y si de él se deriva la incertidumbre respecto a una existencia ultraterrestre, entonces esta incertidumbre —que contrasta con la íntima necesidad de supervivencia que experimenta el hombre— explica su agonía como un estado de espíritu que, a pesar de todo, tiene que “utilizar”. En esto, cabalmente, consiste el sentimiento trágico de la existencia.

Ante la “inoperancia del cristianismo”¹¹¹ que suele dar respuestas sencillas, mágicas y accesorias ante el problema del “más allá”, no le queda al hombre un sostén entre su deseo de inmortalidad y la conciencia de que, dada la temporalidad de su existencia, dejará de ser. Del mismo modo como “el cristianismo mata a la civilización occidental, a la vez que ésta a aquél y así viven, matándose”,¹¹² en el hombre el deseo de inmortalidad le mata, a la vez que la muerte será la que le rompa ese deseo. Vivir es trágico pues implica morir y la muerte no necesariamente implica vivir de nuevo. Esto es lo que podemos relacionar específicamente a la Nada, puesto que el deseo humano por vivir siempre es, precisamente, lo trágico de la vida del hombre, una vida que le representa —además— su imposibilidad de penetrar la Nada y la paradójica posibilidad de su plenitud en función a la Nada misma.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 21.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 23.

¹¹¹ *Vid.* Unamuno, *La agonía del cristianismo*, 1983.

¹¹² *Ibid.*, p. 237.

El filósofo español se esfuerza por poner en la mesa el debate sobre el hombre físico antes que el metafísico, el hombre limitado antes que el superhombre, el hombre que existe antes de pensar y que piensa sobre su existencia antes que el pensamiento que engendra el existir. Unamuno es el filósofo de la carne y de los huesos que lleva la existencia y sus exigencias al punto de partida de todo conocimiento o reflexión posterior.

La Nada desde el Oriente: la escuela de Kioto

La Nada ha tenido diferentes concepciones que están referidas ineludiblemente a los contextos de aprendizaje de aquellos que las han enunciado. No hay posibilidad directa de una fenomenología de la Nada puesto que aquello de lo que no hay algo que decir sólo puede ser llenado a partir de lo que no es. Pero todos tenemos la posibilidad de intentarlo, al menos.

Así, de la Nada tenemos siempre distorsiones a menos que no se le refiera. Una hermenéutica de la Nada es necesaria precisamente por eso, porque ayuda a desmitificar. Algo similar es lo que ha hecho la escuela de Kioto que en la tradición de Oriente se apuntala como una de las principales en lo que respecta al estudio filosófico del tema que nos atañe.

Raimon Panikkar, en el prólogo a *Los filósofos de la nada* de James Heisig, menciona que: “No hay epoché fenomenológica transcultural. No podemos poner entre paréntesis nuestras convicciones más profundas. No podemos entender fuera de nuestra categoría”.¹¹³ En ese sentido la Nada es aquello que para ser conceptualizado ha de entrar en las esferas categoriales de lo que es. Así que, al definirle le hacemos ser, por tanto la Nada Real es incognoscible. Del mismo modo se puede afirmar que:

Quando el pensar humano escudriña la realidad hasta el máximo de sus fuerzas, se tropieza con sus propios límites. Pero descubrir el límite es percatarse que hay “un más allá” infranqueable. Infranqueable al pensamiento pero no a la conciencia puesto que nos damos cuenta de que es un límite. Una gran parte de la cultura occidental ha puesto a este límite el nombre de Dios.¹¹⁴

¹¹³ Heisig, James, *op. cit.*, p. 10.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 11.

Ahora bien, ¿podemos decir que la Nada es y, por ello, someterla a la categoría de lo que es y no es? Ciertamente tendríamos que buscar otro verbo actualizante para lo que no es sustantivo objetal, a menos que busquemos hacer una ontología de la Nada. Por ello, hablar de la Nada supone hacerla algo y, en ese sentido, es imposible hablar realmente de ella-ello-eso.

Pareciera que la Nada es una contradicción pero, al final, como menciona Panikkar “la realidad no tiene porque ser contradictoria o no contradictoria a no ser que se crea que nuestra ‘dicción’ acerca de ella incide de tal manera la realidad que nos diga exhaustivamente lo que ella es”.¹¹⁵ Por ello, la Nada no es aceptada y contra ella está su afianzada negación en la cultura occidental cuyas raíces, entre otras, se vinculan al pensamiento aristotélico —como ya vimos. Esto supondría que hemos fundado una cultura occidental a partir de hermenéuticas condicionantes del pensamiento de Aristóteles quien, a su vez, estaba inevitablemente inmiscuido en el pensamiento griego que no concebía la existencia de la Nada, ni siquiera en su vinculación con los números puesto que “los antiguos griegos, quienes desarrollaron la lógica y la geometría, que constituyen la base de todas las matemáticas modernas, nunca introdujeron el símbolo del cero; recelaban profundamente de la idea”.¹¹⁶ De ahí que se entienda la imposibilidad de que Aristóteles hubiese concebido como la Nada a lo que finalmente llamó el Motor Inmóvil.

Kitaro Nishida y la Nada Absoluta

Volviendo a la cuestión de Oriente, en Kitaro Nishida tenemos a un firme representante de la filosofía de la Nada en su forma más radical. Nacido en Ishikawa, Japón, este filósofo (1870-1945) es considerado como uno de los filósofos orientales más importantes. En buena medida, la trascendencia de la escuela de Kioto en el panorama de la filosofía mundial se debe a su trabajo y su propuesta filosófica.

Entre sus principales líneas de estudio estaba la conciliación entre la conciencia intuitiva y poco reflexiva de Oriente con la conciencia lógica y racional

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 14.

¹¹⁶ Barrow, John, *El libro de la nada*, p. 25.

propia de Occidente. Su primer libro, *Indagación del Bien*, muestra a un Nishida centrado en sus propias ideas, creativo y valiente en las profundidades de la ordinariedad para encontrar respuestas sobre lo Absoluto.

Para Nishida, no había duda en afirmar que “las cosas más importantes son las espirituales y que la meta del espíritu consiste en cavar más y más profundamente en los recovecos del alma, para alcanzar el yo verdadero y auténtico y volverse uno con él”.¹¹⁷ El yo es la conciencia y es ésta la que unifica la realidad para el individuo. Tan es así que “decir que nuestro yo es conscientemente activo es decir que nuestro yo, como punto expresivo del mundo, forma el mundo. Para que el mundo se exprese en el yo debe ser apropiado subjetivamente por el yo”.¹¹⁸ Esta subjetividad está situada en la percepción de los contrarios y tal cuestión es un hecho de la conciencia a partir de la cual nuestro mundo consciente adquiere un orden. De tal manera que “llamamos nuestro yo a la perspectiva o reflejo del yo en sí mismo”.¹¹⁹ Pero lo que concebimos como nuestro yo precisamente no es nuestro yo, de tal modo que no somos lo que somos o, dicho de otra manera, somos algo diferente a nuestra percepción de nosotros mismos.

La afirmación de lo Absoluto en la autonegación es pieza clave en la filosofía de Nishida, tan es así que “nuestro yo debe comprenderse como negación y afirmación absolutas, como respuesta al Uno, como lo que carece de fondo, como lo cotidiano”.¹²⁰ En la captación de ese carecer de fondo es donde puede encontrarse la libertad que ya se tiene, no la libertad que ha de encontrarse fuera, sino una libertad que ya se posee. Es por eso que según Nishida:

La auténtica libertad tiene lugar en el punto de inflexión en que el yo, a través de su autonegación, se autoafirma como la autonegación del Uno. En este punto el yo toca el comienzo y el fin del mundo. Comienzo y fin que son también el alfa y omega del propio yo. Este es el punto, dicho de otro modo, en el que nuestro yo adquiere conciencia del presente absoluto.¹²¹

¹¹⁷ Heisig, James, *op. cit.*, p. 67.

¹¹⁸ Kitaro, Nishida, *Pensar desde la Nada*, p. 28.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 29.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 103.

¹²¹ *Ibid.*, p. 105.

En Nishida no hay un yo aislado, sino siempre un yo envuelto. Aquello que envuelve al yo es la Nada Absoluta por lo que el yo no asciende a la trascendencia como quien sube una montaña, sino más bien como quien desciende a las profundidades. Éste es un yo que ha de negarse para afirmarse puesto que “no se trata de un yo que se afirma y se lanza hacia fuera, sino que se niega y se sumerge para descubrir en su fondo un yo más grande; trasciende hacia adentro más que hacia arriba o hacia fuera”.¹²²

De tal modo que negándose a sí mismo y saliendo de sí, se manifiesta la realidad tal cual es, pues se está situado entonces (y sólo entonces) en el lugar de la Nada. Este lugar es el presente eterno que Nishida también suele vincular con la divinidad; pero esto no supone un teocentrismo ni un egocentrismo ni un cosmocentrismo, sino un vacío de todo centro.

Tal como expresa Heisig: “Nishida reconoció que el paso hacia una ontología de la Nada estaba desafiando un presupuesto fundamental de la filosofía hasta entonces”.¹²³ Creía que lo fundamental de la filosofía de Occidente es haber tomado al Ser como el fundamento de la realidad. Sin embargo, la contraparte es considerar a la Nada como tal fundamento. Podemos entender el Ser como algo absoluto pero situado en algo más absoluto que incluso lo precede, la Nada Absoluta. El deseo de Nishida está vinculado a la necesidad del yo de *negar el yo* y poderse abrir a una realidad mayor que le posee, de ahí la Nada como posibilidad hermenéutica incluso. Se trata de negar al yo como sujeto que percibe la realidad y pasar al yo que, negándose, percibe una realidad mayor. Es por ello que “este yo debería estar hecho Nada o anulado para abrirse a una dimensión más verdadera”.¹²⁴ Se trata, aún más, de una negación del yo que no es sólo racional sino “una negación construida sobre el esfuerzo disciplinado de prescindir del prejuicio de verse a sí mismo como sujeto colocado en un mundo de objetos”.¹²⁵ Naturalmente, esto supone una transición del término de *nada*, pasando de la simple negación hasta la afirmación metafísica de un Absoluto distinto al Ser, la *Nada*.

¹²² *Ibid.*, p. 123.

¹²³ Heisig, James, *op. cit.*, p. 93.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 94.

¹²⁵ *Idem*.

Ahora bien, con respecto al adjetivo de *Absoluta* en referencia a la Nada, Nishida nos dice que ésta:

No llega a ser ni deja de ser y, en este sentido, se distingue del mundo del Ser. Se llama una Nada Absoluta —o nada del absoluto— porque no puede ser abarcada por ningún fenómeno, individuo, acontecimiento o relación en el mundo. Si es absoluta, lo es precisamente porque no está definida por nada en el mundo del ser que se le oponga. Está absuelta de toda oposición que le podría hacer relativa, así que su única oposición al mundo del ser es la de un absoluto para con lo relativo.¹²⁶

Tan radical y contraria a los esquemas metafísicos comunes de Occidente ha resultado la propuesta de Nishida que aún a más de medio siglo de su muerte no ha recibido la captación necesaria y en muchos casos ni la atención requerida. Ello, comprueba en parte la imposibilidad de romper con las estructuras teóricas cegadoras ahí donde sólo hay eso.

Hajime Tanabe y la Nada como dinamismo

Aunque Tanabe (1885-1962) fue incluido por Nishida en las actividades académicas de la Universidad de Kioto, posteriormente discreparon entre sí. Sin embargo, coincido con Tanabe cuando afirma que:

La disciplina que tiene que ver con la nada es la Filosofía. La religión encuentra la nada y la vence en la fe, el arte en el sentimiento; pero sólo la Filosofía se ocupa de conocer la nada desde un punto de vista académico. Desde Aristóteles, la metafísica ha sido definida como el estudio de la existencia como tal, del ser *per se*. Pero si el ser es algo que sólo puede conocerse concretamente a través de la mediación de la nada, sería más apropiado que definiésemos la filosofía en términos de la nada, pese a lo paradójico que esto pueda parecer al principio.¹²⁷

Esto último es suficiente para afirmar la concepción de la Nada en Tanabe como un dinamismo que permite la interrelación de todas las cosas, un “élan

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ *Ibidem*, p. 164.

vital¹²⁸ que supone la dialéctica necesaria para comprender las cosas a partir de su propia diferencia con el observador. Esta percepción de la Nada que supone Tanabe no resta poder a la voluntad humana, sino todo lo contrario. Antagónico a Nishida no asume en la Nada el principio del orden de la realidad, sino sólo la antesala que permite la conexión de las cosas a pesar de la diferencia y debido a su coincidencia en la Nada que les permea.

La Nada en los últimos cien años

He mencionado varias concepciones antiguas de la Nada y, naturalmente, no podemos quedarnos ahí, puesto que en la época contemporánea encontramos sólidos representantes del estudio de la Nada y de todo lo que conlleva ésta a la vida humana, la filosofía y el conocimiento. Es por ello que en el presente apartado me centraré en las que considero las principales aportaciones de los últimos cien años ante el tema de la Nada.

Iniciaré el recorrido con Martin Heidegger y su planteamiento sobre el *Dasein* y la forma en que concibe a la Nada en la vida cotidiana de cualquier individuo, es decir la dialéctica del Ser y la Nada. Entablaré con Sartre una discusión sobre el tema de la libertad y haré alusión a algunas de sus conclusiones para referirme a la Nada como el gran Titiritero. Más adelante realizaré una mención a la irremediabilidad del nihilismo en Bataille, el pesimismo realista de Cioran, la inutilidad de la vida desde Camus y la visión del futuro reinado del nihilismo en Caraco. Posteriormente, centraré la atención en Maurice Merleau-Ponty y sus descripciones sobre la corporalidad de nuestro conocimiento, así como en la ineludibilidad de la incertidumbre sobre lo conocido debido a la mirada. En la línea de la mirada seguiré con Emanuel Levinas y su concepción de las sombras que ocultan al Ser. Tales sombras son consideradas velos de la realidad en Derrida, reforzándose con ello la imposibilidad del contacto real con las cosas y las personas. En todo ello, es clara la referencia a la Nada como imposibilitadora de toda certeza, como propiciadora de todo lo que vemos y no vemos. Finalmente, se cierra esta parte con las afirmaciones

¹²⁸ *Idem.*

del italiano Gianni Vattimo en cuanto que el nihilismo es parte de nuestra posmodernidad y que sólo aceptándolo —no enfrentándolo— se disminuirán las frustraciones comunes del hombre moderno. La revisión de estos autores es fundamental, no sólo por la implicación histórica en las cuestiones conceptuales sobre la Nada, sino porque la perspectiva de la Nada que se pondrá en el tercer capítulo tiene claras reminiscencias a algunos de ellos.

Martin Heidegger: el Ser de la Nada

Posiblemente, Martin Heidegger (1889-1976) es el filósofo alemán más influyente del siglo xx. Su obra más importante es *Ser y tiempo*. Heidegger ha sido el representante más señalado de la corriente existencialista contemporánea a pesar de que él mismo era reacio a incluirse y adjudicarse ese término.

El problema de la significación del Ser es el que más preocupa a Heidegger; para él, tal concepto es el presupuesto indispensable e imprescindible de cualquier otro. La esencia o substrato del “existir” es precisamente la existencia en abstracto, modo de ser que para Heidegger equivale a “estar en un mundo”. Ahora bien el Ser, es decir la esencia del existir, es la temporalidad.

En su estudio sobre el Ser, Heidegger apela al método fenomenológico considerando que los fenómenos son los aspectos en que el Ser se manifiesta. Para Heidegger, la ontología que busca el Ser verdadero sólo es posible como fenomenología. Lo anterior está claramente descrito en el siguiente texto: “La pregunta que interroga por el sentido del Ser es la que hay que hacer. Con esto nos hallamos ante la necesidad de dilucidar la pregunta que interroga por el Ser bajo el punto de vista de los elementos estructurales indicados”.¹²⁹

Más adelante, Heidegger hace notar que los hombres tendemos a la pregunta sobre el Ser pero que tenemos una preconcepción que, de algún modo, es el punto de partida necesario pero no suficiente:

Nos movemos siempre ya en cierta comprensión del ser. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser, y la tendencia a forjar el concepto correspondiente. No sabemos lo que quiere decir “ser”. Pero ya cuando

¹²⁹ Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, p. 7.

preguntamos ¿Qué es ser?, nos mantenemos en cierta comprensión del “es”, sin que podamos fijar en conceptos lo que “es” significa. Esta comprensión del ser de término medio es un factum.¹³⁰

Conviene tener presente, sin embargo, que ese “existir” no puede separarse del concepto o experiencia de la propia entidad individual. La esencia del “existir” es algo profundamente nuestro o, mejor expresado, algo esencial e irreductiblemente individual y humano. Paralelamente, existir es también trascender del ego al mundo de lo nouménico, de todo aquello que esté más allá de nosotros mismos, como la Nada por ejemplo.

Para el hombre, el “existir” es siempre una posibilidad, algo inconcluso, pues termina con la muerte, es decir, con “el dejar de ser”. De aquí que ese “existir” contenga la angustia, que no es otra cosa que la perspectiva de la muerte, es decir, la conexión con el hecho de ser finitos. Tal concepto aparece esencialmente ligado al tiempo. De ahí deriva el título de la obra principal de Heidegger.

El punto de partida de varios postulados heideggerianos está en el concepto del *Dasein* que podría traducirse como el “ser-ahí”, pero Heidegger lo utiliza para designar la manera de existir propia del hombre, un ser que es una nada pero que está en el tiempo a la manera de una nada parcial. Esa manera de existencia implica que, para el hombre, existir no es ser sino poder ser, es decir, una posibilidad existencial. Esto supone necesariamente al no-ser que aún no ha sido pero que supone su posibilidad.

El concepto de *Dasein* de Heidegger resulta ser una conciencia del propio existir en cuanto posibilidad. Sin embargo, en la comprensión de la existencia no debe verse un acto cognoscitivo propiamente dicho, sino algo más fundamental y original que el conocimiento, es decir, la captación de una posibilidad que radica en la realización de la existencia.¹³¹

Lo que explica vitalmente el *Dasein* es la finitud esencial del hombre. El ser humano se encuentra en el mundo entregado a sí mismo como un hecho, sus posibilidades, desde que nace, están agotadas porque la muerte no es para él algo exterior, sino —por el contrario— algo que pertenece a su esencia. Por

¹³⁰ *Idem.*

¹³¹ *Ibidem*, pp. 18-23.

ello, cuando el hombre olvida o ignora esta realidad —que además le es irrenunciable por el hecho de existir— no vive auténticamente. De este ambiente inauténtico, sin embargo, el hombre podría liberarse si asume su angustia ante la Nada, la cual le revelará todo lo artificioso, falso y aparente que se encierra en la existencia humana ordinaria. La angustia, a fin de cuentas, es lo que “revela al hombre su propia esencia”.¹³² En tal tesis sobre la angustia, es donde mejor puede captarse la influencia ejercida por Kierkegaard sobre Heidegger, aunque este último —a diferencia de Nietzsche— no termina enunciando el nihilismo como la última consecuencia del *Awareness* —darse cuenta— sino que supone que la angustia es algo que la voluntad no evita debido a la necesidad de seguir encontrando respuestas.

El hombre se encuentra atrapado por el problema de su propia entidad y por la experiencia de su soledad irreductible. Su angustia fluye de la consciencia de su temporalidad, como un estado anímico que hace que el hombre se proyecte y anticipe sobre el futuro. Sin embargo, para todo ente individualmente considerado, el futuro último es la Nada, es decir, lo que sigue a su fin. Y es en la Nada también, paradójicamente, donde el hombre encuentra la posibilidad de llegar a conquistar su propia identidad, de llegar a ser uno mismo con la muerte que lo libera de todo futuro.

Las anteriores premisas explican la paradójica conclusión a que llega Heidegger. La existencia humana no puede relacionarse con el ente si no es sosteniéndose dentro de la Nada. Este trascender es, precisamente, la metafísica. Es por esto que la metafísica pertenece a la naturaleza del hombre. En sus reflexiones sobre el pensar admite:

Lo que ha de ser objeto de pensamiento se aleja del hombre, se le sustrae. ¿Pero cómo podemos saber lo más mínimo, cómo podemos nombrar lo que desde siempre se nos sustrae? Lo que escapa de nosotros se niega a llegar. Sin embargo el sustraerse no es mera nada. El retirarse es un evento. Lo que se nos escapa puede incitarnos y afectarnos más que todo lo presente, que nos sale al encuentro y nos concierne.¹³³

¹³² *Ibid.*, pp. 428-434.

¹³³ Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, p. 20.

Es por esto que el “sentido” o el “futuro” al sustraerse frente a nosotros son un par de conceptos que nos atraen aún más. Para Heidegger, la metafísica no es solamente una disciplina filosófica especial, sino un “cosmos intelectual” didácticamente oscuro dentro del cual hunde sus raíces la existencia individual e irreductible del hombre. He ahí el punto de partida de Sartre.

Entre Heidegger y Ernst Jünger realizaron “el análisis contemporáneo más penetrante del problema del nihilismo [...] a la medida del siglo xx”.¹³⁴ Ambos coinciden en la centralidad del tema de la Nada en el mundo, al punto que Jünger menciona que: “quien no ha experimentado sobre sí el enorme poder de la Nada y no conoce su tentación, conoce muy poco de nuestra época”.¹³⁵ Para él, el vacío de valores y de sentido no suscita una actitud derrotista y negativa sino que, por el contrario, considera un nihilismo heroico de la acción el de aquel individuo que se eleva más allá de ello. La vivencia de lo interior es lo que para Jünger constituye una especie de última barricada frente al nihilismo planetario, ya no solo europeo, como consideraba Nietzsche. Se aboga por la superación del nihilismo desde el nihilismo.

Por su parte, Heidegger no es tan optimista ni asume la posibilidad de la superación del nihilismo sino que advierte que el mismo Jünger habría sido absorbido por el nihilismo cuando éste considera una definición estática del Ser, haciéndole perder con ello su sustancialidad. Por tanto, el nihilismo superado por la voluntad del hombre sin el conocimiento del ser de la Nada, es sólo reiterar el nihilismo mismo. Aun el racionalismo es, para Heidegger, expresión de subjetividad y antropocentrismo lo cual no nos permite catapultar más allá del nihilismo. Si de verdad se desea escapar del nihilismo es necesario detener las resistencias y no erigir débiles barreras consistentes en valores nuevos sino, más bien, permitir que el enorme poder de la Nada se libere y que todas las posibilidades del nihilismo se realicen. Con ello estoy totalmente de acuerdo y más adelante lo expondré cuando me refiera al postracionalismo.

Por su parte, José Ferrater Mora en la introducción a un libro de Priscilla Cohn menciona que: “el célebre ser heideggeriano puede muy bien resultar un

¹³⁴ Volpi, Franco, *El nihilismo*, p. 107.

¹³⁵ Jünger, E. y Heidegger, M., *Oltre la linea*, p. 104.

viaje a través de la nada”.¹³⁶ Del mismo modo, Cohn no tiene ninguna duda en asegurar que el pensamiento del filósofo alemán es propiamente una filosofía centrada en la Nada puesto que:

Para mostrar la importancia de la Nada es más fructífero intentar comprender lo que Heidegger quiere decir cuando describe al *Dasein* como ente en cuyo Ser le va su Ser [...] casi puede considerarse que la totalidad de *El ser y el tiempo* es un intento de explicar —y demostrar— las implicaciones de esta descripción. Afirmo así, que la noción heideggeriana del *Dasein* como ente en cuyo Ser le va su Ser no puede ser comprendida a fondo sin entender la Nada.¹³⁷

En tal caso, tanto con Heidegger como con Aristóteles, tendríamos que reconocer que aun centrándose en la Nada no le llaman como tal, le esbozan, le muestran, le acarician sin tocarle, quizá respetándole demasiado sabiendo que la Nada al ser nombrada pierde un tanto su valor para nosotros mismos. Ciertamente —como se ha dicho ya— la Nada no supone que entenderle nos vuelva nihilistas en un sentido peyorativo, todo lo contrario, reconocer la magnificencia de la Nada es reconocer la minimización del hombre y, en ello, precisamente su grandeza posible.

Siendo así y siguiendo a Givone, “para Heidegger es la Nada la que revela el sentido del Ser”,¹³⁸ puesto que en ella es posible tener una experiencia de lo absoluto ya que “la Nada no es la nada de éste o aquel ente sino del ente en su totalidad”,¹³⁹ y por ello “la Nada hace posible la evidencia del ente como tal para el ser humano”.¹⁴⁰ Hay que dejarse por tanto poseer por la Nada no para que las cosas pierdan su sentido sino para reconstruirlo.

Al final, con Heidegger se trata precisamente de preguntarse por el Ser pero desde la perspectiva de la Nada y no sólo del ente. Está claro que el enfoque de Heidegger se centra en la Nada y la relaciona casi a manera de igualdad con el Ser. El ente en su filosofía es lo que yo llamo el ser en la mía, y lo que

¹³⁶ Cohn, Priscilla, *Heidegger: su filosofía a través de la nada*, p. 6.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 11.

¹³⁸ Givone, Sergio, *op. cit.*, p. 255.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 258.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 262.

el filósofo alemán fusiona como Ser y Nada es para mí la Nada en dialéctica con el Ser. Así como en Heidegger no hay ente sin Ser y no hay Ser sin ente, en mi postura afirmo que no hay Ser sin la Nada aunque la Nada pueda ser Nada aun sin el Ser. Yo no vinculo del mismo modo la Nada con el Ser pues lo que Heidegger considera en ocasiones como el Ser es lo que yo considero la Nada.

De cualquier manera, el *Dasein* no es lo mismo que la Nada pero está en evidente relación con ella. La conciencia del hombre sobre su propia Nada, el entendimiento de estar constituido como un ser en cuyo ser le va su ser es la evidente muestra de que la Nada permite el ser del hombre, representa su *Dasein*. El hombre es siempre una posibilidad, nunca una realidad. La posibilidad es siempre latente, una posibilidad siempre sostenida por la Nada, en cuyos brazos imaginarios se extiende la fragilidad humana. De esto el hombre puede darse o no cuenta, pero tal conciencia es independiente de que sea o no sea así.

*Jean Paul Sartre: la Nada, las evidencias
del Titiritero o más allá de la fe*

Jean Paul Sartre (1905-1980) trató de forjar un método que sintetizara el idealismo y el realismo, en función a asumirlos como una realidad conjunta. No puede asumirse a Sartre como un pensador idealista debido a que no comulgaba con la idea de un “yo interior” o de una vida forjada por cuestiones inmateriales. Se debe reconocer, sin embargo, que el filósofo francés no dudaba de que el hombre es algo más que el resto de los objetos materiales. La diferencia entre ambos está claramente centrada en la conciencia, la cual surge en el corazón de la materia humana.

Con obras como *Lo imaginario y la imaginación*, así como con *La trascendencia del ego*, Sartre va definiendo los sustentos fundamentales de lo que respecta al tema de la conciencia sobre la cual regresa con su obra cumbre *El ser y la Nada*. Entre las cuestiones con las que Sartre se enfrenta profundamente está la irresponsabilidad de las conductas, a la cual alude como “mala fe”, es decir, la que tiene cualquier individuo que trate de negar su responsabilidad

de ser quien es. Se entiende el esfuerzo sartreano por proponer y favorecer que el hombre asuma su responsabilidad de ser quien es. Sin embargo, cuando ese hombre que se supone hemos de ser no está sostenido más que por la Nada se vuelve complejo ser como Sartre supone, deviene una misión casi imposible. En otras palabras, para ser quien digo ser es necesario, precisamente, que tenga una idea de quién soy, supone una definición al menos parcialmente estructurada. Ahora bien, como todo lo que diga de mí es erróneo puesto que sólo me defino a partir de supuestos, entonces es difícil asumir quién soy debido a que es tarea poco viable saber quién se es en verdad.

Si entiendo que soy en relación con las cosas que hago, corro el riesgo de suponer que sólo soy lo que hago. Es menester mencionar que muchas ideas relacionadas con la trascendencia están vinculadas a lo que uno hace o no; pero aun la idea de trascendencia centrada en actos es equivocada puesto que no necesito trascender haciendo algo sino que por ser, por existir, ya he trascendido, al menos de forma instantánea (lo que dure la vida) el no-ser.

Este ser que ha trascendido no es un ser explicable o distinto a los demás seres, sino que es el hecho de ser lo que trasciende al Ser. Sartre afirma peyorativamente en relación con la intención de los humanos de mala fe que: “se trata de constituir la realidad humana como un ser que es lo que no es y que no es lo que es”.¹⁴¹ En ese sentido, toda construcción teórica que intente explicar al ser humano está implicada en esa perversión supuesta. Contrario a Sartre, pienso que no hay ideas sobre lo humano que no estén condenadas de por sí a la vulnerabilidad. Si la naturaleza humana es la vulnerabilidad producto de la contingencialidad, entonces, lo que trate o se derive de lo humano lo es igualmente. Dicho esto, se podría también cuestionar el esquema sartreano sostenido en la idea de que el hombre es libertad pues, ¿acaso el hombre es realmente libertad? ¿No es eso una explicación que trata de construir la realidad humana con un ser que no es lo que es?

Sartre afirma que debemos ser lo que somos pero, ¿por qué debemos ser algo que ya somos? ¿Cómo se implica el deber en ese sentido? Lo que ya es no tiene porque buscarse si ya es, nunca decimos “debe ser el presente este momento” puesto que precisamente ya es. Lo que Sartre ve como una necesidad

¹⁴¹ Sartre, *El ser y la Nada*, p. 109.

—ser uno mismo— no es más que la afirmación de la nulidad del yo, puesto que no puedo esforzarme por ser algo que ya soy, en todo caso, me esfuerzo por lograr algo que no es. Así que, o debo convertirme en algo que no soy o lo que soy no es lo que debo ser. Sartre nos pregunta: “¿Qué somos si tenemos la obligación constante de hacernos ser lo que somos, si somos en el modo de ser del deber ser lo que somos?”¹⁴² ahora bien, si me esfuerzo por ser yo mismo ¿es que puedo no ser? La meta de ser yo ¿supone que no lo soy? ¿Y quién decidió que yo sea eso que se supone debo ser? Se implica que el Ser está dado y que he de ser lo que es. Por ello, no se puede asumir el esfuerzo por ser uno mismo en la idea de que ese tal *sí mismo* es y permanece siempre. Es decir, no se trata de ser yo mismo en la idea de que lo puedo ser, sino en el entendido de que no soy algo ya de por sí, que incluso soy Nada, soy ilusión. Decir que soy yo mismo no es más que afirmar la ilusión de mi identidad.

La relación con otros no escapa de esta “prisión liberadora” del no-ser. Sartre establece del otro que: “él es una representación para los otros y para mí mismo, lo que significa que no puede serlo sino en representación. Pero, precisamente, si me lo represento, no lo soy; estoy separado de él como el objeto del sujeto, separado por nada, pero esta nada me aísla de él”¹⁴³

Sin embargo, en contraposición a la idea sartreana, afirmo que esta diferencia que tengo hacia el otro es una diferencia que también está en la raíz de mi relación conmigo mismo o con quien he creído que soy, o con aquello que hay en mí que entiendo que soy. Y es que para la conciencia —aun mi *yo* es captado como otro para ella— soy el objeto de mí mismo. Por tanto, si del otro sólo conozco lo que hace y eso que hace no es la realidad nouménica de sí mismo, entonces, ante mí estoy en igualdad de circunstancias: soy algo que no es lo que creo que soy en el entendido de que eso que creo que soy lo creo porque es lo único que he evidenciado de mí y es lo único que he evidenciado de mí porque es la conciencia la que me lo transmite; pero —debemos admitirlo— la conciencia no capta todo, sólo capta lo que se le muestra. Más aún, lo que se muestra es ya de por sí captado como una representación, por tanto no es lo presentado o mostrado lo que veo sino sólo la representación. Lo que veo no es lo que es, aun cuando lo que vea sea yo mismo, es decir, mi representación.

¹⁴² *Ibidem*, p. 110.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 111.

Sartre parece estar de acuerdo con esta parte al decir que: “no soy jamás ninguna de mis actitudes, ninguna de mis conductas [...] por todas partes escapo al ser y sin embargo soy”.¹⁴⁴ Pero este ser que menciona Sartre está en el sentido de no-ser, o sea que soy en el modo de no-ser, es decir, el modo de las representaciones. Ahora bien, ¿puedo ser libre en el modo de no-serlo? Es decir, ¿puedo ser libre sin ser? Evidentemente no, pues eso que sería libre no sería libre del no-ser para empezar.

Aún más, las emociones son representaciones de mí. La emoción se crea, *es* al no ser. De tal modo que “si me hago triste eso significa que no lo soy”.¹⁴⁵ La emoción es la muestra más palpable de que no somos lo que creemos con la emoción, pues la emoción como tal es una representación más. Tampoco somos lo que pensamos pues los mismos pensamientos son representaciones de algo más.

Si las emociones y los pensamientos no son evidencia de mi Ser debido a que los hago y que no soy ello siempre, entonces, ¿qué sucede con el tema de la libertad? ¿Me hago libre? Si no es así, ¿cómo ser libre si no es en los actos? Sentirme libre tampoco significa serlo, sino sólo captar una supuesta libertad tal como se capta una emoción. Sartre afirma que soy libre en la conciencia de la libertad, pero tal conciencia no siempre está presente por lo que no lo soy. No soy la libertad en el sentido de que ésta sea mi esencia, por tanto si no es mi esencia entonces no soy libre, sino que *tengo* libertad, pero tener libertad sólo es posible fenoménica y representacionalmente. Ahora, como lo que hago es una representación de mí y no es mi ser, entonces ni soy ni me muestro libre ni tengo libertad. A ello debemos sumarle que los actos libres, o que supondrían la libertad, siempre serán distintos de acuerdo con la clasificación que podemos hacer de ello. Es decir, lo que da la libertad, aquello que la constituye, nunca ha sido un consenso común, entonces ¿cómo podría asumirme como libre a partir de los fenómenos, a partir de cuáles sí y cuáles no? ¿No es la libertad sólo una idea centrada en un parámetro representacional?

Del mismo modo, lo que pueda mostrar a otra persona con la condición de ello —haberlo mostrado— es ya una representación distorsionada. El otro y yo no podemos más que ver de mí actos míos, que al ser representaciones

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 112.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 113.

nunca son la realidad. De tal manera que “la conciencia del otro es lo que no es”,¹⁴⁶ por lo que captar la representación que hago del otro es captar su no-ser, nunca lo que realmente es.

Debido a lo anterior, ya que lo que entiendo de otro no es él mismo, tampoco lo que veo de él hacia mí —como límite a mi libertad— es necesariamente un límite que él me impone. El otro no pone límites a mi libertad, la libertad como idea en mí es la que se limita debido a la representación. Ciertamente, entonces, tales representaciones tienen su ocasión en algún hecho que veo del otro. Toda hermenéutica es una hermenéutica de la Nada en el sentido de que hago interpretaciones de las cosas, busco su conexión con el Ser partiendo de lo que no es. No se trata de un método apodíctico sino que en realidad —más que ver todo lo que no es algo para luego ver lo que es— siempre veo lo que no es y entonces lo que es de verdad puede que nunca sea visto o que lo que más aparenta no ser, *sea* efectivamente. La hermenéutica de la Nada es un infinito de posibilidades.

Podemos entender todo esto como evidencias de la Nada, una Nada que juega con nosotros como si fuese un Titiritero. Aunque la Nada no tiene voluntad, la metáfora del Titiritero ayuda a concebir que finalmente lo que somos, los títeres, está delineado por nuestra unión por medio de las cuerdas que es nuestro Ser con la Nada. El Titiritero tiene muchos juegos bajo la manga, nos asombra con sus proezas, con los velos continuos. En tal circunstancia ¿qué más generador de ternura que el hombre que se cree libre? ¿Podría acaso existir mayor inocencia que la creencia de que somos los arquitectos de nuestro destino? ¿Qué tan duro es defraudar al niño cuando cree que existe Santa Claus? El Titiritero es la Nada, sus hilos nuestra conciencia, el títere es el Ser. ¿Quién quiere perder la conciencia a riesgo de quedar inmóvil? ¿Acaso alguien está interesado en ser no siendo? Pues bien, aunque ése no sea nuestro deseo es esa nuestra realidad, lo único que se añade en tal caso es nuestra apariencia de ser, nuestra suposición de que en realidad somos algo cuando no somos más que seres para la muerte, en el sentido de ser seres para la Nada.

Lo anterior, más allá de ser una innecesaria postura pesimista, supone un realismo que abre las posibilidades al desarrollo humano —como mostraré

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 114.

más adelante al referirme a las maneras alternativas de gestar el propio desarrollo humano a partir del ejercicio filosófico de asunción de la Nada en la vida personal. En congruencia con lo anterior, nos encontramos con la siguiente afirmación de Sartre: “la conciencia debe-de-ser su propio ser; no está nunca sostenida por el ser, pues ella sostiene al ser en el seno de la subjetividad; lo que significa una vez más, que está habitada por el ser pero que no es el ser: ella no es lo que es”.¹⁴⁷

Debido a que la conciencia duda sobre sí misma y puede ser y no ser, además de que no nos muestra todo, Sartre se pregunta: “¿cómo entonces podemos reprochar al prójimo de no ser sincero, o complacernos en nuestra sinceridad, puesto que ésta sinceridad nos aparece a la vez como imposible?”¹⁴⁸ De ahí se deriva —y coincido— que incluso la sinceridad es un acto de mala fe. Nunca *soy* sincero, pues la sinceridad es una situación categorial que se deriva de un acto pero no es una entidad. ¿Cómo podría ser sincero si el constructo sobre la sinceridad lo hemos entendido como el estar en referencia al contenido de la Verdad y la Verdad es la Nada impronunciable? Aún más, si todo acto no es real ¿cómo se es libre? Si la libertad fuera ontológica sería, por lo tanto, un concepto de libertad que trascendería lo fenoménico, pero esto no es posible. No sólo no se puede ser sincero, sino que tampoco se puede ser lo que somos, estamos con la Nada en lo nouménico y condenados a no vernos en lo fenoménico que si poseemos. La real sinceridad es reconocer la imposibilidad de ello.

Se me podrá cuestionar, ¿entonces no tienen sentido la educación, los valores, el humanismo, la ciencia? Abordaré este asunto más adelante como parte de las consecuencias de que la Nada sea y que la Verdad sea la Nada, es decir, potencia infinita de ser.

Si soy la Nada en cuanto conciencia de la Nada, entonces: ¿qué es la conciencia de la conciencia? Podría ser que la conciencia de la conciencia sea precisamente el contacto de la conciencia con la posibilidad de su nada, con la Nada misma que es. No hay conciencia real que no suponga la presencia de la Nada, la Nada que se es y se posee al ser poseído por ella. Si lo que decido

¹⁴⁷ *Idem.*

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 115.

no es lo que soy entonces no hay culpa posible. La culpa es en medida que creo que soy lo que he hecho pero esto está más alejado de la realidad. No sólo no soy el conjunto de mis actos, sino que mucho menos soy un solo acto entre todos esos. Las personas no son sus frutos. ¿Cómo explicar entonces la angustia? Del modo que sigue: no soy la angustia en cuanto que me hago angustiado, sino que poseo la angustia o momentáneamente la angustia es en mí sin ser yo. Y, además, la angustia es el producto de la creencia de algo falso: mi culpa.

Sólo entiendo que soy algo si ese algo lo he definido y cumplo las características que se supone hacen que eso que se ha definido sea conforme se ha definido. Sin embargo, nunca soy realmente lo que hago si entiendo que la realidad escapa a toda definición en función a las conductas. Por lo anterior, no soy lo que creo que soy, ni soy las evidencias que considero que me muestran lo que soy, mi ser escapa de mi saber y el Ser nunca ha sido mío.

Ahora bien, si no soy lo que soy de acuerdo con las descripciones y connotaciones de ello: ¿puede ser la libertad también un modo sesgado de ser? Para Sartre la libertad es la esencia del hombre pero, a menos que se refiera a una libertad impráctica, eso no puede ser libertad. En ese sentido, tampoco hay libertad impráctica, es decir, una libertad que no se muestre en los actos o una libertad que no sea conciencia de libertad y que no suponga ningún cambio en sí. Así que o Sartre propone una libertad distinta a como la entendemos o simplemente una libertad ontológica. En ese último caso, tampoco podría estar de acuerdo con él pues no hay motivo para unir lo categorizable con una categoría, es decir, la libertad no puede ser si no es por medio del que es libre, no hay libertad sino seres libres, lo cual es distinto a que el Ser sea la libertad, por tanto la libertad no puede ser ontológica como Sartre supone. Si no hay seres libres y el Ser no es libertad, ¿dónde queda ésta sino en la Nada?

Por ello, no puede el hombre no ser de mala fe según lo que Sartre ve en tal concepto. Somos seres para la mentira, o bien, la mentira es la verdad. Todo es negable, estoy poseído por un determinismo ontológico, no puedo ser algo que no soy y la Nada es el Ser, por tanto soy potencia infinita aunque lo potenciado no sea mi identidad, sino que mi identidad posee lo potenciado. Así, definirme es cosificarme. Reconocerme a partir de un adjetivo es no reconocerme, es volverme nada. El otro es siempre una cosa ante nosotros

pues toda relación es una cosificación, por tanto toda relación es —en buena medida— victimizante y lo que exigimos a nuestras víctimas es que se reconozcan como la cosa adjetivada que hemos visto. No hay relación en la que la conciencia no intervenga, en donde no se generen estereotipos, expectativas, imágenes o representaciones y esto aleja mi ser de lo representado. Del mismo modo, en lo que respecta a mis relaciones con otros, ellos ven de mí sólo su representación.

Si partimos de que siempre que hablamos erramos, de que siempre que emitimos palabras mentimos y de que siempre que nos autodefinimos nos alejamos de nosotros, entonces, del mismo modo toda definición de mala fe o sinceridad es mentir. Cuando creo que el otro entiende lo que le digo, no entiendo que entiende sólo lo que se figura a partir de lo que digo. Decir lo que sé no es decir el Ser. Sartre queda muy cerca de ello en la siguiente afirmación: “si la mala fe es posible a título de simple proyecto, ello se debe a que justamente, no hay una diferencia tan tajante entre ser y no ser, cuando se trata de mi ser”.¹⁴⁹ O asumimos que siempre mentimos o asumimos que no hay verdad posible. Aquí no se entiende “decir la verdad” como “decir lo que sé”, se entiende más bien que “decir lo que sé” me imposibilita de poseer en ello *la* Verdad. No es lo mismo decir lo que sabemos o decir lo cierto que decir *la* Verdad.

Si intento crearme un valiente (por la mala fe de negarme cobarde) entonces me estoy queriendo pensar como otra cosa que no soy (ser valiente) de tal modo que tampoco soy. Si me asumo como cobarde, quizá sea precisamente —aunque suena paradójico— por mi miedo a reconocerme valiente, así que sigue habiendo mala fe, o la hay siempre o no la hay. Como siempre tengo el no-ser (a manera de desconocimiento) entonces no puedo ocultarme el Ser de mí mismo (pues no lo conozco), con lo cual se entiende la inexistencia de la supuesta mala fe.

No hay negación que no suponga afirmación de la negación y afirmación de lo contrario a lo negado. Así, del mismo modo, no hay afirmación que no suponga una negación *a priori* que ahora se contradice (de no ser así no habría necesidad de afirmación alguna) y negación de lo contrario a lo afirmado. Nuestras percepciones siempre están entre estos opuestos que son uno al mismo

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 119.

tiempo. Lo cual supone que todo lo que hemos creído en algún momento puede también ser falso y que, de hecho, todas nuestras construcciones al estar ligadas a condicionantes lingüísticas son gestaciones personales con amplio espectro de ficciones.

Si decido ser de mala fe debido a que “uno se pone de mala fe”,¹⁵⁰ no lo soy en verdad —de mala fe— pues hemos dicho que eso es una representación y las representaciones no son el Ser. La mala fe es proyecto y como proyecto no es el Ser lo que proyecta aun intentando proyectar al Ser.

Del mismo modo si “creer es saber que se cree y saber que se cree es no saber ya”,¹⁵¹ entonces, igualmente, saber que me miento no es ya una mentira pues al saberlo la rompo. El que tiene fe no sabe que tiene fe, cree que sabe aquello de lo cual sólo tiene fe. Saber que no soy rompe mi afán al ser, del mismo modo que ser conciencia de la inconsciencia hace que esto no sea ya inconsciencia. La conciencia es controlar y no puedo controlar sin tener control. En otras palabras: “no podría disimularme que creo para no creer y que no creo para creer”.¹⁵² Lo que sé, lo sé. En el momento en el que quiero crearme inteligente puede ser que sea debido a que creo que soy ingenuo¹⁵³ pero realmente no soy inteligente o ingenuo. Todo es creencia y si toda creencia es falsa entonces también creer ser libre es falsedad. Cuando me doy cuenta del juego que la vida implica, que supone ser parte de un Titiritero —como he dicho—, entonces sé que creo y por tanto dejo de creer. Así, cuando dejo de creer comienzo a soltarme de la cuerda del Titiritero pues voy dejando a un lado la conciencia, más no puedo soltarme totalmente pues la conciencia de que “no creo” es también conciencia, no puedo vivir sin soltar el hilo del Titiritero (la Nada), lo necesito. Además, es un Titiritero que no necesariamente tiene voluntad. Si avanzo al grado sumo en que me libere de la necesidad de ser libre, en que me suelte más de la conciencia, podría entonces liberarme de la necesidad de vivir y de la necesidad de la conciencia. Cuando eso suceda estaré listo para morir, ser soltado de una vez por todas del lazo con el Titiritero.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 122.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 123.

¹⁵² *Idem.*

¹⁵³ *Ibidem*, p. 124.

Lo trágico es que la conciencia no captará jamás tal liberación. Esa es la manera de decir la verdad con una mentira.

La ciencia misma es limitada en este sentido. La verdad de la ciencia es una verdad situada, lo nouménico se escapa a ella como la Nada se escapa de la totalidad de la conciencia. Sartre supone que existe un riesgo constante en que la conciencia sea de mala fe, mi idea es que no puede ser de otra forma. Al final la conciencia “no es la totalidad del ser sino el núcleo instantáneo de este ser”,¹⁵⁴ sólo el chispazo que como experiencia cumbre le permite al individuo ensoñar que en verdad es y que además es libremente. Queda entonces entendido que el hombre es un ser contingencial y que se constituye como un ser-en-relación.

En los siguientes capítulos se abordará el problema de la vivencia de la Nada, cuestión que representará nuevas coyunturas reflexivas y vetas que avanzar, precisamente, porque supone la relación con lo otro más allá de nuestro límite fenoménico y las maneras en que la Nada interfiere en tales condiciones ineludibles.

La Nada no es la negación del Ser, es su afirmación. Aún más, “la nada es la estructura de lo real debido a que el ser lleva a la Nada dentro de sí”.¹⁵⁵ Mala fe en todo caso es creer que el Ser es y que el no-ser no es, sería “olvidar la nada que cada uno es en el movimiento de la trascendencia”.¹⁵⁶

Georges Bataille, Emile Cioran, Albert Camus y Albert Caraco

El francés Georges Bataille (1897-1962) constituye una de las principales representaciones del nihilismo francés del siglo xx. En su obra se observa la conciencia de que el nihilismo nos acompaña inevitablemente en cada circunstancia humanamente construida. En sus tres textos principales *L'expérience intérieure*; *Le coupable*; y *Sur Nietzsche*, que reunidos se les conoce como *Summa atheologica*, muestra con claridad la inevitable cotidianidad de la Nada en la vida humana.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 125.

¹⁵⁵ Givone, Sergio, *Historia de la Nada*, pp. 228-229.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 235.

En cuanto a Emile Cioran (1911-1995), nos encontramos con un pensador que se inmiscuye sin temor en la náusea de la Nada, alguien que tal como dice Volpi: “envenena todos los ideales, las esperanzas y los arrebatos metafísicos de la filosofía, es decir, todas las tentativas de anclar la existencia en un sentido que la tranquilice frente al abismo de la absurdidad que en cada momento la amenaza”.¹⁵⁷

El hombre para Cioran es “el que no es”, una nada consciente en el mundo. El acercamiento de Cioran al tema está centrado en lo inoperante de la existencia, lo cual es matizado con imágenes y efectos literarios. Existe actualmente en Latinoamérica un florecimiento del pensamiento de Cioran de lo cual es evidencia la traducción de la mayoría de sus obras al español.

Generalmente asociado a Jean Paul Sartre, se encuentra Albert Camus (1913-1960) quien tiene plena conciencia de su posición anarquista subyacente a su propia reflexión existencialista y nihilista. Más que la cuestión de la Nada en sí misma, Camus aborda la cuestión del absurdo de la vida que, en buena medida —desde mi perspectiva— tiene que ver con la incompreensión humana de la Nada que como humanos nos rodea. En *El mito de Sísifo* asume que la vida ha de vivirse sin explicaciones ni razones, una vez que se han acallado o muerto los dioses. La rebelión sería, en todo caso, un sentido hacia el cual vivir y un poco de iluminación ante el absurdo imperante.

Por su parte Albert Caraco (1919-1971) —menormente conocido— afirma que el Ser no es otra cosa que caos e indiferencia y que “el futuro dirá que los únicos clarividentes eran los anárquicos y los nihilistas”.¹⁵⁸ En su obra *Breviarios del Caos*, recientemente traducida al español, encontramos no sólo una defensa de la Nada sino una resignación ante su supremacía. Muchos textos aún quedan sin publicar de este filósofo quien no dudó en poner una navaja en su garganta y terminar con su vida. De alguna manera esto muestra que el nihilismo no necesariamente es siempre un inicio de construcciones, aunque no por ello es evidencia de lo contrario.

¹⁵⁷ Volpi, Franco, *El nihilismo*, p. 124.

¹⁵⁸ Caraco, Albert, *Bréviaire du Chaos*, p. 103.

Merleau-Ponty: la Nada que no vemos al ver

El análisis de Merleau-Ponty (1908-1961) se centra en la evidencia de que no se presenta nunca a nuestro intelecto algo que no haya pasado antes por la vista y que, a la vez, nada está en ella que no se haya presentado a nuestro alrededor. Nos afirma que “sólo vemos lo que miramos”¹⁵⁹ y, sin embargo, no miramos todo sino sólo lo que nuestros ojos nos presentan. El movimiento de los ojos, el hecho de que nuestros ojos no sean estables, nos permite mirar más cosas que suponen un movimiento a la vista. No es la mente la que ve, sino que el ojo le presenta lo visto. Pareciera que Merleau-Ponty hace claros intentos por regresar, en parte, al ocularcentrismo¹⁶⁰ clásico de la Francia antigua, sin embargo, asume que no es el ojo por sí mismo el que completa el proceso de la mirada sino que la mente que tiene al ojo como colaborador termina el trabajo.

Dicho de otro modo, veo lo que está a mi alcance, la situación domina el panorama, sólo alcanzo a conocer lo que por algún motivo está a mi alrededor. El enigma es que el vidente es, al mismo tiempo, imagen de otros videntes, se encuentra dentro del campo ocular, es imagen que se presenta a la mirada. El ojo “se ve a sí mismo viendo, se toca a sí mismo tocando, es visible y sensible para sí mismo”,¹⁶¹ no está apartado del mundo de lo visible por lo que no está por encima de él, sino dentro.

Ahora bien, las imágenes están más cerca de lo real para el hombre debido a que tienen semejanza con algo interno que hace sentido cuando se encuentra en el exterior, lo interior se asocia. Sin embargo, también la imagen es lejana a lo real en el sentido de que, precisamente, sólo existe como semejanza debido a su distinción, lo que Derrida llamaría “diferancia”¹⁶² y que es el punto de partida de la equivalencia. Esto supone, por tanto, que “lo imaginario está mucho más cerca y mucho más lejos de lo real”¹⁶³ y que la imagen no es solamente algo externo sino también algo interno, la interioridad de lo externo y la exterioridad de lo interno.

¹⁵⁹ Merleau-Ponty en Osborne, H., *Estética*, p. 103.

¹⁶⁰ Cfr. Jay, Martin, *Ojos Abatidos: la denigración de la visión en el pensamiento francés del Siglo XX*, 2007.

¹⁶¹ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 104.

¹⁶² Vid. Derrida, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, 1989.

¹⁶³ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 107.

La visión aprende viendo, es decir, haciendo constantes equivalencias para encontrarse a partir de lo que ve. Por ello, se entiende que una pintura artística aunque esté completa, en otro sentido es siempre parcial. La imagen que el hombre mira de sí mismo es también una manera de contactarse a él. La única manera de verme es como si fuera otro, por tanto lo que veo de mi es también una representación, la mirada de mí mismo es también una mirada parcial, una equivalencia en el mundo de la suposición y de la desigualdad. La única manera de conocerme es a partir de ver lo que no soy y en ese sentido es que “el hombre es el espejo del hombre”¹⁶⁴ por lo que estamos condenados a no ver de nosotros mismos más que la imagen. No sólo el pintor ha de confundir lo imaginario con lo real, sino que el conocimiento mismo supone tal confusión que, a la vez, es reproducida inocentemente de manera interminable a través de los siglos, debido a la educación.

El ojo no basta sino que “es el pensamiento el que descifra estrictamente los signos dados en el cuerpo”.¹⁶⁵ En ese sentido, la semejanza es el resultado de la percepción, no su origen. Si no existe percepción tampoco se entenderá la semejanza de mi interior con lo visto. Ahora bien, la manera en que es posible percibir es debido al movimiento del ojo. La mente, sin embargo, permanece a la expectativa de lo que se le ofrece con la vista. En Merleau-Ponty no se llega a la radicalidad de afirmar que “vemos con la mente o con el cuerpo” en el sentido antiocularcentrista bergsonianos¹⁶⁶ por ejemplo, pero sí se afirma que sin el trabajo mental, el ojo sería sólo un ojo que no ve, por tanto no un ojo, sino un algo ciego.

De cualquier modo, el cuerpo determina mi mirada al menos en lo que corresponde a la espacialidad, la dimensionalidad y, por tanto, la perspectiva. Aunque pueda suponer que las cosas están detrás de otras, en realidad cada cosa ocupa un espacio que, en relación al espacio que ocupa la cosa que soy —mi cuerpo—, es concebido en la mirada de un modo particular.

La percepción está esclavizada por el espacio que a la vez está esclavizado por la propia mirada que, por su parte, depende intrínsecamente de la posición

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 114.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 117.

¹⁶⁶ Jay, Martin, *op. cit.*, p. 156.

del cuerpo. Finalmente la mente depende del ojo y la representación a su vez de la mente. Por lo tanto, la concepción de la realidad es un asunto contingencial. Así que tras todo ello se deriva que no hay visión sin pensamiento ni tampoco pensamiento de lo mirado sin visión; por lo cual “todo lo que decimos y pensamos de la visión tiene que hacer de ella un pensamiento”.¹⁶⁷

Tendría que agregarse, además, que el cuerpo que posee el ojo que mira y que posibilita a la mente pensar sobre la visión, es un cuerpo que se encuentra situado, sitiado, cercado y acorralado en el mundo. Y no un mundo a merced del hombre sino que el hombre está a merced del mundo puesto que “el mundo está a mi alrededor no delante de mí”¹⁶⁸ y no le controlo, sólo controlo lo que me queda tras ese control del mundo sobre mí.

La visión no es un cierto modo de pensar sobre las cosas, sino que “es el medio que se me ha dado de estar ausente de mí mismo, de estar presente en la fisión del Ser desde adentro, fisión a cuyo término, y no antes, vuelvo a mí mismo”,¹⁶⁹ por lo que se puede afirmar —en sintonía con Levinas—¹⁷⁰ que es en la mirada de lo que está alrededor de mi cuerpo donde me puedo encontrar como cuerpo vidente.

Los ojos son, en ese sentido, tan esenciales que quien no los tiene “se privaría del conocimiento de todas las obras de la naturaleza”¹⁷¹ dejándose a sí mismo en una prisión oscura. El ojo abre el contacto del espíritu con lo diferente y, a pesar de ello, un cartesiano se quedaría en la idea de que el mundo no es más que solamente una luz de la mente, pero para Merleau-Ponty el mundo está ahí, visto incompletamente a través de la representación, pero visto al fin. La visión es “precedencia de lo que es sobre lo que uno ve y hace ver sobre lo que es”,¹⁷² al final es más lo que no veo que lo que veo; y algo que no veo directamente es a la Nada que, sin embargo, aún así es reflejada en lo que puedo ver.

¹⁶⁷ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 124.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 129.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 142.

¹⁷⁰ *Vid.* Levinas, Emmanuel, *La realidad y su sombra*, 2001.

¹⁷¹ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 143.

¹⁷² *Ibid.*, p. 146.

Que lo que uno sabe depende de lo que uno ve no hay duda. Que lo que uno representa a partir de lo que ve dependa, a la vez, de lo que uno sabe tampoco queda duda. La duda existe, en todo caso, sobre lo que supone la objetividad, el ser del Ser, la verdad. Si el terreno en el que tanto el científico como el filósofo se mueven es ya de por sí movedizo: ¿cómo hacer afirmaciones que contengan intemporalidad y validez universal? No se puede poseer, entonces, tal noción de universalidad más que como espuria fantasía. La Verdad termina siendo resbaladiza como una vanidosa prostituta que no se deja poseer completamente y sólo coquetea para hacer de los hombres unos ilusos soñadores cuya lujuria intelectual nos permite seguir viviendo un poco.

El ojo y la mente son cómplices entre sí, paladines de la representación de lo mirado. El saber se beneficia de la unión simbiótica entre ambos elementos pues nunca es poseído en su totalidad. La verdad se torna inalcanzable, lo no visto, lo que escapa a las trivialidades del lenguaje y que está más allá de todo símbolo, aunque por los símbolos mismos parcialmente desmembrada, ligeramente aproximada. El nudo borromeo lacaniano deja en supremacía lo real, que sobre lo simbólico y lo imaginario se tiende como lo inalcanzable que permite la existencia del otro par. Mientras sigamos en el proceso de la mundanidad asumida, debido a la corporeidad, habrá que seguir recurriendo al ojo y la mente para entender parcialmente. Y luego de eso, Nada.

Levinas y la Sombra de la Nada

El pensamiento de Emmanuel Levinas (1906-1995) manifiesta una sentencia inicial que es el punto de partida de toda reflexión: que las formas y atributos con que concebimos el Ser no nos muestran su esencia primordial. Todo atributo arrastra una sombra que le contraviene y estorba para ser descubierto. Lo anterior supone que no hay objetos puros, a menos que la pureza se encuentre entre lo que el objeto es y la sombra que le complementa y es. El término de la sombra en Levinas tampoco difiere demasiado del atribuido por el psicólogo suizo Carl Jung a aquello que escondemos de nosotros mismos por medio de máscaras, la contraparte que, latente, siempre se constituye junto con el Ser oculto tras la sombra.

La imagen nos oculta un reino de sombras. Entender ese mundo sólo es posible con una visión fronteriza, algo similar a lo planteado por el filósofo

español Eugenio Trías en el sentido de que el cerco del aparecer¹⁷³ no muestra todo lo que el Ser encierra y por ello es necesaria una visión en otras dimensiones y abierta a otras perspectivas.

Asimismo, el concepto de sombra referido por Levinas se asocia a lo presentado por Platón en el mito de la caverna, es decir, que lo que observamos en este mundo tan alejado al mundo de las ideas es un reflejo distorsionado de las mismas. A la realidad, por tanto, le acompaña siempre una sombra. El mundo de las ideas de Platón quizá esté más cerca de lo que pensamos, quizá encima de nuestro cuello. Pero, habrá que decir, que tales concepciones no son ideas demiúrgicas, mucho menos innatas, sino sólo representaciones con que se establece comunicación con el mundo mortal que nos pertenece.

Las formas no sólo son entes de doble cara sino que son multifacéticas y, por tanto, hemos de preguntarnos: ¿cuál es la cara que estamos viendo cuando dirigimos la mirada a algo y qué nos falta por ver, si es que eso es posible? Levinas denuncia el “monopolio tirano de las categorías”¹⁷⁴ aduciendo que éstas ciegan más nuestra percepción en el supuesto de que engloban la realidad, encerrándola en conceptos humanamente limitados.

La sombra, sin embargo, es tan necesaria como la luz. Hemos de iniciar una reconciliación con el concepto de la obscuridad, le hemos pensado tan ajena a nosotros que entonces nos oscurece. Si se acepta que la sombra también nos pertenece podríamos ver un poco más de la luz, o al menos ver un poco más a través de ella. Esto supone la inmersión en un tipo de noción que es diferente al ofrecido por la ciencia o los tecnicismos pues: “allí donde el lenguaje común abdica, el poema o el cuadro lo hablan”.¹⁷⁵ No queda fuera, desde luego, la música tal como lo observó Plotino quien la entendía, junto a la filosofía, como un camino al conocimiento de las cosas divinas.

El arte no pertenece al orden de la revelación, ni tampoco al de la creación, en todo caso al de la expresión. El elemento estético es, conforme a su etiología, la sensación y no el conocimiento.

¹⁷³ Vid. Trías, Eugenio, *La razón fronteriza*, 1991.

¹⁷⁴ Levinas, Emmanuel, *La realidad y su sombra*, p. 15.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 43.

Del mismo modo, las personas llevamos en nuestra cara la caricatura de nuestro propio ser. Ello genera sensaciones, difícilmente conocimiento. No es la persona su imagen, pero eso es lo que vemos de ella. La cosa es ella misma y es su imagen. La imagen no es la cosa, pero la relación que tiene con su propia imagen es la semejanza. Finalmente, “la imagen, se puede decir, es la alegoría del ser”¹⁷⁶ y cuando se es consciente de este juego de representaciones se reconoce que el objeto no está ahí, se reconoce la Nada de las representaciones.

Por ello, “la semejanza es la estructura misma de lo sensible”¹⁷⁷ y sólo existe semejanza si constatamos lo que Jacques Derrida llamaba la “diferancia”,¹⁷⁸ puesto que aquello que no tiene diferencia no se asemeja, sino que se iguala. Ante la no igualdad lo que queda es la evidencia de la diferencia, por tanto de la semejanza. Al menos se es semejante en el sentido de que no se es igual. Cuando una persona ve una obra de arte por medio de la mirada se permite, en la alegoría de la misma obra, entender desde la perspectiva de espectador, la cual será siempre distante a la del autor. El autor se manifiesta y el espectador rescata en la expresión ajena su propia manifestación. Es la Nada que se observa, un espacio vacío libre de ser llenado de mil formas, espacio infinito.

Además, la belleza —podría decir— es el Ser disimulando su caricatura, recubriendo o “absorbiendo su sombra”¹⁷⁹ del mismo modo que la negación del no-ser es el disimulo de su Ser. La belleza es entonces producto de la simulación, un velo.

Jacques Derrida: el velo de la Nada

El filósofo francés Jacques Derrida (1930-2004), en conjunto con Hélène Cixous, nos presenta un planteamiento certero sobre la imposibilidad de contactar la realidad por la mirada. Tanto en lo que se refiere a los textos, como en lo referido al encuentro con otros o lo diferente de uno mismo, la mirada es abatida¹⁸⁰ por la imposibilidad de contactar lo visto, pues obtenemos de ella —como punto de partida— sólo representaciones.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 53.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 55.

¹⁷⁸ *Vid.* Derrida, Jacques, *op. cit.*

¹⁷⁹ Levinas, Emmanuel, *op. cit.*, p. 56.

¹⁸⁰ *Vid.* Jay, Martin, *op. cit.*, 2007.

Primeramente, en el texto de Derrida y Cixous titulado *Sa(v)er* se encuentra el proceso de vencimiento o muerte de la miopía. La poeta habla de sí misma como alguien que estuvo impedida continuamente de ver o al menos jamás vio con seguridad. Ver era un creer cojeante. Todo era un quizás y, por ello, “vivir se encontraba en un estado de alerta”.¹⁸¹ El cuestionamiento es: si tras la posibilidad de utilizar sus ojos ahora puede ver por completo o si, de alguna manera, se continúa siempre con una miopía relativa. De ser así, no hay láser que cure la vista y permanecemos en un interminable mundo de representaciones, en un incontenible interaccionismo simbólico.

La miopía es el inicio de la confusión. Sus límites generan contradicción pues es la forjadora de error e inquietud. Somos miopes por estar acostumbrados a ver lo que es y no lo que no es. ¿Será que ver es un goce supremo, es decir, dejar de no ver? Quizá sólo sea dejar de ver *menos*. Por otro lado, podemos preguntar: ¿soy yo quien ve? O ¿acaso sólo llega a mí la visión como un instrumento imperfecto de contacto con el espacio? ¿Es mi yo el que ve o los ojos? No hay garantías en ese sentido y por ello “cada día disminuye la imprecisión de la imprecisión”.¹⁸²

Tampoco se niega que no verse a sí mismo permite vivenciar algo de paz, esto debido a que el conflicto de verse a sí mismo supone la responsabilidad de delinear lo que uno ve, etiquetas al final, conceptos que encierran al hombre que sería libre de sí al no verse a sí mismo. Si la mirada es una conexión imperfecta a la realidad debido a nuestra traducción de lo visto, entonces, como sujeto cognoscible no está nunca el humano apartado de la esfera de la nebulosidad. Verme siempre será un no verme, mucho más trágico además que el no-ser. Si no me veo no es que no exista, es sólo que existo sin ser un objeto —o un para qué— decantado por la conciencia. Para no ver tendría que existir la posibilidad de ver. Si no hay existencia entonces no sólo no se ve, sino que no se sabe que no se ve, puesto que no hay vista posible.

Por tanto, afirmar que uno no se ve y que por ello hay tranquilidad es, más bien, un placebo ante la incertidumbre y la angustia de saber que en algún momento uno mismo se tiene que volver a ver. Los no vistos antes quizá podrían gozar de paz plena, pero no el hombre que alguna vez se ha visto ya, pues eso

¹⁸¹ Derrida y Cixous, *Velos*, p. 23.

¹⁸² *Ibidem*, p. 28.

presupone que se ha catalogado, que el saber le llevó a conceptualizar y que por ello se delimitó, por tanto encarceló. La paz es muy temporal, tan breve que sólo permite respirar un poco antes de volver al abismo.

De hecho, si uno se ve a sí mismo sin distanciarse, quizá no se está viendo con sentido real. ¿Ver de cerca es ver? Necesito la distancia y la diferencia¹⁸³ por ella suscitada (y a la inversa) para poder ver. Sin ello no podría ver. Ahora bien, como todo me es diferente, pero no todo esencialmente lo veo, entonces sólo veo las diferencias. ¿Cómo explicar desde esa perspectiva lo que veo de mí? ¿Cómo explicar el hecho de verme? Veo entonces lo que no soy, de nuevo es nada lo que veo, debido a la Nada.

En lo referente a la presencia antes del mundo, ¿quién la ha visto? Podríamos acompañar a Derrida en la pregunta sobre la presencia después del mundo. Nuevamente —como se ha mencionado líneas arriba—, sólo no se ve lo que existe, lo que no existe no es que no se vea, simplemente no se concibe. Podemos concebir a la Nada a pesar de que no la vemos y es que, precisamente, su existencia supone nuestra invidencia ante ella. Al contrario de los supuestos gestálticos, el contacto siempre es parcial. En los escritos de Fritz Perls se concibe el precontacto como nublación de aquello que se tiene frente a sí. La contradicción llega cuando el término “totalidad” se une a la Gestalt en la hipótesis de que es posible el contacto pleno. No lo hay. Si la mirada es abatida y, por otro lado, el roce sólo es posible en las diferencias, entonces no es posible encontrar un contacto pleno debido a que sólo es posible el contacto precisamente en la diferencia. No hay unidad, no hay comunión, sólo comprobación de la distancia.

Especificar ciertamente es disminuir. Especificar lo observado es disminuir la observación de lo no especificado. De tal modo que, en lo correspondiente a la mirada, la disminución se vuelve focalización y tal es una reducción del marco visual para centrarme en aquello que he de entender mejor puesto que lo he disminuido. La disminución centra mi mirada en un punto, cosa o persona específica —si es que estoy en un encuentro a la manera de Levinas— para entonces comprenderlo más, disminuyéndolo. La disminución generará que no lo vea nunca en realidad, pero sí que lo vea parcialmente. Lo concibo

¹⁸³ Vid. Derrida, *Los márgenes de la filosofía*, 1989.

al menos y eso es mejor que no concebir. Si ver no es posible, el no-ver viendo es preferible a no concebir que se podría ver. Esto supone aceptar, en lo que respecta a la interacción humana, que sólo nos es posible vernos al distorsionarnos. Al distorsionarte te veo, pero es mejor o preferible que no haber podido nunca concebir sobre ti la posibilidad de lo contrario. El mutuo entendimiento es el reconocer que no somos reconocidos, que escapa el otro de mi mundo como escape del suyo y en ello la igualdad.

Si el velo es lo que cubre, ¿cómo puedo percibir el velo de lo velado? ¿De qué manera puedo caer en la cuenta de que no he caído en cuenta de ello? ¿Cómo ver que no veo, cómo entender que no entiendo? ¿Cómo descubrir que no descubro algo? Se trata de desvelar el velo, ver el velo, no en la lógica de siempre verlo, sino en la perspectiva de saber que se ve el velo y no lo velado, empezando por entender que el velo es. Merleau-Ponty tendría que implicarnos en este sentido la posibilidad fenomenológica, la distinción entre el ojo y la mente,¹⁸⁴ para entonces reconocer que no hay realidad visible sólo sombras,¹⁸⁵ velos por doquier. Reconocerlo es el primer paso para adentrarse en el conocimiento del velo y no suponerle lo velado.

Tras los ejercicios de desvelo —y las desveladas que ello implica— se obtiene un cansancio sostenido. Cansancio de los velos de la verdad ante la necesaria irreductibilidad de la verdad para comprenderla, y el hecho inefable de la pérdida de la misma en la intención de poseerla.

Cansado de creer que se sabe cuando sólo se ve lo que se ha querido ver, el velo. Los desvelos que no rompen el velo son placebos. No curan la necesidad del saber, cuando saber es algo incluso creyendo que no hay velo, cuando aún se cree que se sabe a pesar de que no se cree en eso mismo. Aporías y contradicción, finalmente velos sobre la mesa cristalina y nada sobre la mesa, sólo el desvelo posible que nunca llegó y no se vio ni se ve.

Ahora mismo lector, me encuentro con mi parte velada que le dice al que supone que rompe el velo: ¿y aún sigues creyendo en la posibilidad de conocer las cosas sin el velo que les supone? La diferencia entre la realidad y la percepción no es sólo una cuestión imaginativa, no es posible conocer en absoluto, el

¹⁸⁴ Merleau-Ponty, *El ojo y la mente*, 1976.

¹⁸⁵ *Vid.* Levinas, Emmanuel, *La realidad y su sombra*, 2001.

conocimiento siempre será una distorsión. ¿Para qué conocer entonces si finalmente lo conocido nunca será propiamente el objeto cognoscible (ahora ya incognoscible)? ¿No es mejor alejarse humildemente a la caverna del desconocimiento pleno? ¿Acaso masoquismo intelectual? ¿Cuál es el placer derivado de intentar y nunca encontrarse con la verdad? ¿Cuál es el nombre de esta miserable condena? ¿Humanidad?

Y sin embargo, pequeños avances son posibles, el duelo de un ojo que se convierte en otro ojo. Al final también escuchar depende de la mirada. Pues para escuchar hay que ver bien. En buena medida el escuchar es también un ver, si no sé ver entonces no puedo escuchar. Nunca la comunicación ha sido realmente verbal. Lo que hago cuando te escucho es explorar mi mundo, redescubrirlo (desvelarlo) y generar mis propias imágenes. Oigo lo que dices, escucho lo que entiendo y veo lo que deseo. Los “lentes de no contacto”¹⁸⁶ son finalmente ineludibles, requiero de un lente para enfocar, pero ese enfoque me separa de lo enfocado. Tocar el mundo con los ojos es precisamente rozar la diferencia (no hay roce sin ella) derivada de la diferencia.¹⁸⁷

El velo de la Verdad que se intenta comunicar —aunque nunca se tuvo— son las palabras. Lo verdadero de la Verdad es inalcanzable, no por una cuestión de distancia sino de cercanía. No puedo ver lo que no está separado de mí. De tan cerca está infinitamente lejos, nada más lejano que lo que está frente a mí. Y al final, la manera de mirarse a uno mismo supone comparación con lo que no se es. Nunca un contacto real, sólo representaciones, velaciones continuas de supuesto saber. Todo esto de igual modo sucede con la Nada, puesto que no sólo está cerca del visor que es cada uno, sino que cada uno lo es en sí mismo. Por si fuera poco, hemos heredado una lengua que nunca ha sido realmente nuestra. El lenguaje es el modo de distorsionar lo que ya se había distorsionado con la mirada. El velo se multiplica.

Sólo buscamos disminuir nuestro no-ser en la apariencia de ser algo. ¿Cómo disminuir el no-ser sino siendo? ¿Pero cómo ser si no se es? Lo que queda es disimular el no-ser ¿Y qué mejor manera que no ver? Tenemos entonces una ceguera disimulante.

¹⁸⁶ Derrida y Cixous, *op. cit.*, p. 23.

¹⁸⁷ *Vid.* Derrida, *Los márgenes de la filosofía*, 1989.

Tu mirada me permite verte verme. Tu mirada desvela el hecho innegable de los velos que me poseen. Nadie me verá sin el velo de la representación visual y de la interpretación verbal. Verte verme y permitir que veas que te veo no es más que asegurarnos de la imposibilidad del mutuo conocimiento. Conocimiento que tampoco es posible hacia mí mismo pues no puedo verme viéndome, sólo veo la imagen que se muestra y refleja en objetos. No puedo mirarme como me miras en el sentido de la posición de ser mirador, ni en el sentido del contenido de la mirada, de la consecuencia cognitiva en ti de mirarme.

Por otro lado, el lenguaje es el instrumento ineludible para poder entender textos, leer. Al final, “saber leer sólo se logra desde la prenda dada”¹⁸⁸ y por ello le debo a lo dado el significado torcido. Poder contradecir un velo con otro velo no consiste sólo en anteponer: “no basta con disponer de conceptos, hay que saber colocarlos, como se colocan las velas de un barco, a menudo para escaparse claro, pero a condición de coger el viento en las velas”,¹⁸⁹ es un asunto de fuerza. Las velas son las palabras, su colocación las transforma en conceptos. Ser dialéctico significa tener la fuerza del viento de la historia en las velas. Al final, el consenso lo da la concordancia con lo dicho. La inconcordancia genera revuelo pues supone un desvelo, pero también un avance probable.

Lo que el saber no sabe es lo que sucede, lo que en este momento sucede o lo que sucede en otro. De ahí que hay que saber otro sa(v)er, el sa(v)er del otro. Un saber que permite ver y no el saber que vuelve ciegos a quienes saben. Finalmente, la muerte es el momento en que dejaré de mirar. La muerte quitará todo velo aunque no podamos ver lo desvelado pues, entonces, nosotros mismos nos habremos desvelado ante la muerte. La muerte que libera, la Nada que es. El desvelo final.

Gianni Vattimo y la apología del nihilismo

Algunos filósofos reconocen en el nihilismo algo más que la manifestación de los males de la época contemporánea, tal es el caso del filósofo italiano Gianni

¹⁸⁸ Derrida y Cixous, *op. cit.*, p. 80.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 84.

Vattimo (1936), quien considera la falta de conciencia del hombre actual como la causa de la sensación desagradable que produce la evidencia de la Nada en la vida cotidiana. El mundo no es suficientemente nihilista y este es el problema en ocasión del nihilismo, es decir, no es el nihilismo el problema sino la inadecuación del hombre a esa situación. En sus escritos principales como *La muerte del sujeto*, *La Posmodernidad* o *El pensamiento débil* hace notar su vocación nihilista y reconoce que la metafísica ha anquilosado el pensamiento occidental al buscar categorías que explican el Ser pero descuidan aquello que puede estar más allá de tal.

Gianni Vattimo invita, en suma, a reconocer los tiempos actuales y a asumir la inexistencia de la unidad en la percepción de lo real, la fragmentación de las explicaciones lingüísticas y la imposibilidad del conocimiento absoluto en la certidumbre. No se ha de tener nostalgia por el absolutismo perdido, ni siquiera resignación —lo cual caracteriza a los pensadores existencialistas— sino que se trata de abrazar sin miramientos esta nueva perspectiva, reconociéndole como parte del progreso del entendimiento humano. Un entendimiento que supone el reconocimiento de sus propios límites. Es precisamente en el reconocimiento del devenir inexplicable a nuestra percepción de la realidad que los principios absolutos son derrumbados. Naturalmente, concuerdo con estos postulados del filósofo italiano.

He realizado hasta aquí un recorrido histórico de las principales concepciones de la Nada desde los presocráticos hasta la posmodernidad. A continuación, en el siguiente capítulo haré referencia a una serie de distinciones que deben hacerse entre la Nada y otros conceptos que se le asocian pero que no suponen exactamente lo mismo.

II

Distinción entre la Nada y otros conceptos afines

En el capítulo anterior mencioné varias concepciones sobre la Nada que he considerado fundamentales en la construcción de mi propia concepción de la misma. Es importante ahora que el lector se desprenda de otras concepciones de la Nada que le son afines, pero que hemos de separar a fin de no confundir conceptos. A eso me dedicaré en este segundo capítulo.

Entre los conceptos derivados de la Nada que he de distinguir de la Nada misma, bien para encontrar semejanzas o diferencias, está el del *no-ser*. Se mostrarán los argumentos esenciales para entender que la Nada no es el no-ser y que éste es sólo una manifestación de la misma. Asimismo, se abordará la distinción entre la Nada y el nihilismo, haciendo notar que el segundo es sólo una forma de apreciar a la Nada, entendiendo con ello que no es lo mismo el concepto que lo conceptuado. También se incluye la distinción entre la Nada y el vacío espacial, que tantas implicaciones tuvo y tiene para el terreno científico, principalmente para la física y el estudio del Universo. El capítulo cierra con una serie de referencias significativas sobre el concepto del cero en las matemáticas y su implicación cultural con la Nada.

Distinción entre la Nada y el no-ser

Para esta primera parte he decidido hacer una partición en dos líneas fundamentales. La primera en cuanto a la contingencialidad del no-ser, haciendo

referencias a múltiples comentarios y posturas tanto de otros filósofos como personales. Intentaré demostrar cómo el hecho mismo de la contingencialidad del no-ser le imposibilita para ser llamado la Nada Absoluta como tal, la cual en su absolutez implica la incontingencialidad. Posteriormente, dedicaré un apartado especial a la idea aristotélica del no-ser y las implicaciones que desde el filósofo de Estagira tendría tal concepto.

La contingencia del no-ser

Con respecto a la común confusión entre el no-ser y la Nada, podemos situar que en el pensamiento occidental este debate inició cuando Parménides asocia la Nada únicamente al no-ser, condicionando así la mayor parte de la especulación posterior, incluyendo a Platón y al mismo Aristóteles. Sin embargo, parto ahora de la idea de que la Nada es anterior al Ser, la que lo hace posible.

En ese sentido, entiendo el no-ser como el término idóneo que representa aquello que está opuesto al ser de un ente. El no-ser en un sentido simple sería la negación del ser en cuanto que es como es. Por tanto, el no-ser de un modo de ser particular sería distinto al no-ser sustancial. En otras palabras, podemos aplicar el no-ser con respecto a aquello que está en contraparte de un ente. Esta contraparte está referida a los cambios de categoría, lugar o cantidad, en una dialéctica inevitable con el ente que se modifica. La posible negación del ser es a partir de constantes intervalos de actos y potencia, en donde el acto es y una vez que llega a la potencia (debido a la posibilidad que la Nada fecunda), el anterior acto es un no-ser puesto que no está actualizado.

De manera distinta acciona la Nada, pues la Nada no es negación del Ser sino anterior al mismo —dijimos que tenía que ver con la potencia de ser. Existe entonces también una dialéctica entre la Nada y el no-ser sin que esto suponga que son, por ello, lo mismo. Es decir, cuando algo es, siempre lo es de un modo particular y a este modo particular le corresponden muchos modos en que no se es y estos modos se encuentran en la Nada pero no *son* la Nada. Por ejemplo, si hablamos de un individuo que vive, llamémosle Rocío, tendríamos que decir sobre la vida de Rocío que ésta tiene un no-ser, es decir, la tal Rocío como una “Rocío muerta” está en el modo de no-ser que todavía no es, pero que podría llegar a ser debido precisamente a que Rocío está viva.

Si Rocío no hubiese estado nunca viva, entonces, la posibilidad de la Rocío muerta no existe tampoco a la manera de no-ser, no sería un no-ser, sería Nada pues aún no habría sido y como no habría sido no podría estar en modo de no-ser posterior a ser ella. Una vez que Rocío existe, hay ahí un *ser*, ya que éste existe le corresponde un *no-ser* que sería cuando deje de vivir. Éste, su no-ser, es siempre contingencial pues requiere de manera ineludible el ser del ente que se negará. Ahora bien, cuando el no-ser lo es de algo —o alguien— hemos dicho que es contingencial aunque ciertamente no sea aún, pero requiere de lo que sí es para estar en referencia a ello. ¿Dónde está ubicado entonces el no-ser —dentro del plano metafísico del que hablo— en la Nada o en el Ser? Desde mi perspectiva se encuentra en la nada, pero en la nada que está en referencia al ser, por tanto no en la Nada (con mayúscula) que es antecedente a todo ser y además incontingencial. El no-ser no es la Nada pero es parte de la nada, una nada relativa a lo que es.

Ahora bien, he dicho que todo ente que *es* tiene también un modo de ser particular, este modo particular tiene una manera contraria, inversa de ser, en medida que existe la posibilidad del cambio. El no-ser es la contraparte del ser que es en acto, su negación, su opuesto. Pero tal opuesto aún no es, por tanto, la Nada faculta el no-ser en medida que la contraparte del ser aún no es. Al mismo tiempo, el Ser posibilita al no-ser en medida que su ser mismo supone la existencia potencial de una contraparte que aún no es y que, debido a la relación que guarda con el ente que es, se convierte en un no-ser específico. En parte este aspecto distingue al no-ser de la Nada, es decir, que el no-ser siempre está en referencia a aquello que sí es y que es algo específico. Su modo referencial supone la negación de tal ser pero, debido a que no se puede constituir como la negación de nada, entonces el no-ser es siempre contingencial.

Dicho en otras palabras, el no-ser es para la Nada lo que el ente es para el Ser. No hay ente sin Ser, no hay no-ser sin la Nada. El no-ser, he dicho, es la nada (con minúsculas), siendo así no hay nada sin Nada. Ahora bien, así como no hay ente sin Ser, tampoco hay Ser sin ente a menos que sea, precisamente, la Nada. La Nada es, en ese sentido, un modo de ser sin entidad. A diferencia del Ser que está en referencia forzosa a un ente (incluidos los entes inmateriales), la Nada no está en referencia forzosa al no-ser, ni al Ser y mucho menos a los entes. Por lo anterior, es superior a los tres, además de su antecedente y consecuente.

Por otro lado, si aludimos a la posibilidad del no-ser del no-ser, en este sentido estaríamos hablando del Ser simplemente. Puede también hablarse del ser que contiene el Ser que, en este caso, es la referencia con el ente en cuanto que *es*, o bien, la implicación de la Nada en cuanto a identidad del Ser sin ente. Pero no podemos hablar de la Nada de la Nada puesto que esto mismo sería la Nada en sí como tal.

He dicho ya que la *nada parcial* es la que posibilita el advenimiento de la actualización del no-ser. En ese sentido, la única posibilidad de que el no-ser que está en potencia del ser en acto se vuelva a su vez un ser en acto es, precisamente, la nada del ser que será en acto, puesto que sólo así se entendería el nacimiento del consecuente ser en acto. No es esto una comprobación del surgimiento del Ser a partir de la Nada, es la prueba específica de la interacción del Ser y el no-ser debido a la Nada puesto que no sale un nuevo ser en acto de la Nada sino de la negación actualizante del ser en acto anterior al cual sustituye. El nuevo ser es actualizante del no-ser en potencia —previo— y a la vez es negación del ser en acto antecedente. Lo que origina que tal suceso se lleve al cabo no tiene que ver con una intencionalidad de la Nada, sino que ésta permitió el proceso mismo por el hecho de *ser* Nada.

A estas alturas se me podría preguntar: ¿cómo es que existe la materia o de dónde ha salido ésta, si al principio era la Nada? La cuestión que yo preveo es aún más profunda: ¿cómo es que el Ser es, si sólo había Nada antecedente al Ser? Así que quedan dos opciones posibles: o la Nada ha convivido siempre con el Ser o, bien, la Nada es previa al Ser. No asumiría que el Ser sea antecedente a la Nada pues, en ese caso, sería muy complicado responder a: ¿cómo es que del Ser se desprende la Nada? Asimismo surgiría la pregunta: ¿cómo es que de la Nada se desprende el Ser? Mi posición en todo caso es, por tanto, que la Nada y el Ser se interrelacionan de modo interactivo hoy en día; pero que entre ambos la contingencialidad se da del Ser hacia la Nada, no a la inversa. Ello supondría que —aunque hoy conviven el Ser y la Nada— de cualquier manera, en un principio, la Nada antecedió a lo que es; aun así, ello no conlleva —como pregunté arriba— que de ella se *desprenda* el Ser. Por otro lado, comprendo que el error que suele cometerse en este tipo de cuestiones es asumir que efectivamente ha habido un principio, es decir, que existe un origen inicial de todo. Creo que en este caso, estamos en el momento propicio de considerar

que en realidad no ha habido tal inicio y que eso es sólo parte de nuestra ficción organizadora del tiempo. Si acaso hubo un principio no podemos asumirlo puesto que, de ser así, la Nada lo habría facultado sin la conciencia (corpórea o no) que atestiguara esos hechos. Podría afirmarse que al menos en el momento en que hubiese alguna conciencia capaz de registrar tal circunstancia —ahí— ya habría un ser. Todos los cambios que hemos visto y hemos aprendido sobre la evolución, el Big-Bang o cualquier teoría que suponga los cambios está centrada en los cambios del Ser en cuanto a su modalidad de ser o incluso a su paso al no-ser. Pero tales cambios no son cambios de la Nada, la Nada no cambia. Si la Nada es, entonces, siempre ha sido pues no podría cambiar de no-ser a ser, debido a que si cambia ya no es la Nada. La Nada es siempre (no siendo) y por ello antecede al Ser que, en sí mismo, contiene la posibilidad de cambiar. Por tanto, si hemos de definir sobre qué antecede a qué, entonces seguramente responderemos que lo que no cambia antecede a lo que cambia, pues lo que cambia pudo haber no sido para luego ser y una vez que es, modificarse. Por otro lado, lo que no es (siendo) —la Nada— no puede cambiar y, por ello no puede tener algo que le anteceda pues si así fuera supondría al menos el cambio de no haber sido a ser.

Se me podrá decir: ¿y que tal si la Nada —como no cambia— ha sido siempre sin ser? Y mi respuesta es que, efectivamente, es así y que, por ende, antecede a todo. La consecuencia de ello es que hay un inicio del Ser en cuanto a mostrarse, pero no un inicio del Ser en cuanto tal. Y si hubiese un inicio del Ser en cuanto tal, entonces, a ese Ser que inicia —en cualquier momento que esto sea— le corresponde una Nada contenedora previa. No hay manera que el Ser anteceda a la Nada, con inicio o sin él.

Podemos entonces resumirlo de la manera siguiente: “la Nada no puede confundirse con el No-ser [...] la Nada es la nonada, lo no nacido [...] y por tanto anterior al Ser, no su negación”.¹ De tal manera que la Nada es posibilidad absoluta de devenir, incluyendo en tal devenir al Ser mismo.

Aun así, en el entendido de la asociación de la Nada con el no-ser tendríamos que hacer referencia a dos formas de la Nada o dos tipos de Nada. Uno, la *Nada* (con mayúsculas) a la que llamo Nada Absoluta que es anterior al ente

¹ Heisig, James, *Filósofos de la nada*, p. 12.

tal como es; y otro, la *nada* (con minúscula) que es la posibilidad de ser, distinta al Ser que ya es y que en acto es un no-ser. A este tipo de nada le he llamado nada relativa, específica o parcial.

Sobre la cuestión anterior es necesario ejemplificarlo concretamente refiriendo un cambio en la categoría de la cualidad partiendo del ser humano. Si decimos que Felipe (por decir un nombre) es un hombre ignorante, esto es debido a que la ignorancia está en acto en él por lo que es en acto un hombre ignorante; pero esto supone una negación posible (que aún no es por lo que permanece en la nada) que sería a la vez la contraparte específica de tal afirmación, es decir, que Felipe es un hombre sabio. Pero en este momento el no-ser del Felipe ignorante es el Felipe sabio que está en potencia. Aristóteles nos afirmaría que el ser en potencia podría ser llamado el no-ser cuando afirma que: “todo proviene del ser; pero, sin duda, del ser en potencia, es decir, del no-ser en acto”.² Así que el no-ser en acto es Felipe sabio que, necesariamente, está en relación específica del Felipe ignorante que es el ser en acto y, por tanto, el no-ser en potencia con relación al posible (y nuevo) ser en acto. Dos de estas cuestiones pertenecen al ámbito de la nada: el Felipe sabio como acto y el Felipe ignorante en potencia, ambas cuestiones son *aún no* nacidas, aún no es posible más que su posibilidad, aún son un *aún no-ser*. Por lo que, naturalmente, la Nada es anterior al Ser y también al no-ser que le corresponde al ente en cuestión. Por tanto, aun antes de que Felipe sea (independientemente de si ignorante o sabio) la Nada es.

El devenir que la Nada permite y que derivó el advenimiento al ser de Felipe que es un ente con cualidades, supone la existencia del no-ser de cada una de sus cualidades, pero también el no-ser del Felipe mismo. Esto nos lleva a reconocer que el no-ser está implicado en una dialéctica con el ser en todas sus categorías, es decir, la sustancia, la cualidad, la cantidad y la ubicación física. De tal manera que hay tantas formas de no-ser de Felipe como modos de ser tiene el mismo Felipe. La Nada es anterior a todas estas posibilidades y una vez que estas posibilidades se hayan especificado será el no-ser la contraparte de todas éstas, aun con la implicación de la Nada facultativa del no-ser.

² *Cfr.* Aristóteles, Lambda 2.

En lo referente al no-ser de la sustancia de Felipe, podemos decir que sólo hay no-ser sustancial en medida que una sustancia determinada es. La Nada es anterior a la sustancia y, una vez que la sustancia sea, ésta también tendrá un no-ser. Pero, cuando nos referimos a los cambios sustanciales —o al advenimiento de la actualización del no-ser sustancial en potencia que ahora es— entonces, este nuevo ser en potencia o sustancia en potencia tendrá nuevamente un no-ser que le corresponde. Por lo anterior se advierte que todo lo existente supone un no-ser que le corresponde. Y cada sustancia que emerge, así como cada nueva categoría del ser, cuando aún no contienen un no-ser, son la Nada. Es tal esta afirmación que se entiende por derivación que la Nada es lo único que no tiene un no-ser. Paradójicamente, la Nada es afirmativa, una Nada Absoluta, sustancia inamovible sin materia ni cambio.

Siendo así, la Nada Absoluta se refiere a aquello que aún no ha sido sustanciado en algo que le identifica contingencialmente, por tanto, aquello cuya sustancia es la indefinición no sólo categorial sino en sí misma. De tal modo, el no-ser no es la Nada y se distingue en que lo primero existe en dialéctica con el ser y lo segundo, la Nada, es incluso anterior al Ser. La Nada no es negación del Ser pues no está en tal dialéctica de negatividad. De aquí que la frase de Shakespeare sobre el dilema del ser y el no-ser no haya sido nunca el dilema entre el Ser y la Nada. La Nada es superior al Ser, por ello le supera en su carácter de Absoluta, pues no hay tal cosa como un Ser absoluto, hay sólo la Nada Absoluta. Para un Ser absoluto no hay cambio posible, de ahí que esto suponga que no sea precisamente un Ser como tal sino la Nada Absoluta.

La Nada no presupone al Ser, es sólo que no la podemos entender sin esa presuposición. Tampoco está separada de los entes, simplemente les acompaña hasta que dejan de ser. Una vez que lo que es *es*, lo que le corresponde es el no-ser, más no la Nada que sería en todo caso a la que vuelve todo ser tras la destrucción plena y sustancial de sí.

Aristóteles y el no-ser

Aunque ya había referido a Aristóteles en el capítulo anterior, he considerado oportuno retomarle en este punto por sus constantes alusiones a la cuestión del no-ser y debido también a que tengo una postura distinta a la del estagirita

precisamente sobre ello. El filósofo de la escuela peripatética afirma con claridad que: “no puede pasarse del no-ser al ser, pues era y es un axioma que ninguna cosa puede generarse de lo que no es”,³ por mi parte, asumo que el no-ser permite, facilita, el que se sea algo que antes no se era. No es el no-ser el origen del movimiento y tampoco lo es la Nada, sino que ésta es su causa final, condición necesaria para el mismo movimiento. Hemos dicho también, ésta vez coincidiendo con el estagirita, que el no-ser se debe al ser del que es referencia a la manera de antítesis. Pero está claro que no hay antítesis sin tesis ni viceversa.

Se puede hablar del no-ser en tres significados: *a)* según las categorías en forma negativa; *b)* en la forma de una afirmación falsa; y *c)* de acuerdo con la nueva formulación —importante para mi propuesta— desde la cual, lo que no es, *existe* según la capacidad o potencialmente. Además, lo que existe potencialmente no puede actualizarse en una cosa cualquiera sino de acuerdo a su capacidad ontológica para algo determinado.

El instante en que Aristóteles creó su teoría de la privación fue decisivo, pues entonces pudo explicar lógicamente el no-ser de Parménides.⁴ Sin embargo, los conceptos que Aristóteles utiliza en tal explicación, es decir, los de generación y privación, son una clara analogía al no-ser. De hecho, aun en algunos escritos del estagirita se observa que algo puede ser y no ser al mismo tiempo, puesto que: “de una casa sin materia o de la salud sin materia se puede decir tanto que son como que no son”.⁵ No se entiende cómo es que negando el no-ser asuma que haya cosas que son y no son al mismo tiempo.

Para Parménides, sólo un mundo estático puede ser inteligible, por lo que el movimiento y el cambio no son inteligibles. Platón superó en parte a Parménides al conceder que en el mundo terrenal o sensible, lo único que tenemos son opiniones pero no conocimiento verdadero, no un saber. Para Aristóteles, la materia es eterna, por tanto, lo que puede modificarse es la forma de la misma cambiándola y esto supone *algo más* que genera tal cambio. De tal modo que, en todo cambio, distinguimos la materia que se cambia, la forma en la que aquella se cambia y aquello que produjo el cambio. Una sustancia nace siempre

³ *Vid.* Aristóteles, Lambda 1069b 26.

⁴ Düring, Ingemar, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 326.

⁵ Aristóteles, Zeta 15, 1039b 26.

de una sustancia. Esta es la explicación del concepto de «materia, privación, forma» que tanto utiliza el filósofo de Estagira.

La materia actualizada es lo primero, la potencia está siempre en función de ello. Del mismo modo que las premisas generan la conclusión y la conclusión depende de las premisas en las cuestiones lógicas, en las cuestiones físicas las potencias dependen del acto, no el acto de las potencias.

Ya Heráclito afirmaba que la naturaleza tiende a lo opuesto y produce de ahí la concordancia; todo cambio cualitativo era explicado como “tránsito a lo opuesto”, por lo tanto hay que distinguir entre movimiento (de un lado a otro), cambio cualitativo (de un modo de ser a otro) y generación (de una sustancia a otra).

Así pues, entre el no-ser y la privación hay una diferencia para Aristóteles, principalmente que el no-ser absoluto no tiene privación de nada, pues la privación debe partir de algo que es. A partir de ahí se puede argumentar a favor de lo absoluto de la Nada pues la Nada misma no tiene privación. El resto de las cosas materiales y contingentes, por tanto, con posibilidades de ser privadas —de hecho lo están— favorecen la existencia del cambio en el mundo pues el cambio está en el Ser. El cambio es de un ser a otro o de una privación a otra pero no de la Nada al Ser, sino más bien, gracias o debido a la Nada, que es el tercero de los aspectos que habría que tomar en consideración en el cambio. La Nada no priva pues es la privación en sí misma, la privación no está privada.

En la triada aristotélica de materia-privación-forma, la Nada es la posibilidad de la privación, por lo que en el Ser está la Nada posibilitándolo y a la vez posibilitando el cambio sin ser el cambio mismo. La Nada no es el cambio, el cambio es una consecuencia de la Nada y debido a la existencia de la materia y de la forma. En ese sentido la privación como potencialidad es eterna. Aun el supuesto azar o la espontaneidad tienen un nexo causal con la cosa, lo cual es obvio puesto que la cosa que cambia está cambiando por lo que entendemos por *azar* que, en ese sentido, está en relación con la cosa. Lo fortuito está en relación con la naturaleza, pero no hay azar absoluto si consideramos las conexiones casi infinitas que están interconectadas a todo lo que sucede a pesar de que nos sean incomprensibles.

Siendo así, con respecto a la pregunta: ¿por qué suceden las cosas en nuestra vida? Podría responder que aunque la fuerza de nuestra voluntad no esté

implicada, conscientemente, en un hecho que está sucediéndonos, es decir, que no se haya elegido directamente, esto no quiere decir (de ningún modo) que estamos frente a un hallazgo del azar, sino que permanece oculta para nuestro conocimiento la causalidad de tal hecho, pero la hay.

Aun las relaciones de ideas, incluidos los aprendizajes gestados a partir de asociación, tienen una causalidad pues las conexiones entre las neuronas suceden sin la voluntad del individuo. Uno puede, por ejemplo el lector, esforzarse por recordar algo, pero el movimiento directo de la neurona con otra no es propiciado por la voluntad sino a partir de la conexión de alguna idea surgida por el esfuerzo nuestro de recordar a partir de una idea que, efectivamente, nos llevará —con suerte— a recordar lo que deseábamos. ¿De qué manera se conectó una idea con la otra? No es azar, pero tampoco está bajo nuestro control pues, si así fuera, siempre recordaríamos lo que quisiéramos pero nuestra experiencia nos dicta lo contrario.

Así pues, no todo lo que no está bajo la autoridad de una volición es azar, aunque comúnmente se utilice tal término para evitar referir a una causalidad que no se comprende. Esa causalidad no comprendida no es otra cosa que la relación del Ser con la Nada. Esta relación no siempre es concebida pero no por ello deja de ser existente. El lector que ahora tiene una idea al leer esto mismo puede constatar que tal idea aún no estaba presente más que en medida que ahora se contacta con ella, entonces ¿dónde estaba esa idea anteriormente? ¿No es esa una relación entre el Ser y la Nada?

Distinción entre la Nada y el nihilismo

El no-ser implica vital importancia en su dialéctica con el Ser, puesto que al final no hay ser sin un no-ser de sí mismo. Cuando hablamos del no-ser como negación del ser se implica inevitablemente una cuestión peyorativa —automáticamente despreciable— hacia aquello que es negatividad. Sin embargo, cualquier cosa que afirma cualquier persona puede también ser vinculado a lo negativo, puesto que todo ser es el no-ser de su no-ser. Al final, no hay afirmación o negación absoluta (menos aun en lo moral) sino que se trata solamente de causalidades y de una temporalidad que permite la afirmación de

uno de los opuestos, particularmente uno en una temporalidad específica y finita.

No hay manera de afirmar algo sobre lo que *es* sin la consideración del no-ser. Por ello, si lo que se menciona sobre algo siempre es desconocimiento necesario y distorsión de aquello de lo cual nos hemos expresado, entonces, desde los mismos parámetros podríamos reconocer sin problemas —en caso de expresarnos sobre nosotros mismos— que cada persona es lo que no es o, más comprometidamente, que “soy lo que no soy” o bien que “no soy el que soy” que, al mismo tiempo, es muy distinto al nihilizador “yo, el que no soy”, puesto que el Ser no es la Nada, sino que ésta es antes de aquél. Todo lo que es, al final, va a la Nada de la que surgió. La muerte aún no es pero será. Seré Nada y tú lector, quien quiera que seas, lo serás también.

Son varios los pensadores que han incursionado en el terreno del nihilismo. Sin embargo, hay que especificar una clara diferencia entre el nihilismo que algunos consideran como “la causa esencial de los males que afligen al hombre contemporáneo”⁶ y la concepción de la Nada que aquí propongo que es, de hecho, una de las posibilidades de solución de dichos males.

Para la comprensión del término “nihilismo” se debe ubicar su origen plenamente occidental, aparejado sobre todo con el advenimiento del idealismo alemán cuya figura principal es, sin duda, Hegel. Sin embargo, antes de la palabra nihilismo la Nada era ya, y también era un tema de interés para los filósofos como lo vimos con anterioridad.

Con nihilismo y sin él, la Nada es entonces un tópico fundamental en el quehacer filosófico. Tal como lo expresa Heidegger: “la piedra de toque más dura, pero también menos engañosa, para probar el carácter genuino y la fuerza de un filósofo es la de si experimenta súbitamente y desde los fundamentos la vecindad de la [N]ada en el [S]er del ente. Aquel al cual esta experiencia lo obstaculiza, está definitivamente y sin esperanza fuera de la filosofía”⁷.

Ahora bien, para la distinción que nos ocupa entre el nihilismo y la Nada, conviene hacer un breve análisis sobre la palabra nihilismo. El término *nihil* que en latín hace referencia a “nada” fue tomado en su categorización de

⁶ Volpi, Franco, *El nihilismo*, p. 15.

⁷ Heidegger, Martin, *Nietzsche*, p. 382.

“nihilismo” por varios autores del siglo XIX. Volpi⁸ refiere principalmente a Turgueniev quien utiliza el término en su novela *Padres e Hijos*, y con ello describe la actitud de uno de los personajes llamado Bazarov que, situado en la Rusia de 1959, mantenía una actitud rebelde hacia sus padres y al sistema social dominante de la época. Esta manera de entender el nihilismo como forma de rebeldía, no necesariamente es negativa sino que se puede especular la posibilidad de dos acepciones a partir del mismo término de nihilista: “en la acepción positiva: la destrucción filosófica de todo presupuesto y todo dato inmediato; en la negativa, por el contrario, la destrucción de las evidencias y las certezas del sentido común por parte de la especulación idealista”.⁹

Hegel se refiere al tema con un concepto más profundizado cuando advierte en su juventud que una tarea fundamental de la filosofía es el conocimiento de la Nada, llegar al cumplimiento de la verdadera Nada. Sin embargo, la primera auténtica teorización de una posición filosófica que puede ser calificada como nihilismo, aunque en ausencia del uso explícito del concepto, aparece en Max Stirner con su obra *El único y su propiedad* en la que defiende la creación de un sentido individual que no se encuentre atado con trascendencias deterministas, es decir, que parta de la Nada. Otro alemán, Schopenhauer, asume con valentía el escabroso tema y afirma que: “sólo cuando el hombre haya abandonado todas sus pretensiones y haya sido reconducido a una existencia desnuda y despojada, podrá participar de aquella tranquilidad de espíritu que constituye el fundamento de la felicidad humana”.¹⁰

Aquí se observa un nihilismo que sin embargo es prometedor, es un nihilismo que fructifica —bajo ciertas condiciones— en algo positivo para el ser humano. Siguiendo a Schopenhauer, uno de los nihilismos más representativos es el de Nietzsche con quien el concepto “nihilista” termina de embonar en la filosofía occidental. Sin embargo, las interpretaciones comunes hacia Nietzsche le han reducido al asociarle con un sentido negativo ante su propuesta de eliminación absoluta de todo constructo posible. De manera exagerada se le ha relacionado con cuestiones de decadencia, de pesimismo y

⁸ Vid. Volpi, *op. cit.*, pp. 19-22.

⁹ *Ibidem*, p. 25.

¹⁰ Schopenhauer, Artur *apud* Volpi, *op. cit.*, p. 39.

hasta de inhumanidad. Debo hacer notar que es precisamente ese sentido negativo que se ha dado comúnmente al término nihilismo el que no ha permitido al mundo occidental la consideración de una concepción de la Nada que sea partícipe en el desarrollo, tanto individual como social, del hombre contemporáneo.

La diferencia esencial entre la Nada y el nihilismo es, pues, que el segundo tiene por objeto de comprensión a lo primero. Sin embargo, no le posee completamente y tampoco es el único abordaje posible de la Nada. A pesar de que el término “nihilismo” se asocie comúnmente a destrucción, habrá que considerar la posibilidad de entender a la Nada fuera de los nihilismos comunes, es decir, entender a la Nada exenta de la etiquetación nihilista, o bien, entender un nuevo modo de nihilismo que más que agotar las posibilidades de realización del individuo humano las reivindique negándolas, desinteresándose por ellas.

Entre los puntos de convergencia entre la concepción de la Nada que aquí se propone y el nihilismo en particular, está el reconocimiento de que el devenir no apunta a algo en particular, sino a la Nada misma. Asimismo, coinciden en el reconocimiento de un finalismo de las cosas que no está determinado por las valoraciones humanas ni por los afectos o intereses personales, sino que escapa incluso de nuestra percepción y cognición. También hay similitud cuando se asume, ineludiblemente, la inexistencia de un principio unificador que determina el devenir y, por tanto, se reconoce también que no hay un sentido universal para la vida humana. Por otro lado, la divergencia principal entre el nihilismo y la concepción de la Nada presentada aquí, consiste en que la Nada —a la que me refiero— la hemos de considerar como un medio necesario e irrenunciable para la humanización, un paradigma más allá de la metafísica que supone un distinto entendimiento del sentido de la vida humana y no como un motivo para el desánimo y el abatimiento.

Asumir la Nada nos permite entender que no existen y que nunca han existido las realidades unívocas y que tal como afirma Volpi: “no tenemos más una perspectiva privilegiada —ni la religión, ni el mito, ni el arte, ni la metafísica, ni la política, ni la moral y ni siquiera la ciencia— capaz de hablar por todos los otros”.¹¹

¹¹ Volpi, Franco, *op. cit.*, p. 173.

Ciertamente, asumir la Nada nos puede dar la conciencia de que estamos sin raíces, sin metas preestablecidas ni trayectorias predefinidas, más que sólo el devenir, un devenir que permanece inexplicable a nuestra cognoscibilidad. No hay en este esquema, tampoco, una sola vía de entendimiento de lo que es el desarrollo o crecimiento humano y, por ello, los esquemas que le propongan como una cuestión absoluta y predefinida son ciegos a la realidad de la Nada.

El progreso de lo humano, lo mejor humanamente posible, no es algo que exista, sino que se define a partir de condiciones específicas de cada humano. No hay principios ni mucho menos una moral universal, hay sólo posibilidad de construcción a partir de concepciones ciertamente limitadas, cambiantes, inmanentes y frágiles. El desarrollo humano, o la idea de lo que es mejor para la persona humana como cuestión unívoca, no es más que una quimera.

Asumir el desarrollo humano desde una concepción de la Nada es reconocer su imposibilidad univocista y afirmar la polivocidad del significado del propio desarrollo en la Nada. No se trata entonces de vivir aislado de las convenciones, sino “operar con las convenciones sin creer demasiado en ellas”¹² asumiendo que sólo *son* en la mente humana y por tiempos muy limitados.

Distinción entre el vacío y la Nada

El vacío es la manifestación física de la ausencia de algo, nada más. El vacío de algo o de alguien sólo es posible en el sentido de la ausencia de lo pensado. Por ejemplo, la afirmación de la ausencia de un individuo en algún sitio sólo es posible en la conciencia de la existencia de tal individuo, por tanto de su ausencia. La ausencia supone una cuestión cognitiva; pero el vacío se refiere a una ausencia de todo, al menos de todo lo cognoscible.

Ciertamente, no es el vacío la causa del movimiento pero sí su posibilitante, al menos como espacio disponible. Tal cuestión es un requisito sin el cual es

¹² *Idem.*

complejo entender el movimiento. Hegel hace notar la manera en que Aristóteles se muestra en contra de la afirmación de que el vacío es la *causa* del movimiento;¹³ si bien el movimiento es lo que permite que algo se mueva no es el movedor, no es la causa del movimiento directamente. Por ello, el no-ser —que puede funcionar como el vacío en las cuestiones estrictamente perceptibles debido a que lo entendemos como ausencia de algo— es, indirectamente, lo que permite el movimiento. No es el espacio la causa, sino la necesaria situación para que el movimiento se dé.

El lugar, los límites, el tiempo, la materia y la Nada

Uno de los temas principales de la *Física* de Aristóteles —en la cual me centré para responder al título de este apartado— es el de la materia y la relación de ésta con los límites, el lugar y el espacio. Se trata, por tanto, de distinguir entre espacio y lugar.

Para Aristóteles: “el lugar o espacio no son aquello en donde algo está, sino que el lugar existe junto con la cosa, pues junto con lo limitado están los límites”.¹⁴ Esto permite entender que la totalidad de un cuerpo es sólo una totalidad relativa en cuanto que para que exista el ente se requiere el límite del ente mismo. Desde mi perspectiva, a Aristóteles le hizo falta la afirmación de que algunos de esos límites no son propiamente físicos, sino también metafísicos; si hubiera pensado en ello, habría podido abrir la puerta al no-ser como posibilitador del cambio. Ciertamente entre los límites del ser está su no-ser correspondiente.

Debido a las constantes transformaciones que ha sufrido el concepto de *hyle* en Aristóteles, debemos delimitar que se refiere más que a “materia” a algo indeterminado, por lo que al hablar de hilemorfismo nos referimos a la indeterminación de la forma del hombre, o una forma en constante potencia y posibilidad de modificación. Por ello, el hombre es indeterminación determinada, o bien, una determinada indeterminación.

Para Platón, el espacio sufre cambio y configuración mediante lo que entra en él, como si el espacio fuera llenado; con Aristóteles el espacio siempre continúa

¹³ Vid. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 280.

¹⁴ *Física* II 212a 6 y 29.

como límite de la materia sensible. Esto lo observamos con las siguientes palabras aristotélicas: “el espacio, como límite de la cosa, determinado métrica y geoméricamente, es inmutable y uno con la cosa”.¹⁵ Se necesita el espacio para que exista el ser, por ello el espacio es más originario que el ser, pero no podría haber tampoco espacio sin ser. El espacio opera como límite y el límite requiere de “lo limitado”. Sobre la posible pregunta del lector sobre la diferencia entre el espacio y la Nada podríamos decir que el espacio es la manifestación física de la Nada a nuestros ojos, es decir, en el sentido estricto de su relación con el ente sensible y específicamente también en su categoría de cambio referido al desplazamiento.

Habría que aclarar la distinción entre espacio y vacío. Si bien el espacio es la distancia entre dos cuerpos, tendríamos que reconocer que en aquello que vemos “aire” hay algo también. Todo espacio está ocupado por lo que entonces se vuelve un lugar. Un lugar es el sitio en donde algo está. “No existe lugar fuera de las cosas, sino sólo como la determinación geométrica y métrica de la cosa que puede padecer movimiento”.¹⁶ Por ello, en el cuerpo está *su* lugar que ocupa, el lugar está siempre esclavizado al cuerpo móvil. El lugar es siempre donde estoy por lo que no cambiamos de lugar sino más bien de contexto físico.

El espacio es lo que está entre eso que está y su distancia de otra cosa próxima. Pero cuando realmente hay un vacío, como ausencia plena, entonces, aun así hay ahí un algo que es la Nada, es decir, posibilidades absolutas. Tanto el vacío como la Nada son el no-ser siendo.

Así como el calor se encuentra en lo que está, por ello, caliente; del mismo modo el movimiento está en lo que está siendo movido y el lugar es en referencia a lo que está o no en el lugar (o en las proximidades de tal). El Ser es una condición de la existencia del lugar. Del mismo modo que el Ser es una condición para nuestra percepción de la Nada. Y esta misma Nada es, a la vez, una condición del Ser e independiente a nuestra percepción. El estagirita no asume una relación con la Nada al no asumir como real el concepto de vacío que probablemente le hubiera llevado a ello, nos dice: “puesto que hemos

¹⁵ *Física* II 212a 20.

¹⁶ *Física* II, 212b 27.

demostrado que no existe el espacio en sí, se sigue de ello que tampoco existe un espacio vacío”.¹⁷ La Nada que podría haber percibido Aristóteles se quedó sólo en su concepto de límite del Ser. Por ello, cuando se habla de la imposibilidad del vacío, esto es debido, más que a la imposibilidad real, a los conceptos preconcebidos de lugar. Al asumir que no hay lugar “descontentado” se concluye que no hay vacíos.

En lo que respecta al tiempo, Aristóteles deja muy claro que éste sólo existe en medida de la existencia del movimiento. Sólo cuando se añade un antes y un después hablamos de tiempo pues “el tiempo no es idéntico al movimiento, sino que es el movimiento, en cuanto que tiene un número”.¹⁸ Ahora bien, sin el hombre que cuenta el tiempo no habría tiempo contado, pero sí un tiempo acontecido. El tiempo y el movimiento existen aunque ningún ente los observe. Pero no pueden existir sin aquello que se mueve. Distinto es que algo se mueva y el algo o alguien que capta eso. Sólo el segundo es prescindible.

Para Aristóteles, la percepción del antes y el después supone la existencia del alma (la cual es la conciencia en el glosario aristotélico). El estagirita afirma que: “si no se admite la existencia del numerante, es imposible que exista lo numerable, por lo que no existiría el número [...] pero si es cierto que en la naturaleza de las cosas solo el intelecto o el alma que está en ellas tiene la capacidad de numerar, resulta imposible la existencia del tiempo sin la del alma”.¹⁹

De tal modo que la estructura hilemórfica de la realidad sensible que implica necesariamente materia y potencialidad, es la raíz de todo movimiento. Del mismo modo “no puede haber un paso de la potencia a un acto sin que exista ya un motor en acto”.²⁰ Lo que siempre es *es* la Nada, que además está implicada a la posibilidad de la potencia de las cosas y en todos los cambios desde que algo es como acto hasta que todas sus potencias se actualizan o no. Sin embargo, “lejos de contribuir a la introducción de la Nada, el devenir viene a ser para Aristóteles como el cambio que conduce a la plenitud del ser”.²¹ Aun

¹⁷ *Física* IV, 8, 214b 33.

¹⁸ *Física* IV, 219b 3.

¹⁹ *Física* IV, 223a 21-26.

²⁰ Reale, Giovanni, *op. cit.*, p. 72.

²¹ *Ibidem*, p. 73.

así, no puede entenderse el cambio sin la implicación de la Nada puesto que el devenir mismo —del que habla Aristóteles— es permitido por su causa. Ciertamente el devenir supone un sustrato que es el ser potencial, pero tal ser potencial es el límite del ser actuante, un límite que sin embargo no supone una ruptura lineal.

Por otro lado, aunque podría sonar contradictorio, el hecho de imponer a la Nada una categoría adjetiva propia le implica volverla un algo. Es decir, poner adjetivos a la Nada le reduce a la categoría de ente. Por ello, hablar de una “nada infinita” sería inútil e insostenible, tanto como decir “nada rugosa” o “nada apestosa”, lo cual finalmente le denigra. Se entiende que intentemos poner adjetivos a la Nada para volverla comprensible, pero lo único que se logra es que lo que conceptualizamos nunca sea lo que intentamos conceptualizar.

Dicho sea de paso, con respecto a la imposibilidad de adjetivar a la Nada como “nada infinita”, el infinito está en el tiempo pero la Nada es atemporal. No tiene movimiento, aunque todo se mueva debido a ella. Esa Nada podría ser el centro de nosotros mismos desde lo cual todo se mueve a nuestro alrededor. No es esto una nueva fuerza del solipsismo, sino sólo el reconocimiento de que el verdadero centro que nos pertenece tiene que ver con nuestra corporeidad. Y si la Nada posee al cuerpo no sería del todo iluso suponer que se ubica en el centro de lo que somos, la parte profunda que no solemos tocar más que sigilosamente. El lugar de la Nada no es sólo uno, sino que está ubicado en el centro de cada ser, ahí donde Aristóteles suponía que era el lugar de cada cosa y de cada ser, ahí es donde está el lugar de la Nada: en el lugar del Ser.

La Nada y su vinculación con el cero

El cero en las distintas culturas que le originaron

Como todo símbolo, el cero ha tenido múltiples interpretaciones en la historia de la humanidad. En Occidente, la ingenuidad y el miedo principalmente —con no poca presencia de la ineptitud— empujó a las personas a vincular al cero con algo maligno. De hecho, “en la Edad Media se consideraba al cero como

obra del diablo o el diablo mismo, el gran supresor del significado”.²² Aunado a lo anterior, está claro que “la antigua adicción Occidental a la lógica y a la filosofía analítica, impidió el avance hacia una idea fructífera de la Nada como algo que podría ser parte de una explicación de las cosas que vemos”,²³ lo cual, contrariamente, intentamos hacer en la presente obra.

Dejando de lado las relaciones fantasiosas del cero con el mal, hemos de afirmar que el cero no es negativo ni positivo y que está centrado en la estrecha franja entre ambas posiciones. Mucho menos, naturalmente, tiene una connotación moral.

En contraste con lo sucedido en el Occidente medieval, fueron tres las civilizaciones que introdujeron el cero a la serie de números y entendiéndolo como lo previo a la existencia de los mismos. Estas civilizaciones no tienen que ver directamente con las raíces del occidentalismo puesto que, de hecho, han sido obstaculizadas en su relación con Occidente, estoy hablando de los babilonios, los mayas y los indios.²⁴

Los más antiguos sistemas numéricos se remontan al año 3000 a. C. El primer sistema jeroglífico egipcio era de uno a nueve. No había necesidad del cero a menos que no hubiera una cantidad que contar, por tanto para los egipcios que, además, contaban con el primer sistema decimal de la humanidad no existía la importancia del cero. Por otro lado, fueron los sumerios quienes incluyeron, además del sistema decimal, un sistema en el que el número 60 era una pauta de medición —de ahí heredamos el hecho de construir las horas de 60 minutos y éstos de 60 segundos.

En Babilonia, alrededor de 400 años a. C., se incluyó el cero para marcar una ranura vacía en las tablas que usaban para la simbolización posicional de un número. Naturalmente este espacio o ranura vacía era similar al cero que conocemos hoy en día, por lo que ya había una noción del mismo. Fue así como la cultura babilónica fue la responsable de la “primera representación simbólica del cero en la cultura humana”,²⁵ aunque ésta sólo era para hablar

²² Kaplan, Robert, *Una historia natural del cero: la nada que existe*, p. 233.

²³ Barrow, John, *El libro de la nada*, p. 9.

²⁴ *Ibidem*, p. 25.

²⁵ *Ibid.*, p. 39.

de un espacio vacío y no como el inicio de la numeración o como la resultante de la operación siete menos siete.

Los mayas, 500 años d. C. en Mesoamérica fueron quienes crearon también el uso del cero pero con notorias implicaciones entre éste y la realidad metafísica de la Nada. Precisamente, en esta cultura se crearon varias representaciones para el cero: desde un hombre tatuado con la cabeza echada para atrás, hasta conchas de caracol, rostros, ojos y figuras aún no identificadas. Para los mayas, el dios de la muerte era representado por el cero,²⁶ este dios gobernaba a los nueve dioses de la noche. Con esto se comprueba que “la Nada, adecuadamente disfrazada de algo, nunca está lejos del centro de las cosas”²⁷ que suceden ordinariamente. Los rituales de los mayas se asocian con dar muerte a la persona que representaba el cero, pero ninguno de estos rituales evitó que al final, Cero, el dios de la muerte acabara con los mayas.

Precisamente, la desaparición de las culturas babilonia y maya impidió que sus representaciones simbólicas del cero fueran recibidas por el resto del mundo. Tal crédito se lo llevó el cero de la India que representaba el vacío o la ausencia. Al utilizar un sistema posicional desarrollaron el símbolo que hoy conocemos como el cero “0” y que sustituyó a un punto con el que representaban la ausencia en cualquier posición, es decir, unidades, decenas, centenas o millares. De tal modo que la presencia del cero a la derecha de otro número suponía su multiplicación por diez, tal como hoy lo hacemos. Por ello, una tradición de las mujeres indias es ponerse un punto en la frente lo cual supone aumentar diez veces su belleza.

En la India, el cero se asoció con la idea de la Nada e incluso surgió el concepto de *Bindu* que significa el objeto más insignificante posible, pero que simboliza la esencia del Universo, por lo que se le entendía como “la Nada de la que todo podría fluir”.²⁸ El término *sunya* también representaba el vacío y podía asociarse igualmente al no-ser.

En ese sentido, los indios fueron mucho más abiertos que los griegos y no tuvieron problema en la inclusión de la noción de la Nada dentro del espectro cultural colectivo. De hecho:

²⁶ Kaplan, Robert, *op. cit.*, p. 118.

²⁷ Barrow, John, *op. cit.*, p. 9.

²⁸ *Ibidem*, p. 50.

Las tradiciones religiosas indias se sentían más cómodas con estos conceptos místicos. Sus religiones aceptaban el concepto del no-ser en pie de igualdad con el ser. Como muchas otras religiones orientales, la cultura india consideraba la Nada como un estado a partir del cual uno podría haber llegado y al que se podría retornar; de hecho estas transiciones podrían ocurrir muchas veces, sin principio y sin fin.²⁹

El conjunto de significados que en la India tenía la Nada era muy amplio, entre otras cosas podría significar lo no creado, no producido, no-ser, lo impensado, lo ausente, lo insubstancial, insignificancia, sin valor, indigno, nulidad, atmósfera, punto, espacio y varios más.³⁰

En Grecia y en Roma, contrariamente a lo que podría esperarse, no sucedieron este tipo de avances debido a las connotaciones negativas que existían sobre la Nada. Por ende, en sus sistemas de conteo no se incluyó nunca algo parecido a un cero. Aunque con menor reconocimiento en el ámbito intelectual, la India aportó al mundo entero un sistema de recuento que es uno de los más grandes aciertos concebidos por la humanidad y que ha sido universalmente adoptado. El cero inicialmente fue aceptado por la cultura china, posteriormente por los hebreos y entró a Europa por medio de España vía la cultura árabe que se encargó de proponer los números arábigos en alusión obvia a su origen. La utilidad del cero había quedado clara para el mundo. Se le utiliza en matemáticas, finanzas y en cualquier sistema binario utilizado de manera mundial. Más allá de lo funcional, el cero tiene también un significado filosófico aún no explorado del todo.

El cero y su significación

Es pertinente aclarar que el siguiente apartado no es de ninguna manera un estudio matemático, analítico o básico, en el sentido estricto. Es, sí, una consideración de la interpretación simbólica que ha tenido el cero en las distintas culturas, y la asociación que le doy al cero con respecto a la Nada.

²⁹ *Ibid.*, p. 52.

³⁰ *Ibid.*, p. 53.

Por principio de cuentas, no es lo mismo interpretar el cero como la ausencia de números que como lo que precede a cualquiera de éstos. Si bien el cinco es ausencia de siete y el siete es ausencia de nueve, el cero es ausencia de todo. Se podría decir que el cinco además de ser ausencia de siete lo es también del ocho, del diez y del quinientos; pero no es ausencia del cinco mismo, y en ese mismo sentido consiste la distinción y la diferencia entre el no-ser y la Nada, puesto que el no-ser está en referencia a algo específico que no es o que puede no ser, en cambio, la Nada está en relación previa a todo.

El cero es propiamente la representación de la Nada. Más inmutable también que el infinito pues éste puede decrecer y la Nada permanece puesto que el infinito lo es siempre en relación a algo y la Nada, de hecho, también es dialéctica consigo misma. En otras palabras, el infinito se refiere a la categoría de cantidad y la Nada a la de sustancialidad. Por tanto, el término “nada infinita” es sólo un artificio lúdico, puesto que si la Nada fuera infinita esto no supondría la negación de su disminución. En contraste, sí puede haber una Nada Absoluta, puesto que la sigue habiendo aun sin la consideración del infinito en el tiempo. Es por ello que “si uno mira el cero no ve nada, pero si mira a través de él ve el mundo”,³¹ tal como se simboliza en la imagen de la portada del presente libro

El cero, como la Nada, debe estar privado de toda categoría para poder así contenerlo todo, posibilitar todo lo demás. No siempre el cero tiene el valor de nulidad, no si está acompañado de cualquier otro número a su lado izquierdo. He ahí la cuestión: ¿si el cero no tiene un valor en sí mismo, cómo es que entendemos con valor multiplicado al número que le precede, si el cero está al final de una hilera? La Nada tiene un valor en medida que es y en medida que se relaciona a lo que es. Relacionado al número que le preceda, el cero tiene simbólicamente mayor valor, podríamos decir que es “otro tipo de cero”. De otro modo, sin el número precedente, igualmente el cero es. Siendo así, si escribimos el número 70 podremos entender que no es lo mismo a sólo escribir el número 7. Tenemos, entendiéndolo así, un número más: el 63, representado por el cero a la derecha del 7, por decirlo de manera simbólica y no en un sentido estrictamente literal.

³¹ *Ibid.*, p. 17.

Analógicamente a esto, así como el cero, la Nada puede tener dos formas de valor: una de ellas, como la Nada misma, absolutamente Nada, sin asociación al Ser, sin relación al mismo. Esta Nada también puede ser una nada asociada, relacionada al Ser, por lo que se entiende que la Nada puede ser aun sin el Ser; pero cuando está asociada a un ser, a la manera de un no-ser, entonces ese ser mismo tiene un valor diferente: el valor del cambio, de la posibilidad e incluso de la potencia misma. Sin embargo, hemos de asumir que del mismo modo en que el cero sigue siendo cero, la Nada sigue siendo la Nada. Independientemente al lugar en que se le ponga en una cantidad, el cero tiene la misma cualidad de cero aunque tenga una *representación* diferente para la interpretación humana. Del mismo modo la Nada, que siempre es la Nada, sólo es distinguible como diferente debido a la interpretación humana de visualizarla (no viéndola) en relación con el Ser.

Ahora bien, no podemos dudar de la existencia del Ser, pero si este Ser *es*, lo es también debido a que podría no ser, lo cual supone la existencia de la Nada que contendría el no-ser del ser que asumimos que es al contener el Ser. El cero existe, no ante la ausencia del número sino incluso con la presencia de los números. La Nada no requiere para su existencia de la inexistencia del Ser, sino que con el Ser mismo, aunado, relacionado a él *es no siendo*.

Aún son comunes las expresiones populares sobre la poca valía de alguna persona relacionándola con el cero. En Francia suele llamarse a los fracasados como “ceros”,³² y en México es usual que alguien molesto le diga a otra persona que es “un cero a la izquierda”. Al menos la apreciación de que ese cero debe tener la posición izquierda para valer menos es la evidencia de que el cero vale más (representativamente hablando) posicionado a la derecha o, mejor dicho, si a la izquierda está cualquier número. Se asume que una situación tan particular puede suceder también con la Nada. La Nada por sí misma pareciera que no puede ser vista, sólo le entendemos en relación a lo que es, a la manera de ausencia, de hueco, espacio o vacío, pero siempre en relación con la periferia del hueco, vacío o espacio mismo del que hablamos. Sin esa periferia del Ser en la frontera de la Nada, no podríamos reconocer que hay algo más que no es lo que vemos. Sin el Ser, la Nada no podría ser comprendida, empezando porque

³² Kaplan, *op. cit.*, p. 93.

no habría un *alguien* que la comprendiera si hubiésemos eliminado todo ser. La eliminación del Ser es la eliminación de toda posibilidad de comprensión de la Nada aunque no de la Nada en sí. Ciertamente no todo es Nada, pero sí es por la Nada que vemos lo que es, puesto que si todo fuera Ser tampoco podríamos identificarlo pues no habría distinción entre las cosas que existen ya que todo sería un sólo Ser en un sólo ente.

Incluso, en el supuesto de que ese único ente tuviera la capacidad de la conciencia tendríamos que preguntarnos si es o no posible que vea la Nada sin asociarle a algo visible. Podríamos constatar, en caso de que sólo existiese un individuo pensante, que éste tal no podría distinguir algo si no fuera por la diferencia que ese observador haría entre lo que es y no es él mismo, entre su corporeidad y el fondo en el que su corporeidad se sumerge. De hecho, con eso confirmaríamos que la Nada es percibida (sin percibirse) en relación a lo sí percibido.

Sin algo que percibir entonces la percepción de la Nada seguiría siendo precisamente eso, la Nada. En los números no hay semejante complicación puesto que al ser símbolos en sí mismos pueden ser observados. El cero en soledad, como símbolo de la ausencia de números —por tanto ausencia de cantidad— puede ser visto debido a que le hacemos tangible al simbolizarlo. En otras palabras el cero que es ausencia, es visto debido a que le hacemos aparecer con un símbolo *que es*. De hecho, el símbolo cero es una unidad y al ser unidad no es ya un cero en el sentido estricto de la cuestión. En forma similar, para atestiguar la presencia de la Nada, al menos simbólicamente, le hemos obligado a ser como representación que es. Y hemos de obviar que al hacerle ser algo no es ya Nada, es un algo, un algo que no es la Nada, sino un algo que es un símbolo de cero.

Algunos existencialistas han hecho una representación semejante, no sólo simbólica sino emocional, por medio de la angustia que —supuestamente— explica la presencia del vacío personal. Sin embargo, la angustia es y por ello no *es* la Nada, en todo caso es sólo una representación de algo que debe ser disfrazado para entenderse, asociado para suponerse y no visto para verse. La angustia es la representación de la Nada pero no la Nada misma que representa.

El cero, entonces, no es un número. En español, una de las palabras para entender al cero es “nulo” que se deriva del latín *nulla figura* que significa

“ningún número o símbolo”,³³ que por tanto supone que al no haber símbolo numérico, la ausencia de tal sería el cero o no-número. Es por ello que “el cero se convierte en el número que se le añade”.³⁴ Asimismo, el cero como suma no añade nada al número anterior, e igualmente como resta no sustrae nada al número del que se ocupa. Sin embargo, si a cualquier número le restamos su misma cantidad entonces será siempre cero. Del mismo modo, aun la cantidad más grande imaginable numéricamente se ve reducida a la nulidad si es multiplicada por cero. Todo esto, obviedades aritméticas, adquieren un mayor sentido del que hemos supuesto si lo trasladamos —que de hecho lo están— al campo ontológico. Es decir, la Nada no suma ni resta algo al Ser, pero la destrucción o anulación del Ser sí lleva a la Nada. La Nada, si se contempla de manera adecuada y funcional, permite ampliar las perspectivas si se sabe entender lo que se ve, del mismo modo que el cero a la derecha de un número le hace mayor en su codependencia con el cero mismo.

Ahora bien, ¿cómo algo que no es un número, propiamente dicho, tiene la posibilidad de interactuar con los números tal como lo hace el cero? Hemos de considerar que: “para que el cero sea una potencia de posición equivalente a aquello a lo que da poder, debemos comprender, para comenzar, cómo sumar, restar, multiplicar y dividir con él. Eso fue precisamente lo que hicieron los matemáticos de la India, y de esta forma ayudaron a ejecutar un cambio trascendental”.³⁵

Sin embargo, el hecho de que con el cero se puedan hacer relaciones entre los números no supone necesariamente que sea un número más, o en todo caso un número *igual* que los demás. No hay ningún otro número que sumado o restado a otro no le cambie de ningún modo. De manera análoga, cuando Meister Eckhart afirma que es en el verdadero contacto con la deidad que entendemos que no suma ni resta, está evidentemente relacionándola con el cero. Cuando Aristóteles acuña el término del Motor Inmóvil está también sin duda —en estos parámetros que ahora refiero— aludiendo al cero, aquello desde lo cual inicia todo. Ésta es al menos la visión que podemos referir ahora, ya que en realidad el estagirita sólo podía vislumbrar esa

³³ *Ibid.*, p. 95.

³⁴ *Ibid.*, p. 96.

³⁵ *Ibid.*, p. 98.

posibilidad intuitivamente puesto que los griegos no conocieron el cero como lo conocemos ahora.

El cero puede relacionarse también con el color blanco. Así como el cero se puede volver el número que se escribe sobre o a partir de él, del mismo modo el color blanco recibe a cualquier otro color tomando el color del que ha llegado. El color blanco además es lo que está siempre en relación y combinación a cualquier otro color, y todo buen pintor sabe que antes de comenzar a pintar una pared viene bien pintarla de blanco para que encima de éste se pueda añadir otro color que será visible y distinguible de mejor manera. El blanco ocupa, en el mundo de los colores, una función en parte similar a lo que hace el cero en el mundo de lo tangible numéricamente. Ambos, el cero y el blanco son semejantes a la función de la Nada en el mundo del Ser, es decir, ser el fondo de la forma. No olvidemos que el blanco combina con todos los colores y en síntesis aditiva es la superposición de los mismos. También la luz blanca puede propiciar colores por medio de un prisma —tal como se observa en la portada del álbum *Dark side of the Moon* del grupo Pink Floyd. Se puede vislumbrar que en estos términos el prisma es el mundo de las representaciones desde las cuales matizamos lo que *es* en función a la Nada.

Asimismo, cuando relacionamos al cero con las realidades humanas y con la Nada en específico, tenemos una semejanza más que puede ser significativa. El cero es el único número que vuelve iguales a todos los demás, una vez que son multiplicados o divididos por él. Tanto como si multiplicamos el número 2 por el cero o el número 678 por el cero el resultado será el mismo, es decir, cero. Si bien es cierto que esto no supone nada nuevo para ningún matemático de grado básico, sí podemos hacer ciertas semejanzas con algunos aspectos fundamentales en lo que respecta a la comprensión de los demás en el terreno de lo humano. Sólo si me doy cuenta de que lo que me une a otro y a otros es la Nada que poseemos, sólo ahí podría realmente encontrar la igualdad de dignidad que poseemos como seres humanos. Sea dignidad o indignidad incluso, sólo disminuyéndonos en el número mismo que somos es que llegamos todos al cero.

De tal modo que si A no es igual a No A; A no es igual a B; y B no es igual a No B; la igualdad posible es que No A es igual a No B. Dicho de otro modo, sólo en la negación, en la sustracción, en el contacto y la evidenciación existencial y vivificante con la Nada es que somos Uno mismo con otro, nuevamente

la Nada. En medida que puedo sustraer mi propia yoicidad es que puedo entender lo que me une a otro humano. Como contenido (A) no seré nunca igual a otro contenido (B), a menos que ambos nos vaciemos y podamos ser el contenedor, la negación posibilitante (No A y No B, e incluso mejor: No A-B). En medida en que puedo contactar mi propia Nada es que puedo entender lo que me une a otro. En ese sentido, no es lo humano lo que nos implica y une, sino la precedencia de lo humano, la categoría incategorizable, la instancia última de la que hemos brotado: la Nada.

Si todos surgimos de la Nada, entonces, en la contemplación de la Nada —que es una especie de parcial retorno a ella— es que experimentamos la igualdad que el otro posee en referencia a nosotros. La riqueza material nos divide, pero la pobreza ontológica (entendida como univocidad auténtica) que poseemos, detrás de lo que hemos supuesto somos nosotros mismos, es lo que en verdad nos une. Que no veamos el cero del Ser que poseemos no quiere decir que seamos la cantidad que nos hemos inventado suponiendo ser. Sólo en la sustracción de ese número es que entendemos que partimos del cero, el origen es la unión más fuerte que tengo con la otredad y sólo en la vuelta al origen es que estoy realmente entendiendo al otro. En el cero es en el que convergen como unidad posible todos los números, sin importar lo distantes que sean de sí mismos, siempre y cuando les sea posible autosustraerse. De tal modo que si resto 567 a 567 tengo que esto es igual a cero; o si resto 71 al 71 nuevamente tengo un cero; o si resto 8 al 8 nuevamente la respuesta es cero. El cero es el resultado de restar algo por sí mismo, el yo sin el yo es la Nada.

Naturalmente, si por el contrario a la sustracción se suma el número sobre sí mismo sólo estará más distante de los demás. Es obvio que los seres humanos no somos números y que esto podría resultar algo forzado para mentes poco abiertas y creativas, pero el mensaje es, en todo caso, que al origen y tras la máscara del yo —cualquiera que ésta sea así como con cualquier número— una vez que la cantidad se resta a sí misma siempre será igual a cero. Se podrá objetar que una persona sólo puede sustraerse totalmente si muere, pero eso —evidentemente— no es así puesto que puede haber momentos de auto-sustracción parcial que no impliquen perder la vida, aun en el entendido que perder la vida supondrá la fusión más completa con la Nada que realmente unirá lo existente en la inexistencia que es. En el fondo todos queremos ir al

hogar primigenio, retornar al cero originario, el espacio de inexistencia en el que todo es apacible. Queremos ir a casa y dejar este espectáculo vital, quitarnos el uniforme de la corporeidad humana, sacudir nuestros números, desvestirnos de la tangibilidad que nos contiene, dejar de ser.

Como se verá más adelante, hay muchas experiencias que nos permiten entender la Nada que nos posee. Probablemente en algún momento de inmovilidad, de quietud, de silencio es que podemos captar el cero de nuestro ser. Quizá le captemos como un destello, como una pequeña luz en la oscuridad de nuestros supuestos, de reojo seguramente a riesgo de perder la vista.

Así, el cero como símbolo es sólo una manera de entender que todo número está llamado, con la ecuación adecuada, a regresar al cero del que ha emergido en algún momento. El cero es sólo el símbolo en la economía numérica de la Nada. Ciertamente el cero está lejos de ser el cero mismo, así como la nada conceptual que hacemos está lejos de ser *la* Nada.

Distinción entre la Nada y la negación

Tras las anteriores distinciones de la Nada, conviene ahora referirme a la relación de la Nada y la negación. Para ello, me centraré en algunas líneas propuestas por Sartre en su libro *El ser y la Nada*. En éste, el filósofo francés supone que el origen de la Nada está en los juicios negativos que la posibilitan. Quizá ello responda a la pregunta: ¿qué hace que el hombre perciba la posibilidad de la Nada? Pero no responde a la pregunta: ¿qué origina la Nada? Lo anterior por lo siguiente: si la Nada surgiera de los juicios negativos que hacemos de las cosas, debido a que cuestionamos, entonces no se podría entender de dónde surge la intención o la noción de la posibilidad de un juicio negativo *a priori* hacerlo. ¿Cómo ver la negatividad de algo sin la Nada que le precede a esa posibilidad de percepción? Y además, si estoy en la situación en que no se ha percibido tal percepción de la negatividad, entonces, aún: la Nada es ahí, pues es, en medida que la percepción no es.

Si “la negación es resultado de operaciones psíquicas concretas, sostenida por estas operaciones mismas e incapaz de existir por sí misma”,³⁶ entonces

³⁶ Sartre, *El ser y la Nada*, p. 45.

tendríamos que reconocer que se necesita lo negado para que la negación sea. Pero, también se necesita la ausencia de lo negado para que lo negado sea la pauta de la negación. No es sólo que se necesite el objeto a negar sino la ausencia del objeto que posibilita la negación. De ese modo, la negación no es la pauta de la Nada sino a la inversa, la Nada concretizada, la nada específica, es la pauta de la ausencia que, a la vez, es la pauta de la negación. Por ejemplo, se podría decir que mis elucubraciones existen debido a que leí lo que Sartre ha escrito, habría que decir que tales reflexiones en mí estaban ausentes hasta que —de hecho— sucedieron. Por otro lado, cuando yo escribo lo que estoy pensando, ese pensamiento es y al mismo tiempo posee un mensaje posible que aún no se ha visto y que alguien más puede captar al leerme y así sucesivamente, la Nada se reitera a sí misma en posesión de toda respuesta imaginable.

Ahora bien, si yo he captado algo ante las afirmaciones sartreanas, es porque eso estaba ya como posibilidad de ser captado. La posibilidad se hizo real cuando, ciertamente, lo capté. Antes de la captación, las ideas que aún no se habían generado en mí permanecían en la Nada que las cobijaba permitiendo su posibilidad ante mí. Aquí estamos hablando de la captación o no de algo, no de la existencia o no de la Nada pues conmigo, o sin mí, la Nada es. Capte o no capte, entienda o no entienda, de cualquier manera la Nada no depende de ello. Siendo así, tenemos que ante cualquier mensaje existe la posibilidad de cualquier interpretación, pues no hay mensajes que contengan en sí mismos de manera denotativa todas las posibles significaciones que podríamos darles. En caso de que crea que un mensaje, dado por cualquier persona, es captado en su totalidad y que no hay opción de otras alternativas de interpretación de tal mensaje, entonces, ciertamente me equivoco. Y es que la negación de otras posibilidades de captación de algo no supone por ello que, efectivamente, no hay otras formas de interpretación. Si creo que las cosas y mensajes tienen una sola forma aceptable de ser interpretados, ciertamente, no estoy contemplando la Nada, pero aún así la Nada es. Y la manera en que la Nada está, en este caso, es como ausencia de la captación misma de la Nada, es decir, en la no-captación, en el no-ser de la captación de la Nada. Siendo así, la Nada no depende de mi subjetividad, sino que yo dependo de mi subjetividad —y de cierto juicio— para captar esa Nada. Cuando Sócrates, por ejemplo, afirma: “solo sé que no sé nada” era más conocedor que los que no captaban la ausencia de conocimiento, su propia ignorancia.

Conocer la ignorancia es un modo de conocer, reconocer lo faltante, la carencia, el no-ser dentro de lo que percibo. En la ausencia se puede manifestar el no-ser, pero como he dicho antes, el no-ser es sólo una manifestación de la Nada, no la Nada misma. Pues bien, hablando de conocimiento general ¿individualmente estamos más cerca de la totalidad o de la carencia? Seguramente el lector estará de acuerdo en que es más lo que no sabemos que lo que sabemos ¿por qué negar entonces el Ser del no-ser?

La no captación de lo que no he captado —la ignorancia de la ignorancia podríamos decir— faculta a la Nada por sí misma por medio del no-ser, es decir, el no-ser del conocimiento. La Nada posibilita el no-ser y el Ser. El hombre contemporáneo (y en todas épocas) cree que sabe y no sabe que no sabe. Esa ausencia de captación, o ese no saber que no sabe, le da la ilusa certeza de que sabe y, por tanto, se perpetúa en su no-saber. La ignorancia de la ignorancia es una tierra fértil para la reproducción masiva de los obstáculos para contemplar la Nada.

Llegado hasta aquí, tengo que aceptar —sin dramatismo alguno— que no puedo saber todo lo que no sé y en consecuencia, de hecho, no puedo tener noción de los alcances de mi ignorancia. Es por ello, precisamente, que nadie escapa de la ignorancia de la ignorancia, al menos a cierto nivel. Análogamente, no escapamos de la perpetuidad de la Nada. Hay más Nada de la que el hombre mismo es capaz de captar, hay más Nada que la que el hombre ve, o mejor dicho, que la que el hombre no ve.

Y esto es porque la Nada antecede al hombre. Al principio la Nada era ¿o no nos imaginamos eso cuando intentamos pensar en la Nada, es decir, pensar en algo que efectivamente es? Jugar con eso, no es más que intentar describir a la Nada turbando a la nada que nos chorrea de náusea. La Nada sigue estando ahí. Por ello Sartre cierra la cuestión con la afirmación de buena fe siguiente: “el Ser es anterior a la Nada y la funda”,³⁷ pero ¿es esto posible? Sartre se centra, errado, en un absoluto cuyo fundamento es el Ser. ¿Podría entenderse, contrariamente, que la Nada funda al Ser? Me dirán algunos que no, tratando de explicar todo esto desde la óptica religiosa, afirmando que “el principio era el Verbo” y mi respuesta sería que “no-ser” también es un verbo. La Nada permite que el Ser sea, lo antecede.

³⁷ *Ibidem*, p. 57.

Por otro lado, coincido en parte con Sartre en llamar *fragilidad*³⁸ a la posibilidad humana de no ser. Sin embargo, no estaría completamente de acuerdo por dos motivos:

- 1) En caso de entender que somos frágiles debido a que contenemos la Nada estaríamos en un error que no hace más que volvernos a una falla de origen categorial. Si creo que soy frágil por poseer la Nada es porque supongo que soy fuerte si poseo al Ser, no he roto la dualidad dicotómica entre el Ser y la Nada, no he entendido que la Nada es la posibilidad del Ser mismo. No es que el hombre tenga la posibilidad de la Nada, sino que tiene la posibilidad de contener el Ser, precisamente, en esos pequeños instantes en que cree que es algo, antes de que la percepción de la Nada le haga pensar lo contrario. Si soy capaz de entender que la Nada no es algo no-mío de lo cual hay que alejarse en el ridículo intento de “ser yo mismo” o en la idea sartreana del “ser en-sí”, entonces me perderé en el ser de la frustración plena. La frustración no es un no-ser, la frustración es y no es que yo no sea la frustración, pero sí la puedo vivir. ¿Qué salvación posible queda? Aceptar mi nada (con minúsculas) para reconciliarme con la Nada y —gracias a ello— dejar de lado una serie de condiciones que pueden hacerme pensar lo contrario. No debo escapar de la Nada intentando ser, puesto que la Nada es la que me hace ser, tener el Ser. ¿Cómo le llamo a la comprensión de esto? Nihilismo acoplado. Habrá tiempo para abordar el asunto más adelante, cuando me refiera a ser un Nadante. Por tanto, el término de *fragilidad* —utilizado por Sartre— no es en realidad lo que el hombre es por su posibilidad de no ser, sino que es como el hombre occidental se siente debido a su percepción incompleta de su propia Nada.
- 2) Cuando Sartre habla de “posibilidad de no-ser” pareciera que ha perdido de vista su apuesta teórica inicial de no reconocer las potencias. ¿Cómo existirían posibilidades potenciales en un ser que sólo es lo que es? Si afirmo que soy lo que soy, entonces, estaría afirmando también que no soy lo que no soy, pero habría que decir —más bien— que no soy tampoco

³⁸ *Ibid.*, p. 48.

lo que soy, en el sentido de que no estamos constituidos por lo que pensamos que somos y que incluso ese pensamiento puede estar falseado. La afirmación egocentrista y vanidosa de “soy el que soy” supone una falsa totalidad por implicar una supresión del Ser debido a la imposibilidad —aparente— de la Nada en tal frase. Y es que todo es afán de Ser en esa afirmación. Si digo que “soy lo que soy” no se observa que también puedo ser lo que aún no soy, o quizá soy algo que no veo y que creo que no soy. Y sin embargo, afirmar que “soy lo que soy” es menos erróneo que definirme con adjetivos, puesto que ello es encapsularme innecesariamente. Dejar a la Nada ser en mí, es más propicio que intentar ser yo. Por ello, no soy lo que soy. Precisamente, la negación hay que distinguirla de la Nada. Soy la Nada, no soy lo que soy ahora, lo que creo ser.

Distinción entre la ausencia y la Nada

Enseguida haré la distinción entre la ausencia y la Nada centrándome en dos requisitos de toda ausencia: la expectativa de lo que consideramos ausente y la percepción de la no presencia de ello mismo. En un sentido amplio, siempre existe la posibilidad de la ausencia pues no está todo en el mismo sitio, debido a que cualquier cosa que existe, está también ubicada en un lugar específico. Por ello, existen ausencias posibles de acuerdo a quien percibe las cosas como presentes o no. La Nada posibilita estas ausencias sin ser la ausencia como tal. Y no es la ausencia porque no requiere del ser humano como verificador de sí misma.

La expectativa como condición de la ausencia

Se podría objetar que si la conciencia no capta la Nada, entonces ésta podría desaparecer y que hemos triunfado sobre ella. Si afirmamos eso nos equivocamos. La posibilidad de captar las cosas está en relación proporcional a la relación de tales cosas con su fondo. Todo lo que captamos es captado, precisamente, en su distinción a un fondo que la forma o figura no es. Toda forma tiene un fondo desde el cual se refleja. La Nada es el fondo desde el cual y

gracias al cual se ve la forma (o la figura) que es todo lo tangible. Ahora, en el momento en que veo el fondo pierdo la forma o ésta, más bien, se ha vuelto fondo, por lo que cuando veo la forma resalta el fondo. El fondo y la forma son imposibles de separar. Puedo ver el mar y no ser consciente de que capto el espacio que está al fondo de él, pero sin embargo lo he captado. El fondo se capta siempre, que sea consciente (o no) de que lo capto es otra cosa, no hay conciencia de la conciencia captante pero hay conciencia de lo que hay ahí, aunque no lo pueda explicar mientras veo lo *único* que según yo estoy viendo. Entre el Ser y la Nada se columpian la forma y el fondo, no hay una sin la otra y al final, el fondo es la forma y la forma es el fondo.

Tomo un ejemplo de Sartre cuando escribe sobre la naturaleza de la ausencia a partir de la no-presencia de un amigo suyo al que llama Pedro, el filósofo francés nos dice: “yo esperaba ver a Pedro, y mi espera ha hecho llegar la ausencia de Pedro como una acontecimiento real”.³⁹ Habría que decir que si Sartre no hubiese esperado (como predisposición) a Pedro, entonces, no habría existido la sensación de la ausencia de Pedro. La conciencia de la ausencia es producto de la expectativa de percepción. Al no percibir lo que espero percibir siento la ausencia. Del mismo modo, como el hombre común no espera percibir la Nada, por ello, no capta que no la capta. Es decir, no somos conscientes de nuestra ignorancia ante la presencia de la Nada por suponer que no hay tal presencia, por no considerarlo incluso. Y si no percibo la Nada, entonces viene el vacío. No es la Nada la que ocasiona el vacío sino la impercepción de la Nada que, curiosamente, podría llenarnos.

Siguiendo con el ejemplo de la ausencia de alguien, si me enojo de que Pedro no ha llegado —entonces— viene el vacío por su ausencia. En este caso, es un vacío generado por la expectativa que tengo sobre la presencia de Pedro. La ausencia es entonces contingencial —dependiente— de la expectativa fundada en que aquello que no está, efectivamente, esté. Ahora bien, ante la Nada no tiene el hombre actual una expectativa pero —aún así— sigue percibiendo la ausencia de algo. La explicación a esto es que ordinariamente esperamos llenar nuestros espacios vacíos con el Ser —cosas, personas, hechos— y al no estar tales aspectos percibimos, entonces, la ausencia. La cuestión aquí

³⁹ *Ibid.*, p. 50.

es que tal ausencia está sólo en función a nuestra expectativa. Sin esperar no hay ausencias. ¿Qué tal si esperamos la Nada y nos llenamos de ella? Lo primero que tendríamos que hacer es darnos cuenta de su ausencia-presencia en nuestra opinión de la vida. Si la incluimos (de hecho lo está), si la contemplamos, podríamos asumir que los espacios aparentemente vacíos están llenos de Nada, llenos en el sentido explícito. Sin embargo, al no esperar la Nada, al no desearla, no nos percatamos de su ausencia-presencia. Hay que hacer notar que no es que la Nada esté ausente en el sentido literal de la cuestión, pues la Nada está —de hecho— en nosotros. Me refiero a que está ausente en el sentido de que no la contemplamos, implicando entonces que nos sintamos huecos y suponiendo que debemos llenarnos de algo o alguien.

En concreto: percibimos la ausencia pero la ausencia no *es* por sí misma, sino sólo en medida que le antecede el deseo o la expectativa por aquello que no captamos o sentimos. En ese sentido, sólo sentiré la ausencia de algo si tengo la predisposición a captarlo. En lo que se refiere a la Nada, ésta siempre está a la manera de posibilidad de las ausencias, pero no es ausencia en sí misma. Debido a que no esperamos la Nada, no captamos que no la captamos y se vuelve —en el sentido cognitivo o de aprehensión consciente— una ausencia de la captación de su propia ausencia. No nos damos cuenta de que no percibimos la Nada porque no tenemos la predisposición a percibirla. Si acaso pudiésemos ser capaces de esperar la Nada y contemplar su ausencia no ausente, podríamos también darnos cuenta de que los vacíos que suponemos en nosotros no están realmente así, pues están llenos de Nada. La Nada es lo único que podemos esperar que no esté nunca en conciencia de ausencia pues está siempre como posibilidad del resto de todas las ausencias posibles, aunque no sea por sí misma *la* ausencia. Todas nuestras esperanzas de ser llenados pueden ser traicionadas, a menos que sean esperanzas de ser llenados de la Nada, la cual está ahí desde el momento mismo en que somos y hasta que dejemos de serlo para *ser sólo* la Nada. De la medida de nuestras expectativas centradas en el Ser, serán nuestras frustraciones. Contemplar la Nada, por el contrario, llena. La ausencia, entonces, es la no-presencia. La Nada es siempre presente pero no esperada y por ello incluso es ausente su ausencia. Si la esperamos sabremos que la tenemos. Incluso, no se trata de esperarla puesto que no se puede esperar lo que ya de por sí se tiene, la Nada no se espera, más bien se trata de contemplarla.

Tampoco es lo mismo la no-presencia que el no-ser. Pues la no presencia implica que algo no está *frente* a nosotros, o al alcance de su captación en nosotros. El no-ser más allá de estar sometido a la captación o no de sí debido a la cercanía, está en el plano de lo que no es captable bajo ninguna posición o contexto posible dentro del plano de lo que es.

Por otro lado, he de separar dos ideas referentes al vacío: el ontológico y el experiencial. Con el primero me refiero al vacío de los físicos, al cual me referiré más adelante; con el segundo me refiero a otro tipo de vacío, el vacío subjetivo, a la experiencia personal de sentirse vacío. Precisamente por ello, si se trata de una experiencia de vacuidad, entonces el vacío es vivencia subjetiva, creada por el hombre y es meramente contingencial, por lo que tampoco existe por sí mismo, pues requiere a un hombre que se sienta vacío. En el ejemplo de Sartre, la ausencia de Pedro es ausencia sólo en medida que él *espera* a Pedro, la ausencia de él siempre ha estado, su ausencia que no es presencia *es* debido a que la presencia *no es*. Lo que convierte tal ausencia en vacío es la expectativa de la presencia de Pedro.

Si esperar algo que no llega nos supone su ausencia ante nosotros, entonces, en función a no percibir la ausencia de algo tendríamos que dejar de esperar. Pues bien, ¿de qué modo puedo dejar de esperar? Muriendo. La pregunta fundamental en la vida no es entre ser libre o no, entre ser feliz o no, sino sobre qué cárcel puede ser menos dolorosa y, en suma, la única decisión fundamental es entre morir y vivir. La primera cuestión que nos orilla a la muerte, por más paradójico que esto pueda resultar, es —precisamente— ser. Y, por ende, la mayor ignorancia posible es saber. No es necesario morir de una vez por todas, sino morir poco a poco. Y es que hay expectativas a las que debemos morir o que deben morir en nosotros, ya hablaré de ello más adelante.

Volviendo a Sartre, nos insiste: “no hay no-ser sino en la superficie del Ser”,⁴⁰ y observa al no-ser como una posibilidad realizable o no, por lo que pierde de vista que es una potencia por sí misma que a la vez ya es. Mi opinión es opuesta: que el Ser está en la superficie de la Nada y es por ello que le captamos sin captar la Nada. Lo que está a la superficie, el fenómeno, es precisamente algo que sucede pero no su esencia que es la Nada. Suponemos

⁴⁰ *Ibid.*, p. 58.

conocer el Ser con base en lo que captamos pero no lo comprendemos sino hasta que contemplamos la Nada que está detrás de todas las superficies del Ser.

Por ello, la fenomenología es siempre parcial, sólo tenemos representaciones, no es posible poner entre paréntesis lo que no es el objeto captado, pues el mismo objeto es una representación, no contactaré jamás con lo real sino sólo con la velación, con la lejanía de la verdad. Lo errado de nuestras afirmaciones fenomenológicas consiste en proponer como algo verdadero aquello que sólo es representación.

No hay tampoco hermenéutica pura posible, solo una hermenéutica fallida a partir de la visión ilusa de las cosas. No hay algo que sea únicamente Ser, en la idea que sólo sea, más no de que sea y no sea. Lo mismo sucede cuando absolutizamos cuestiones como la libertad que termina siendo una ilusión óptica. La libertad es el nombre artístico de la negación de la impotencia. Lo que propongo es una liberación de la libertad. Para entender sólo un albedrío dialéctico siempre en deliberación con las representaciones. Nadie sale vivo del mundo de la representación.

Si el no-ser y el ser pueden convivir, entonces, se entiende que no sólo uno de los dos es mientras el otro no, como si sólo existiera el acto y la potencia quedara excluida. Si el no-ser y el ser son una misma cosa interdependiente, entonces la potencia es, incluso, en el sentido de que podemos percibir el mundo de las posibilidades y no en cuanto que lo que no es no sea de verdad. El no-ser es, en nuestra percepción representativa, lo aún-no-captado-como-ser. Es por eso que un “te amo” siempre es un “te odio” posible, lo contiene, pero aún no es captado así. Sin embargo, el no-ser de ese “te amo” está latente debido a que también es. Cuando podamos captar ambos asuntos como parte de todo lo existente, entonces no habrá aflicción posible cuando el “te odio” —como potencia— se convierta en acto, pues todo habría sido ya captado y por ello era esperable. Concretamente, cualquier persona que nos diga amar nos puede dejar de amar, pues la afirmación supone la posibilidad de la negación, el no-ser es entonces lo aún-no-captado pero no por ello es lo no existente o lo no posible. Así que, puedo esperar cualquier cosa de quien me dice amar, así como —de hecho— puedo esperar cualquier cosa de cualquier cosa. Es decir, la solución al problema de las expectativas no está

necesariamente en no esperar nada, sino en esperarlo todo. Lo fundamental es no esperar con deseo exclusivo, o no esperar a que todo sea del modo que deseo. No se trata de no apasionarse, se trata de estar dispuesto a aceptarlo todo pues, en realidad, la disposición a la pasión por todo es mejor que la pasión inútil, la cual se aferra a un único objeto de pasión.

En el mundo de lo real no hay fidelidad predefinida ni exclusividad objetal válida pues todo es posible y lo que percibimos es sólo una fracción efímera en ese universo de posibilidades latentes que ya son, pero que no-son-aún-captadas. Si alguien logra desearlo todo por mediación de la aceptación de la Nada totalitaria, entonces, estará entendiendo de qué se trata todo esto.

La percepción como condición de la ausencia

Otro factor —además de la expectativa— que condiciona la captación de la ausencia es percibirla al no percibir algo. Digamos que tengo una cita en el parque con una persona —a la que llamaré Paulina— y esta persona no llegó. Hemos de reconocer, que no porque no vea en el parque a Paulina significa que Paulina es la Nada, sino que hay una nada que es su presencia y en *ese lugar* específico, pues es un hecho que la presencia de Paulina está en un sitio que no percibo. A esa nada —con minúsculas— de la presencia de Paulina (no de Paulina en sí) es lo que llamamos ausencia. De este modo, no sólo no percibimos el no-ser de alguien sino que tal no-ser *es* a manera de impercepción. Que Paulina no esté en un lugar no significa que Paulina no es de manera absoluta. Paulina *es* en otro lado. De tal modo que lo que no percibo no es por eso la Nada, sino que la Nada, como un no-ser, sería la manera de estar de eso para mí.

En este momento puedo tener la expectativa de que un libro mío se encuentre en mi librero. Al buscarlo y no encontrarlo me doy cuenta de que no está ahí, me doy cuenta de su ausencia, por tanto de su no-ser frente a mí en ese espacio específico. Pero esta ausencia del libro es sólo en su sentido de no estar siendo percibido y es una afirmación relativa a un modo de ser de algo que, de cualquier modo, si existe: mi libro. Ese libro no está frente a mí pero no significa que el libro no sea, lo que no es *es* su presencia. Si yo afirmo que el

no-ser de mi libro que busco se hace presente cuando no lo veo en el librero, estaría suponiendo que la esencia del libro depende de mí. Pero tendríamos que reconocer que es la nada (no-ser) de la presencia del libro, en ese lugar específico, lo que yo percibo (al no percibir). Entendamos que mi libro es, pues mi libro no es la Nada. Puede que una semana después encuentre tal libro en la cajuela de mi auto. Su no-presencia para mí se ha vuelto ausencia y ahora su presencia para mí es. Pero antes de encontrarlo, ese libro era una no-presencia para mí, por tanto una ausencia. El libro ha sido lo que es constantemente, así como también ha sido la posibilidad de su ausencia *para mí*, tanto en potencia como en acto. Esta ausencia fue percibida en un principio (al no verlo) pero posteriormente (al verlo) lo ausente es su ausencia, puesto que ahora está presente su presencia. En un momento la presencia del libro era potencia y su ausencia era en acto, posteriormente su presencia es en acto y su ausencia es en potencia en caso de que vuelva a perderse. Pues bien, el acto y potencia que hemos descrito *son*, pero lo son sólo desde mi perspectiva ante la cosa o el objeto.

Ahora bien, ¿puedo decir que el acto y la potencia son sin dependencia de mi percepción? La respuesta es que sí, pero en el entendido que no lo serán para mí, sino en referencia a otra subjetividad que construye esas posibilidades. Es decir, si yo muero, el mismo libro puede ser presencia o ausencia a otra subjetividad. Aun sin morirme es presencia y ausencia a otra subjetividad al mismo tiempo. ¿En qué momento la Nada o el Ser serán independientes de la subjetividad que capta? Respondiéndolo desde el punto de vista de la subjetividad, de lo fenoménico, siempre el Ser o la Nada necesitarán subjetivarse para ser.

Sin embargo, en otros planos, en lo que respecta a la independencia de la Nada ante el Ser, ésta existiría aun sin un individuo que la captase. Por ejemplo, imaginemos que no existe un solo humano sobre la tierra —ante lo cual sería innecesario responder a esto como imposible hacerlo— y pensemos también que se elimina incluso la tierra y lo existente; ahí en tal caso, ciertamente, la Nada y el Ser dejarían de ser captables al no existir ningún individuo captador. Asimismo, se posibilitaría lo absoluto que en este caso preciso sería la Nada Absoluta. Al final la Nada triunfaría, pues es lo único que quedará cuando no quede más que *Nada*.

La Nada y su lugar en el mundo de la ciencia y el arte

Aunque a la Nada se le ha relegado al olvido en algunas culturas y en algunas épocas específicas, en realidad no puede ser negada hoy en día pues el testimonio de filósofos, poetas, artistas y la naturaleza en general son demasiado grandes como para no ser vistos. De hecho “entre las grandes cosas que se encuentran entre nosotros, la existencia de la Nada es la más grande”.⁴¹

En el arte islámico, los musulmanes celebran la Nada como una vaciedad que debe ser llenada, no como un peligro sino como una oportunidad. Y es que al final las personas anhelamos pautas y algo con lo cual llenar cualquier vacío. El gran historiador del arte Ernst Gombrich bautizó este impulso, refiriéndolo a la decoración, como *horror vacui*.⁴² Precisamente, en el pensamiento medieval y la primera parte del Renacimiento, la Nada era vista como la antítesis de Dios, o bien, como el estado de olvido al que eran arrojados los adversarios y enemigos de Dios. En ese sentido creer en “una única creación Divina de todo a partir de la Nada, era un dogma básico de fe”⁴³ y nada fuera de eso era permitido. Por ello Agustín de Hipona (354-430 a. C.) afirmaba que la Nada era contraria a Dios pues era lo que estaba antes de la obra divina. Es probable que el monje de Hipona no se diera cuenta que con eso daba mayor fuerza a la Nada que a Dios. Al ser cuestionado en ese sentido, propuso que el tiempo fue creado al mismo instante que Dios creó el Universo y que, por tanto, no había un tiempo antes de lo creado. Lo anterior es una prestidigitación de fe bastante creativa pero fácil de vencer, puesto que si el tiempo inició con la creación, entonces la creación empezó junto al tiempo y si toda creación supone el paso de la no-creación a lo creado, entonces tampoco podría sostenerse la idea de la creación misma al no existir un pasado desde el cual se hubiese podido crear lo que en el presente existiese.

Más adelante, Tomás de Aquino se encargó de radicalizar la negación aristotélica de la Nada y la entendió como aquello que había sido aniquilado con la acción de Dios. El Aquinate creía también que “si Nada absolutamente

⁴¹ Da Vinci, Leonardo, *The notebook*, p. 61.

⁴² Barrow, John, *op. cit.*, p. 78.

⁴³ *Ibidem*, p. 79.

existía en el pasado entonces nada pudiera existir ahora”,⁴⁴ con lo que suponía la obligatoriedad de un Creador. Sin embargo, aunque pueda ser necesaria una energía inicial que suponga el movimiento de algo que no es a un ser o modo de ser nuevo, eso tampoco implica una voluntad omnipotente creadora.

Es claro que con las interpretaciones medievales de Aristóteles y el imperia- lismo del cristianismo, se creó una compleja maraña de ideas cuya consistencia filosófica era reducida a un acto de fe. Es así que: “como resultado del rechazo por parte de Aristóteles de la idea de que podía existir un vacío separado, sobre la base de que era lógicamente incoherente, durante la Alta Edad Media se creía casi universalmente que la Naturaleza aborrecía la creación o persistencia de cualquier estado vacío”.⁴⁵

Esto incluía, por supuesto, a la idea sobre la Nada que fue negada durante cientos de años precisamente para dar cabida a la idea de Dios. Aun más, Ribas supone que con Aristóteles se inicia el antivacuismo cuando comenta que: “el gran foco en que se articula la gran corriente del antivacuismo dominante es la tradición del pensamiento occidental. Durante muchos siglos la opinión de Aristóteles conforma el corpus del saber escolástico, aquel que deberá ser rechazado y sometido para alumbrar la Revolución científica moderna”.⁴⁶

En el siglo XVII proliferaron las similitudes a la idea estoica del vacío en la que se entendía que el cosmos finito estaba rodeado de un vacío infinito y que, además, los atributos de tal vacío coincidían con los atributos de un vacío circundante en este mismo mundo; es decir, un vacío inmutable, continuo e indivisible, más cercano a la idea de la Nada que a la del vacío físico.

Isaac Newton parece acreditar esta Nada que está en todas partes al relacionarla con la Deidad misma. Afirmó que no debemos considerar al mundo como el cuerpo de Dios, o sus diversas partes como las partes de Dios pues Él es un ser uniforme, vacío de órganos, miembros o partes, estando en todas partes presente a las cosas mismas.⁴⁷ Como vemos, las ideas de Dios y de la Nada han sido y suelen ser tanto contradictorias como similares.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 83.

⁴⁶ Ribas, Albert, *Biografía del Vacío*, p. 9.

⁴⁷ *Vid.* Newton, Isaac, *Óptica*, 1977.

La idea de Dios como la Nada misma comenzaba a tener sentido pero nunca dicho de manera tan clara. Naturalmente no todos estarían de acuerdo con Newton y los neo-estoicos, principalmente aquellos que necesitan de representaciones tangibles y antropomórficas para referirse y entender a la Deidad. Uno de ellos, como se mencionó en el primer capítulo, fue Leibniz. Poco a poco se fue dejando de lado esta controversia y se retomó informalmente la idea de Dios como Ser y se excluyó la noción de Dios como Nada.

Los poetas y escritores también han hecho de la Nada un tema recurrente. Le observamos claramente en el poema siguiente: “Nada fue primero y será lo último pues Nada se mantiene para siempre. Y nada ha escapado a la muerte de modo que no puede ser el viviente más duradero [...] Nada puede vivir, cuando el mundo ha desaparecido, pues todo llegará a Nada”.⁴⁸

Del mismo modo podríamos decir que Nada es más alto que Dios. Y por ello, *algo* lo es. La vacuidad no es la negación del Ser, pues *es* en relación con el Ser como negación de presencia; por tanto, el vacío es un vacío de algo, un algo que podría haber estado antes y en ese sentido sería ausencia. A diferencia de la ausencia, el vacío es el espacio físico no ocupado por un ser específico, pero no la negación del Ser. No siempre se asimila de este modo el vacío, un ejemplo de ello es el cristianismo que, dentro de sus perspectivas panteístas, negó la posibilidad del vacío al afirmar que Dios está en todo lugar.

Hay varias nociones sobre la Nada en las obras de William Shakespeare (1564-1616), la siguiente cita de *Macbeth* es notable: “la vida es una historia contada por un idiota, llena de ruido y furia, que Nada significa”.⁴⁹ Por su parte, el físico alemán Otto von Guericke (1602-1686), entendió mejor que algunos filósofos a la Nada. Su valoración es citada por John Barrow en la siguiente afirmación:

La Nada contiene todas las cosas, es más preciosa que el oro, sin principio ni fin, más alegre que la percepción de la luz munificente, más noble que la sangre de los reyes, comparable a los cielos, más alta que las estrellas, más poderosa que un relámpago, perfecta y bendita en todo. La Nada siempre inspira. Allí donde nada

⁴⁸ Dyer, Edward *apud* Barrow, John, *op. cit.*, p. 90.

⁴⁹ Shakespeare, William, *Macbeth*, V, v, 16.

es, cesa la jurisdicción de todos los reyes. La Nada está exenta de daño [...] La Nada está fuera del mundo, está en todas partes. Se dice que el vacío es Nada y se dice que el espacio imaginario —y el espacio mismo— es Nada.⁵⁰

En el terreno de la ciencia, Otto von Guericke inició los experimentos con bombas de aire que habían de continuarse posteriormente. Son también contundentes sus afirmaciones sobre la existencia del vacío aun fuera del mundo, en el espacio mismo,⁵¹ con lo cual se asemeja en parte a lo propuesto originalmente por los estoicos.

Por otro lado, en Francia, Blaise Pascal intentó unir las dos concepciones de Nada que hasta el siglo XVII se habían estado manejando, es decir, la Nada abstracta, moral, psicológica y la nada física asociada al vacío. En la presente obra, aunque he incluido referencias de la Nada asociada al vacío, me interesa principalmente la Nada abstracta, implicada en el orden metafísico. Para Pascal, centrado en el debate sobre el vacío físico, la separación no fue tan viable como la que he propuesto aquí y ello se debió a que los detractores del vacío utilizaban argumentos (o pseudoargumentos) teológicos para rebatirle con la intención de hacerle parecer hereje y que, por tanto, detuviera sus afirmaciones. No olvidemos que pocos años antes de nacer Pascal, se realizó el juicio a Giordano Bruno quién murió quemado en la hoguera en 1600. Eran ambientes tensos en donde los defensores de la fe —muchos de ellos jesuitas como el padre Noel, tutor de Descartes— se enfrentaron a Pascal quien tuvo que separar, al final, sus afirmaciones sobre el vacío físico de las implicaciones teológicas que suponían.

Posteriormente, la controversia sobre la existencia del vacío físico fue tomando forma experimental en búsqueda de la demostración del vacío real. Científicos como “Torricelli, Galileo y Boyle utilizaron bombas para extraer el aire de recipientes de cristal para demostrar la realidad de la presión y demostrar el peso del aire”.⁵² Más tarde se ideó la existencia de un éter cósmico que explicó parcialmente la imposibilidad del vacío real. En un artículo publicado

⁵⁰ Barrow, John, *op. cit.*, p. 63.

⁵¹ Ribas, Albert, *op. cit.*, p. 100.

⁵² Barrow, John, *op. cit.*, p. 22.

en 1881, Michelson⁵³ afirmó que la hipótesis de un éter estacionario era errónea, con lo que se pudo así eliminar al imaginario éter del plano científico y darle su lugar al vacío de masa y energía. Posteriormente se descubrió que aun el vacío suponía una energía que impregnaba el universo. Esto orilló a la admisión de la existencia del vacío a pesar de la inevitabilidad de la energía en un vacío cuántico. Hasta hace pocos años se afirmaba que “debe de haber alguna ley sencilla de la Naturaleza, que todavía no hemos encontrado, que restaure el vacío y haga esta energía del vacío igual a cero”.⁵⁴ Aunado a ello, hoy hay también evidencias de que tal energía es la que propicia la expansión del Universo y posiblemente su final.⁵⁵

Albert Einstein tras el descubrimiento y elaboración de la teoría de la relatividad en 1915, se dedicó a la tarea de comprender el Universo. A partir de los estudios de Einstein, fue Alexander Friedmann quien advirtió que el Universo cambia y que no es estático, que no sólo las estrellas y los planetas se mueven, sino que el Universo mismo tiene un movimiento y que éste es de expansión. La energía que supone la expansión es una energía de vacío, por lo que el vacío en sí mismo es “llenado” por una energía que implica la posibilidad del movimiento.

Desde este enfoque, no puede hablarse de espacios vacíos propiamente, sino de *estados vacíos* o *estados fundamentales*⁵⁶ que aun así poseen energía. Esto fue llevando poco a poco a la elaboración del término *vacío cuántico* el cual puede entenderse como: “un mar de compuestos de todas las partículas elementales y sus anti-partículas que aparecen y desaparecen continuamente [...] a partir del vacío cuántico y luego se aniquilarán mutuamente y desaparecerán”.⁵⁷

Por tanto, el vacío está lejos de estar privado de energía, al menos en el sentido de la ciencia cuántica. Sin embargo, esta imposibilidad de vacío absoluto en el mundo físico no atañe a la Nada de la que hablamos puesto que, si

⁵³ *Ibidem*, pp. 137-144.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 212.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 227.

bien se identifica a la Nada con el vacío en el sentido de lo físico y lo material, no es ése el sentido estricto desde el cual partimos en la idea de la Nada que aquí manejo y que está vislumbrada más en el plano de lo ontológico que en el de la Física, aunque esto no erradica similitudes que pueden ser objeto de estudios posteriores.

Por último, si el vacío de la física cuántica contiene el mínimo de energía disponible, entonces en él existe la posibilidad del cambio y es ahí donde la noción de la Nada como posibilitante del cambio sigue teniendo sentido.

En lo que respecta a este estudio, he referido la cuestión del vacío físico sólo como una situación relacionada a la Nada que me importa más, en este caso la Nada Metafísica. Creo también que no es forzosa la comprobación científica del vacío físico para la comprensión de la Nada Metafísica a la que me refiero y que, incluso, puede ser la contraparte de las concepciones culturales que se han atribuido a la deidad. No es necesaria una postura absolutista que intente afirmar a toda costa la existencia del pleno vacío físico desprovisto de energía, pues de cualquier modo no puede ser sostenido, al menos desde la perspectiva de la física cuántica. Coincido, claramente, con esta disciplina científica en que el Universo no es continuo y en que existe el cambio en función a la constante de Planck, cuestión no percibida desde nuestros miopes alcances comunes. Siendo así, el entrelazamiento cuántico es posible debido a la interacción entre el Ser y la Nada. Por ello, la teoría de la relatividad, la física cuántica y mi posición respecto al concepto de la Nada no están contrapuestas si consideramos la perspectiva de la electrodinámica cuántica, la cual es una veta muy factible de seguir. De cualquier modo, en suma, no podemos igualar los conceptos de vacío y de Nada. El vacío se ha entendido como la región del espacio que no contiene materia; pero la Nada es, incluso, aún sin el espacio mismo del que requiere el supuesto vacío.

Dejando hasta aquí la cuestión de la ciencia, en el siguiente capítulo se abordará el planteamiento central de este libro, es decir, la propuesta específica de la Nada, una visión alternativa para la comprensión del hombre y de su quehacer en el mundo.

SEGUNDA PARTE:
PROPUESTA Y APLICACIÓN

III

El Ser de la Nada y la Nada del Ser

Es momento de centrarme en la forma específica en que la Nada debe asumirse. Por tanto, creo importante iniciar con la concretización de lo que entiendo por la Nada, para lo cual dedicaré la primera parte de este capítulo. Luego de ello, me centraré en un análisis de las consecuencias antropológicas que supone tal concepción de la Nada y, finalmente, abordaré las implicaciones (angustia, cambio y liberación) que tiene esta alterna percepción de la Nada en lo que se refiere a la construcción de un enfoque alternativo para la congruencia íntima del hombre contemporáneo.

La Nada de la que hablo

Hasta ahora he hecho un recorrido sobre las concepciones más representativas que se han realizado sobre la Nada a lo largo de la historia de la humanidad tanto en el terreno filosófico como científico. Asimismo, referí que la Nada no es el vacío físico, en el entendido de que tal vacío físico no ha sido comprobado ni admitido en su totalidad, al menos en el terreno de la física tradicional. Mostré que la Nada no es propiamente el no-ser, puesto que eso le implicaría una contingencialidad con el ser del que es una negación. Clarifiqué que la Nada no es en sí misma la ausencia puesto que tal ausencia es dependiente de aquello que le permite ser una evidencia de la no presencia. He hecho también, en cada oportunidad, una implicación que intenta ser consecuente con la dialéctica del Ser y la Nada.

Tras los primeros capítulos, corresponde ahora definir a qué Nada es a la que me refero cuando hablo de la Nada. De ello trata esta primera parte que abordamos a continuación. Posteriormente, referiré la relación que esta concepción de la Nada guarda con el desarrollo de la conciencia del propio hombre, así como la probabilidad o improbabilidad del desarrollo humano desde esta perspectiva.

Enunciaré enseguida las 20 características de la concepción de la Nada propuesta en la presente obra.

Una Nada que es

A principio de cuentas la Nada *es*. No tendría sentido hablar de ella para negarla en este momento. Lo primero que podemos decir de la Nada —aun en el entendido que nada podemos decir con plena conciencia de ella— es que *es*.

Probablemente, la mayor evidencia de la Nada es la existencia del Ser y, entonces, en ese sentido podemos comprobar que la Nada es por medios apodícticos, es decir, al observar todo lo que no es la Nada. En otras palabras, la Nada está detrás de todo lo visible, lo tangible, lo tocable, lo perceptible. Que lo que vemos pueda verse es debido a que existe una separación entre lo que vemos y uno mismo como vidente; esa separación es un límite de lo existente que supone que no es el existente mismo todo lo que existe y que por tanto la entidad de lo que existe tiene un límite, tiene una frontera de ser que termina hasta lo que no es. De tal modo que la primera afirmación sobre la existencia de la Nada es debida al límite que lo que *es* tiene sobre lo que no es lo que es. La Nada permite que el Ser sea. El Ser faculta al ser, es decir, permite que los entes sean. El ente contiene una sustancia que puede ser o no, por lo que se implica al no-ser en la posibilidad del ente de dejar de ser. En el plano jerárquico de lo ontológico, la Nada es la base fundamental de todo lo que *es*. Ahora bien, que la Nada sea no refiere a que nuestra capacidad de cognición pueda conocerla.

Una Nada incognoscible

La Nada no puede ser conocida plenamente, sólo supuesta, inferida, imaginada, concebida de manera indirecta. No controlada por el intelecto. La Nada

supone algo mayor que la capacidad humana de comprenderla. No es factible conocer lo que supera nuestro entendimiento, por lo que la Nada, de entre todas las cosas, es lo que más escapa a nuestra manera de describirnos el mundo.

Principalmente en Occidente, se ha forjado una manera de percepción centrada en el Ser, una metafísica de lo perceptible que es difícilmente superable. No es la Nada un objeto de estudio, sino que sólo se le contempla al no verle, se le asume, no se le conoce. Además, los medios del conocimiento humano son metodológicamente incorrectos para la comprensión de una ontología de la Nada, de una omnipresencia que supera la temporalidad y pequeñez estrecha de nuestra mente. Por si fuera poco, el lenguaje es incapaz de proceder correctamente en la descripción de la Nada, pues todo aquello que se intente decir de ella supone una descripción categorial que en sí misma es completamente insuficiente para abordar la Nada.

Finalmente, la Nada es incognoscible debido a que todo concepto hace de ella un aspecto del mundo de lo que es, a la manera contraria de la Nada. La comprensión de la misma debe iniciar con asumir la necesidad de una forma distinta de percibir la realidad del mundo occidental y del mundo en sí. Se requiere de la captación de una ontología de segundo orden en donde incluso lo que no es —a la manera convencional de ser— sea de cualquier manera un algo. Esta nueva ontología ha de extenderse y enraizarse en aquella percepción que permite la comprensión de la Nada misma, una Nada que no sólo se extiende a la capacidad antropológica de percepción sino que incluso está sobre y por encima del mundo mismo.

Una Nada que contiene el mundo fuera y dentro de él

La Nada, al estar relacionada con todo lo que es, está en todo lugar donde algo sea. Esto supone también la presencia de la Nada en el mundo y fuera del mundo, puesto que no sólo en el mundo está el Ser. Hay Ser también fuera del mundo y ahí donde haya Ser, implicado o no en entes, hay Nada, a la manera de una nada situada. Esta propuesta —al menos en el sentido de la existencia de la Nada más allá de los confines del mundo— es incompatible con los supuestos aristotélicos y medievales, pero es momento ya de que en Occidente

comencemos a propiciar una ruptura con los esquemas condicionantes de nuestro pensamiento.

El principal argumento para la justificación de la Nada fuera del mundo es que el mismo mundo está sostenido, englobado, enraizado, relacionado, contenido y dimensionado por la Nada misma. No hay nada dentro ni fuera del mundo que esté fuera del alcance de la Nada. No existe algo que la Nada no posea, todo lo que es lo es *en* la Nada. El movimiento de las estrellas, los astros y hasta de las mismas nubes está posibilitado por los límites corpóreos de las entidades que les son propias. Ahí donde el límite es, también es la presencia de la Nada.

Coincido con la visión de los estoicos sobre la existencia de un vacío absoluto desde el cual el mundo es posible. Sin embargo, no comparto sus ideas del orden cósmico aplicadas a la vida humana a manera de destino, debido a que la misma comprensión de la Nada implica la comprensión de la casi infinita posibilidad de circunstancias que modifican la relación de lo existente. Se entiende, por tanto, que los acontecimientos del mundo no responden a un hecho lineal, al estilo de causa y efecto, sino que existe una multiplicidad de factores que modifican la interacción de las realidades existentes. Comprender la Nada sobre el mundo no supone asumir un destino sino todo lo contrario, precisamente, porque la Nada no tiene una voluntad.

La Nada sin Voluntad

La afirmación negadora del destino se desprende de asumir que la Nada no tiene una voluntad y que, por tanto, sin voluntad no hay un destinador, lo cual nos lleva a la conclusión de que no hay destino. Que la Nada no tenga voluntad rompe, ciertamente, con la percepción de algo o Alguien presente en todos lados que tiene el poder y la fuerza para implicarse en la vida de los individuos de manera proporcional a su deseo. Pues bien, precisamente, como la voluntad supone un apetito y el apetito implica un aparato mental que estructure las jerarquías de los propios deseos y esto, a su vez, se deriva de un esquema mental, es impropio e ingenuo suponer que la Nada o cualquier supuesto que nazca en la base de un Ser superior a lo humano, tenga voluntad.

Además, la voluntad supone en aquel que la posee una identidad construida y esto es impropio decirlo de la Nada. No hay una Nada que tenga voluntad, se rompe con ello con la intencionalidad de la Nada. Ahora bien, esto no supone que la Nada, debido a su falta de voluntad, ya no tenga contacto con los seres vivos o que ya no tiene ningún tipo de influencia. Esto sería falso, pues aunque la influencia de la Nada sobre lo que es no puede negarse, esto no es por voluntad del que es o lo que es con la Nada sino que es una consecuencia natural, esperable, comprensible y de índole ontológica, que no puede ser impedida. Lo que es se relaciona con la Nada aun considerando la involuntad de la Nada y la probable indecisión del que es, si este ser es alguien.

La Nada es la posibilitante que permite que las cosas sean, así como las interacciones de las cosas entre sí. Esto tampoco supone un azar, sino más bien una causalidad debida al movimiento que, por cierto, tampoco tenemos capacidad para entender, pues escapan de nuestras percepciones el conjunto casi infinito de relaciones de cosas, acontecimientos y personas que permiten que la realidad sea lo que es. Que la Nada no tenga voluntad le pone en mayor jerarquía ilusoria que cualquier Deidad personificada y con voluntad incluida. La Nada, por ello, no es la Deidad aunque se le ha asociado a ella múltiples veces.

La Nada como la No Deidad

Muy a pesar de Meister Eckhart quien relacionaba a la Nada con su esquema de la Deidad, hemos de decir que su explicación es errónea por la condicionante que en el dominico puso su mismo credo. Al reconocer la realidad de la Nada, no pudo más que evidenciar que no podía no ser lo Absoluto, y como en el esquema de Eckhart lo Absoluto sólo podía ser Dios, se entiende la consecuente relación. Sin embargo, en el entendido de que a las configuraciones comunes de Dios —al menos en Occidente— se les ha adicionado antropomorfismo y voluntad amorosa, entonces, la Nada no debe ser observada como tal Deidad debido a que está, ciertamente, por encima de tales representaciones.

El categorizar lo divino desde el esquema de lo humano es naturalmente una distorsión de algo inexplicable e incognoscible. La palabra Dios resuena en nuestra mente con una amplia gama de imágenes construidas, símbolos que le identifican culturalmente. La percepción que propongo de la Nada tiene la ventaja, al menos para nosotros —o nosotros tenemos la ventaja ante la Nada—, de no estar relacionada a un número tan elevado de preconcepciones de la misma tal como lo tiene el término de *Dios*. Debo asumir también que no es posible darle un contenido conceptual a la Nada a riesgo de que, precisamente, deje de ser la Nada. No hay manera de referirse a la Nada a menos que sea con el silencio, o bien, en un atropello a la razón misma —como lo he intentando en estas páginas. Ciertamente, hablar de aquello cuya descripción no encaja con las palabras puesto que éstas no lo reflejan, puede ser una pérdida de tiempo, a menos que lo que se intente sea generar una aproximación respetuosa ante aquello incognoscible que es superior a cualquier deidad voluntariosa.

Finalmente, la Nada es anterior a todo lo que es. Si una fuerza contraria o diferente a la Nada hubiese creado todo lo que existe, tendría que haberlo creado a partir de la Nada. No caben aquí los esfuerzos de Agustín de Hipona por tratar de exponer la inexistencia del tiempo antes de la creación. Si hubo creación, entonces hubo también un momento anterior que supusiera la increación, es decir, el momento en que lo creado aún no lo estuviese. La Nada, por ello mismo, se entendió en la Edad Media como la contraparte necesaria y anterior a la creación que supuso la posibilidad de que un ser omnipotente pudiera *crear* al, precisamente, contener o posibilitar lo que éste crearía. Sin embargo, más allá de contrarios en lucha, hemos de entender que hay creación pero no Creador y que lo que existe es producto de una interminable sucesión de hechos que no podemos explicar con certeza.

Si la existencia de un Creador es antagónica a la existencia de la Nada, es —ciertamente— la Nada la que debe prevalecer eliminando la idea del Creador. El Creador supondría voluntad de crear, la Nada al no tener voluntad no implica ese deseo y mucho menos aún la necesidad de crear. Tampoco hemos de referir que ama a lo creado puesto que la Nada no lo ha creado, sólo ha sido el escenario necesario para que lo que es sea. Precisamente, debido a que de la Nada es que surge el Ser, es que la Nada lo contiene.

La Nada que contiene al Ser

La forma en que surge el Ser a partir de la Nada continúa siendo un misterio. Es probablemente más honesto admitir el misterio mismo antes que idear una solución que suponga una voluntad creadora. Como quiera que sea, aun en relación con las ideas sobre el origen del universo, se entiende que la Nada fue necesaria para establecer, ella misma, el marco que dio origen a lo existente. Si hemos de entender el origen del Universo en el Big-Bang, hemos de reconocer también la necesidad de una materia inicial desde la que surge la expansión tras la explosión.

Es probable que nuestra imaginación encuentre dificultades en concebir el origen de algo desde la Nada, pero esto no supone que hay manera de negar —una vez que hemos desterrado de nuestra propia mente la solución que implica un ser creador— que la Nada misma ha estado antes de que surgiera lo que vemos hoy en día. Reitero, no estamos discutiendo si la Nada es la creadora o que la Nada crea, ya hemos dicho que no. Y esto es debido a que asumimos su involuntad y todo acto creativo supondría la voluntad del creador. No es la Nada la que crea pero sí, definitivamente, es el marco que permite el origen, permite que se pueda generar, gestar —incluso por sí mismo— algo. Ciertamente, lo creado no pudo crearse a sí mismo, a la manera en que una piedra que no existe, de pronto decida que existirá y se pueda crear a sí misma. No hay autocreación, tampoco voluntad creadora, pero sí hay la Nada que supone la posibilidad del cambio, de la modificación. Y todo origen nuevo, todo paso de lo que no es a lo que es, supone precisamente eso: el no-ser antecedente que hemos de asociar, en un sentido estricto, con la Nada. Es pues una Nada que fecunda, una Nada que posibilita la posibilidad de que lo que no es sea y que lo que es sea o bien deje de ser.

Esta Nada, si es el fondo en el que surge el Ser, también sigue siendo el fondo en el que todo ser es, una vez originado. Posteriormente, cuando el Ser deje de ser, entonces, nuevamente la Nada será el fondo en el cual se fundirá todo ente que haya sido. Sin embargo, la Nada no es creadora de lo que es.

La Nada no creadora

La cuestión sobre el origen de la vida es mucho menos compleja que lo que refiere al origen del Universo mismo. Y es que las respuestas sobre la vida las encontramos en el Universo. Hoy sabemos que la vida supuso un aspecto de azar, una situación que posibilitó la vida y la evolución de la misma que, además, está y ha estado sujeta a las condiciones nuevamente asociadas a múltiples causales de la naturaleza.

Esta cuestión puede resultar chocante sobre todo a las pequeñas mentes que requieren forzosamente de una macromente creadora para encontrar sentido a la vida. La mayoría de las personas supone que se requiere de una fuente creadora para tener una fuente de sentido. Si ése es el caso del lector, podríamos sugerirle que no rompa ese esquema sino que rompa, en todo caso, sólo a los actores y el fondo de la escena. Si la condición *a priori* para que lo que existe exista es la Nada y considerando que lo que existe ha de dejar de existir para reencontrarse de nuevo con la Nada, entonces —precisamente— la Nada permite el sentido. No es que la Nada suprima el sentido, de hecho lo propicia. Hay que distinguir que la Nada no es tampoco una fuente de sentido, antes que ello es la ruptura con todo sentido previo para poder, desde el sin-sentido, construir un sentido realmente personal, situado, íntimo. Ahora bien, si la Nada es el fondo que permite el origen y todo lo originado proviene de esa posibilidad, entonces, se intuye por ello que la Nada no pudo ser creada.

La Nada increada

Ya he mencionado la ineludibilidad de la Nada como condición necesaria para la posibilidad del origen de todo. Pues bien, si la Nada hubiese sido creada ¿cuál habría sido el fondo desde el cual la Nada que no era pudo llegar a ser? Si nuestra respuesta es que el fondo no existía, definitivamente nos equivocamos. Si osamos responder que el fondo nunca ha existido y que lo que es no requiere antes no ser para luego ser, nos equivocamos de nuevo, aun peor. Si tuviéramos que hablar de niveles de la Nada, desde los cuales las nadas inferiores fueron creadas con base al fondo que las nadas superiores suponían,

entonces sólo tendríamos que reconocer que la Nada última o la que hubiese sido el fondo de todas las demás, sería la Nada que buscamos.

Solamente podemos solucionar este acertijo en el reconocimiento de que ninguna de las tres opciones puede ser posible y que, de hecho, la Nada ha sido increada puesto que es atemporal. Y si la Nada hubiese sido creada, tendríamos que asumir varios inconvenientes que nos suponen mayores problemas. Por ejemplo: ¿cuál sería el no-ser de la Nada que permitió que al ser creada pudiera efectivamente *ser* la Nada? Si hay una Nada de la nada, entonces tal Nada anterior sería la Nada real. Más aún, si hubiera la posibilidad de un no-ser de la Nada, este mismo tendría que ser el *Ser* ya existente por lo que no tendría, por ello mismo, que ser creado pues ya es. Y estaremos de acuerdo que lo que ya es no se puede crear nuevamente como si no fuera.

Siendo así, no hay modo posible de justificar la creación de la Nada y se vuelve innecesario, por ello mismo, el tener que elucubrar la identidad del Creador de la Nada misma. Si la Nada no ha sido creada —como ya se ha explicado— entonces se asume que la Nada no tiene una contingencia, entendida ésta como la dependencia de otra cosa o entidad externa para ser.

La Nada incontingente

Por contingencia me refiero a algo que puede suceder o no. Es el riesgo que supone contener la posibilidad de ser o no ser en relación directa a otros sucesos. Del mismo modo, cuando me refiero a la contingencialidad hago referencia también a la conexión dependiente de un hecho con otro, a la ineludible interconexión entre dos situaciones para poder ser entre sí. Por ejemplo, para comer necesitamos que haya comida, por ello nuestra alimentación es contingencial a la existencia de alimento y nosotros mismos somos contingentes a nuestra alimentación, es decir, seguimos viviendo si nos alimentamos y esto es posible sólo si hay alimentos, cuya existencia —o no— es, a su vez, contingencial a otros muchos factores. Por ello se implica la dependencia o condicionalidad de una cosa con la otra. El alimento también tiene una contingencia con quien se alimenta para, efectivamente, alimentar.

Cuando hablo de una Nada incontingente, me refiero en específico a que no depende de nada más a su alrededor para ser la Nada. Por ejemplo, las

ideas de un individuo existen ciertamente como entes de razón, pero son contingentes al individuo de razón que las está pensando. De alguna manera, las creaciones son contingentes de su creador. Por ello es que la idea de un Dios creador supone su contingencia al creador de tal idea. Es probable que no nos hemos dado cuenta de que la idea de Dios que sostiene tal visión de Dios es, precisamente, contingente a nosotros mismos en medida de que la pensemos o no. Podríamos aquí preguntarnos ¿quién ha creado a quien? ¿Las ideas de Dios son contingentes a aquellos que las piensan o aquellos que pensamos somos contingentes a un Dios creador? En este caso, si es que nos planteáramos tal pregunta, mi respuesta sería la primera. Con la Nada sucede diferente, pues además de no haber sido creada y librarse con ello de la contingencialidad que eso implica, tampoco ha sido creadora por lo que no implica la contingencia a ella, al menos no como creadora.

La Nada tampoco depende de las ideas del hombre sobre ella, pues independientemente de estas ideas, la Nada sigue siendo. Incluso, en el entendido de que la Nada es anterior al hombre, es totalmente poseedora de un carácter incontingente hacia lo humano. Es incontingente también del mundo puesto que está sobre el mundo mismo. Y, finalmente, incontingente de sí misma pues aun en el supuesto —demasiado iluso— de que la Nada se haga nada de sí misma, aun así, seguiría siendo la Nada. Esto mismo se conecta a otra más de las características de la Nada y es su atemporalidad.

La Nada atemporal

Si la Nada no ha sido creada y no es contingencial ni siquiera sobre sí misma, con ello garantiza su atemporalidad. Es decir, la Nada no tiene un principio ni tendrá un final. Y esto sigue una lógica muy específica: la Nada seguirá siendo la Nada aun cuando sólo ella sea. Aun la negación de todo lo que es, la destrucción de todo lo que respira, la aniquilación de toda materia y la proliferación del olor a destrucción sobre la faz de lo que antes habría sido la tierra, aun en ese panorama —que ya no sería desolador al no haber un individuo que humanamente así lo viera— la Nada seguiría siendo.

Es probable que estas condiciones propiciarían que la Nada estuviera, en ese instante, en su estado originador aunque ella misma no sea el origen. Al

inicio de todo lo que es, la Nada ya era, puesto que es previa a todo lo que es. Cuando he dicho al principio de estas descripciones que la Nada es, obviamente me refiero a un *modo* de ser distinto al modo de ser del resto de lo que es, es decir, todo lo demás.

La Nada con ese modo de ser particular, debido a su incontingencialidad, a su independencia de lo que es, *es* desde siempre y para siempre. Sin limitación alguna, de manera atemporal. Siendo así, en la Nada tampoco hay un presente ni un futuro, pues las líneas de lo temporal desde nuestra cognición humana, existen como medida del movimiento implicado en el cambio. En el entendido de su incontingencialidad, la Nada no supone cambios. La Nada no puede ser de otra manera a como es, debido a su imposibilidad de modificarse, a su inmaterialidad. Ahora bien, cuando afirmamos —desde Heráclito— que lo único que permanece es el cambio debemos considerar los siguientes aspectos: 1) se supone usualmente que Dios es inmutable y que no cambia, entonces, si Dios no puede cambiar no es el cambio y si el cambio es lo único que permanece, entonces, Dios estaría excluido; 2) del mismo modo, si Dios cambia esto supondría que es temporal y por tanto no es eterno, pero si no es eterno no es Dios; 3) con lo que respecta a la Nada no tendríamos tales problemas pues si bien es cierto que la Nada no es el cambio y también es cierto que el cambio es lo único que permanece, esto es posible debido a que la Nada posibilita el cambio de lo que es al no-ser. Se requiere de la Nada para que el Ser cambie. El tiempo como cuestión relacionada al movimiento está en el Ser y no en la Nada por lo que, de cualquier manera, la Nada sigue siendo eterna. Siendo así, no hay tiempo en la Nada y eso es debido, en una palabra, a que es Absoluta.

La Nada Absoluta

En la Nada Absoluta, la negación verdadera es una negación de la negación. Tal como vislumbra Heisig refiriendo el pensamiento de Kitaro Nishida:

Llamar a la realidad misma una nada absoluta¹ significa que toda la realidad está sujeta a una dialéctica entre el ser y el no-ser, esto es, que la identidad de cada cosa

¹ He dejado las minúsculas de la traducción original pero debe entenderse que para mí esto representa la Nada Absoluta con mayúsculas.

en el mundo está atada a una contrariedad absoluta. En otras palabras, la Nada no solo relativiza el fundamento del ser, sino que relativiza cualquier modelo de coexistencia o armonía que sublima, trasciende, debilita o de otra manera oscurece esa contradicción. Al mismo tiempo, significa que el ascenso de la nada hacia el despertar en la conciencia humana, el “ver el ser mismo directamente como la nada”, es tanto el punto en el que el yo puede intuirse a si mismo directamente, como el punto en que el absoluto llega a ser más plenamente real.²

Que la Nada sea Absoluta significa también que está relacionada totalmente con todo lo que es. Que todo lo que existe a nuestros ojos está relacionado a la Nada y que todo lo que no vemos igualmente lo está. La Nada es plena relación implícita y ontológica con todo lo que es. Además, que la Nada sea Absoluta supone también que es totalmente Nada en el sentido afirmativo de la expresión. Es auténtica, completa y homogéneamente lo que es y lo es de manera plena e imperturbable. La Nada es Absoluta no en el sentido de que el Ser no exista, sino porque es en sí y consigo misma absolutamente Nada.

La Nada, desde esta perspectiva, está por encima y sobre todo, está a todos los lados de todo, dentro y fuera de todo. Al no tener tiempo, no tiene tampoco movimiento y aun sin la existencia de tal movimiento está en todo lugar. ¿Cómo entender cualquier tipo de construcción simbólica sobre el bienestar para el humano que no esté asociada al menos en parte con esta idea absoluta? Incluso, paradójicamente, lo que hemos entendido y querido suponer como lo constructivo para el hombre está comúnmente enraizado en una visión metafísica parcial, que sólo encuentra en el Ser lo real, cuando el Ser mismo está sometido en buena medida a la Nada. No hay forma completa de concebir, por ejemplo, el desarrollo humano o el crecimiento personal sin concebir a la Nada. Por ello, la Nada misma, el hecho de la Nada, la ineludibilidad de la Nada, hace que se vuelvan obsoletos los esquemas de mejora personal que no supongan esa condición humana en la Nada.

Y es que la Nada es el universal de todos los universales y todo queda sujeto a ella, tal como explica Heisig:

² Heisig, James, *Los filósofos de la Nada*, p. 96.

De la misma manera en que hay clases dentro de clases [...] también puede haber universales autodeterminantes abarcados por universales autodeterminantes aun más abarcadores. Si hay una clase de todas las clases entonces debe haber un universal de todos los universales, es decir una realidad última que lo determina todo, a la vez que se determina a sí misma. La transición de una clase a otra fue justamente lo que Nishida trató de captar con su lógica del locus, localizando los universales dentro de los universales y llegando, finalmente, a localizarlo todo en la Nada absoluta.³

Una Nada de ese tipo que todo lo alcanza pero que no está al alcance del hombre, supone por sí misma —naturalmente— una imposibilidad de certezas humanas.

La Nada como ruptura de toda certeza

No es en sí mismo que la Nada tenga la voluntad de romper las certezas que humanamente construimos pues la Nada no tiene voluntad. Más bien, debido a la Nada es que nuestras concepciones sobre lo que es Verdad y lo que no es Verdad son solamente ficciones. Debido a que los constructos desde los cuales juzgamos la realidad son, plena y abiertamente (aunque no siempre en conciencia) producto de una situación contextual desde la cual se han generado los aprendizajes que suponen una cosmovisión, cada individuo tiene una noción diferente. Ahora bien, en el momento en que gestamos nuestras convicciones, nos hemos de referir a ideas que como tal en sí mismas no tienen otro sustento más que la ficción misma. Lo que creemos podemos no creerlo y lo que hoy no creemos podemos creerlo si nuestra óptica evaluadora se modifica.

Con esto tenemos que nuestras más profundas certezas son sólo ideas que pueden ser modificadas. Si la Nada está alrededor de todo lo que es y las ideas que tenemos son —están en el plano del Ser— entonces, las mismas ideas que concebimos, creamos y asumimos están, por el hecho de ser, llamadas a no-ser, a desaparecer, a ser negadas o superadas, desmentidas en una palabra.

³ *Ibidem*, pp. 110-111.

En medida que podamos asumir que nuestras certezas son realmente móviles y que las ideas sobre las cuales depositamos nuestra tranquilidad o nuestro orgullo mismo son sólo nuestras creaciones, entonces, ahí habrá una apertura a la humildad que lleve a aprendizajes más plenos y reales. Es por ello que:

El pensador occidental ha de renunciar a dos ídolos sobre todo: la idolatría de la razón argumentativa y la idolatría de la razón clara, unida a la voluntad individualista. Nos aferramos a la primera, en filosofía, por miedo a la presunta irracionalidad del mundo emotivo-narrativo-imaginativo. Nos aferramos a la segunda, en teología, por miedo a los panteísmos. Sin embargo, como consecuencia de ambas idolatrías quedamos presos en la cárcel que nosotros mismos hemos edificado: la de un pensar racionalista y dualista. Habrá que pasar por una depuración de ambas deformaciones y el vaciarse de los ídolos.⁴

El reconocimiento de la Nada es, por tanto, el acompañante irrenunciable de la apertura al reconocimiento de una vida sin certezas, sin sostenes ficticios que no liberan. Es la apertura a la erradicación de la creencia de que como humanos debemos ser sostenidos por algo o alguien. Esta negación de las certezas, socialmente asumidas, puede ser la posibilidad necesaria para la gestación de una conciencia más centrada en el yo que es la Nada y no en el yo que usualmente suponemos.

La Nada como posibilidad

La capacidad originaria de la Nada se ve fortalecida cuando el individuo es capaz de vaciarse voluntariamente de los falsos ídolos, de sus propios sostenes racionales, de sus facultades intelectualistas desentrañadas para depositarse a la contemplación de lo incontemplable. El reconocimiento de la imposibilidad de la plenitud, desde los esquemas convencionales creados culturalmente y que han sido adheridos a nuestra persona, supone la apertura a un replanteamiento de la propia idea moral, por tanto, del ejercicio ético o de discernimiento filosófico en sí mismo fortalecido.

⁴ Nishida, Kitaro, *Pensar desde la Nada*, p. 134.

La Nada, nuevamente, puede tomar el sentido de una Nada que posibilita, que es el marco para las creaciones (esta vez del humano en cuestión). La Nada no elige a aquellos que buscan llenarse de ella para vaciarse, sino que es la voluntad personal la que asume o no a la Nada. Llenarse de la Nada es precisamente abrir la posibilidad de una nueva concepción de las cosas. Mientras más lleno de Nada se esté, más vacío en el sentido sano de la cuestión, entonces más posibilidades se tendrán de construir con mejores cimientos o que los cimientos sean más profundos.

La negación o el entendimiento de la inexistencia del yo —creación de nuestra propia conciencia en referencia a la corporeidad que se posee— es también una posibilidad de entender que sólo se es no siendo y que se es lo que no se es. Esto mismo se advierte cuando se entiende que la Nada es al mismo tiempo el alfa y omega real.

La Nada como preexistencia y culmen

De la Nada venimos y a la Nada volvemos, era una idea recurrente en Sófocles⁵ y que es difícilmente negada aunque muchas veces ocultada. Antes de la existencia personal y antes también de la existencia del mundo, la Nada era. Incluso antes de que toda conciencia pudiera ser testigo de lo que sucediese, la Nada era ya una realidad. Vinculada a su categoría de atemporalidad y de existencia continua e inmutable, la Nada se convierte, en relación a lo humano, en la preexistencia y el culmen, el inicio y el fin del periodo en que el hombre en la tierra cree ilusoriamente que es algo. Ese tiempo está cercado, fronterizamente englobado por la Nada misma. No hay forma de pretender no estar en el globo de la Nada, un globo que se ve por dentro y en el que se está sin cesar aun tras morir.

Hemos generado, culturalmente, algunas religiones que prometen la idea de un paraíso, una dimensión sobreterrenal en la que podremos reencontrarnos con los seres queridos, verles y gozarles de nuevo, encontrarles tras un tiempo en el que “nuestro valle de lágrimas” termina. Ha de entenderse que esto pueda ser una necesidad psicológica en el sentido de negar las pérdidas

⁵ Vid. Sófocles, *Edipo en Colono* en *Obras selectas de Sófocles*, 2001.

absolutas de aquellos a quienes amamos o, probablemente, de disminuir el temor hacia la propia desaparición. Pero aunque es comprensible, no es justificable la ficción. Aunque algunas ficciones vienen bien para la vida, no es recomendable pasar la vida mintiendo siempre. La Nada es el final de la vida, el final obligado, la entrada sin retorno. Con la muerte nadie nos ha robado algo, la vida misma no era nuestra, ha sido sólo un suspiro en que podemos intentar darnos cuenta de manera limitada de la majestuosidad de la Nada. Morir no es una mala noticia, es una evidencia que debemos agradecer pues al menos hemos vivido un poco para saber que moriremos. Morir es sólo regresar al estado original de insignificancia. No hay vuelta atrás, no más idealistas y fantasiosos viajes imaginarios a una dimensión de placer, rodeados de arpas tocadas por ángeles. No. Sólo la fría y reverenciada Nada es lo que corresponde a una vida de desasosiegos. Ciertamente pensar en la muerte, en la Nada que antecede y procede a nuestra vida, puede ayudar a vivir mejor. Y vivir mejor es entender, en medida de lo posible, las condicionantes que supone ser seres desde y para la Nada.

La Nada condicionante

No sólo es una condicionante de la Nada el hecho de ser anteceditos y seguidos por ella, sino que la misma vida está situada en el espacio de la Nada. El que las cosas (todas) que nos rodean puedan ser exactamente lo contrario a lo que son, que las situaciones puedan modificarse, que lo que es cambie y deje de ser, que nuestras emociones, gustos, proyectos, anhelos, temores, miedos, planes, parejas, situaciones, problemas y limitantes puedan ser y después no ser, significa estar desprotegido ante el vaivén inevitable de las circunstancias que escapan a la voluntad personal. De hecho, aun la misma voluntad es un aspecto personal modificable pues, si bien es la voluntad derivación del criterio, es el criterio también una derivación de los aprendizajes y éstos mismos una derivación de circunstancias, la mayoría de las veces, fuera del control humano.

Por lo anterior, una de las condicionantes de la Nada es precisamente la imposibilidad de la libertad. Si bien esto puede sonar a una tragedia, viéndolo con ojos benévolos, esta situación que la Nada propicia puede ser también liberadora de la necesidad de ser libres. Más adelante se hablará al respecto,

baste centrar en este momento que la Nada al ser alfa y omega de nuestra precaria existencia, así como ineludible comparsa del Ser que posee nuestro yo diluido, es también por eso la condición misma de la vida, la situación *sine qua non* la vida misma es. Que la Nada sea una condicionante de la vida, está íntimamente relacionado al hecho de que la Nada implica el movimiento y el cambio consecuente.

La Nada situada que implica el movimiento

La Nada es atemporal puesto que no ha sido creada, pero principalmente por ser incontingencial y Absoluta. Debido a que el resto de lo que es no *es* de ese modo, entonces, todo está sujeto al cambio menos la Nada misma. Que la realidad sea contingencial supone que todo está conectado a todo y que cualquier acontecimiento, visto o no por mí, concebido o no por mí, está asociado mayor o menormente a mí, de maneras imprevistas e inimaginadas. Que la Nada sea situada implica también que está a la frontera de todo lo que es y que se asocia, directamente, a la posibilidad del no-ser de las cosas, por tanto es la Nada la que faculta (no la que genera) y posibilita el cambio de lo que es a otro modo de ser, ya sea en las categorías de cantidad, cualidad, ubicación o sustancialidad de lo que existe.

Que relacione la nada situada al no-ser no significa con ello que la Nada sea el no-ser, cuestión ya discutida anteriormente, puesto que si la Nada solamente fuera el no-ser, entonces, sería necesariamente contingencial al ser del que sería negación, lo cual sería una contradicción a la afirmación de que la Nada es incontingencial. Además, si la Nada fuera sólo el no-ser y necesitara al ser del que es negación, entonces al cumplirse el no-ser de tal ser (es decir cuando el ser sea lo que antes no era y lo que era ya no sea) entonces la Nada dejaría de existir pues ya no sería el no-ser de lo que dejó de ser para ahora, efectivamente, no ser ni el no-ser. Se dirá entonces que aquello que se ha generado es ahora algo nuevo y que esa nueva modalidad tiene también un no-ser —con lo cual estaría de acuerdo— ya que ese nuevo no-ser del nuevo ente que contiene al Ser sería evidencia de que la Nada no es contingencial a un único ente del que es no-ser, sino que está relacionada a todo lo que es.

En otras palabras, la Nada tiene la suficiente flexibilidad como para contener el no-ser posible de todo lo que es ahora y de todo lo que será alguna vez. Al mismo tiempo incluye también al no-ser que está listo para ser algo en específico. De ahí que no sólo sea el alfa y omega de los individuos humanos sino de todo lo existente, en una interminable asociación al Ser y al ente (ser) que lo contenga. Si la Nada está conectada a todo entonces se hace formal la idea del caos.

La Nada asociada al caos

La idea del caos es precisamente eso: una idea. Y la utilizamos para describir aquella situación de lo existente que no podemos explicar debido a que su complejidad es mayor que nuestra capacidad de dilucidación e interpretación de las cosas. Al estar siendo contingenciales a lo que existe, estamos también —del mismo modo— conectados a todo lo existente. Esto supone una inmensa cantidad de interrelaciones entre las cosas y se vuelve imposible a nuestra limitada percepción dar una explicación del motivo por el que las cosas suceden como suceden. Algunos responderán, sin cautela, que el destino es la explicación del origen de los cambios. Pero, la realidad es que la cuestión es aún más compleja que asumir una fuerza extraña que delimite el curso de las cosas. No es sólo una fuerza extraña como el supuesto destino sino miles de millones de posibilidades entrelazadas las que nuevamente, debido al azar de la causalidad, generan que las cosas y nuestra percepción de las cosas sean exactamente como son.

A primera vista esto puede parecer caótico. Pero sólo lo es para nuestra visión limitada. Detrás de semejante caos hay también un orden, un cosmos que no entendemos del todo pero en el que interactúa, sin duda alguna, la Nada.

La Nada asociada al cosmos

A pesar del caos visible, el cosmos es real aunque no visible siempre. Ciertamente es preferible ver el caos que no verlo, pues sólo el paso por la concepción del caos puede llevar a la conciencia de lo que está debajo del caos que suponemos: el cosmos.

Habrán individuos que no sean capaces de pasar por tal proceso y ven un orden en donde tal orden no existe, ver las cosas ordenadas cuando no lo están es más bien un desorden de la percepción. Mejor que eso es la comprensión de que, a pesar del desorden que sí se ve y que se reconoce, puede haber un orden. Este orden no es un destino, sino un orden que supone, a pesar del desorden palpable, una razón de ser, una estructura posible.

En otras palabras, no se trata de la negación absurda y ciega de los problemas ni de no ver el caos, sino que se trata de ver el caos —de hecho es un requisito imprescindible— para entender que el cosmos existe a pesar de parecer inexplicable, incomprensible e inaudito para nuestra intelección. Si ya hemos asumido que la Nada misma nos rompe las certezas, entonces podemos obtener un poco de tranquilidad aun en la ambigüedad, por más irracional que eso pueda sonar a más de un oído pretenciosamente controlador.

En el infinito mar de conexiones entre el Ser y la Nada debido a su siempre estable relación, hay situaciones inexplicables que hay que dejar a la Nada misma llevar. No sólo lo comprensible ha de tener sentido puesto que, en ocasiones, el sentido está en lo verdaderamente incomprensible para nuestro ansioso y, por lo general, nervioso intelecto. El cosmos del caos es un hecho. Si así se ve, entonces la Nada no sólo se vuelve ante nosotros una posibilidad sino una vivificación.

La Nada vivificante

El reconocimiento de las categorías de la Nada anteriormente mencionadas pueden llevar de la mano al individuo para la vivencia de la Nada vivificante. Con esto me refiero a que la Nada puede volverse, si se asume correctamente, una filosofía de vida que no se limite sólo a racionalizaciones, sino que implique un compromiso mayor con lo que es, al menos, mientras lo que es *es*.

Asumir la Nada y entender la levedad de nuestro propio ser, es tocar la Nada misma en destellos de profundidad que enriquecen al paupérrimo interior usualmente acongojante. Es por ello que, asumido de esta manera, se entiende que la mejor alabanza al posible Dios existente es negarle, pues con ello se le permite ser como es. El silencio ante la Deidad es la alabanza merecida en la que las palabras no estorban a su honesta consideración.

En lo que respecta a lo sensorial, existe también la posibilidad de lo no percibido. Por ejemplo, podemos estar demasiado concentrados en lo que se debe escuchar, en lo que queremos oír incluso y dejamos de lado el silencio, el espacio sin sonido en el que se escucha de verdad. Vivificar la Nada es ver más allá de lo que está frente a nosotros, saber ver, incluso traspasar sólo lo evidente. La Nada nos vivifica al estar en cada paso que damos en la vida, nos llevan los propios zapatos pero la Nada permite que estos puedan avanzar.

La Nada nos vivifica puesto que no hay otra manera de ser que en ella, sobre ella, desde ella. La Nada rodea lo que somos, no salimos nunca del círculo eterno de la Nada que nos vivifica al contenernos. Si la noción de la Nada suele comenzar siendo una especie de “idea infinita” intuita en lo profundo del yo, poco a poco se convierte en un principio metafísico propio. Es lo que Nishida llamó *lo universal de los universales*⁶ pues entendía que la Nada es el principio más alto de la realidad, el que relativiza todos los demás universales del pensamiento. Vivificarse es, por ello, no sólo centrarse en lo más alto, sino más bien en lo más alto, bajo, profundo, dentro y fuera del Ser: la Nada. Es por ello que “al igual con todas las cosas, así como con la conciencia humana, es la [N]ada [A]bsoluta la que ha de proporcionar un locus para que la auto-identidad tenga lugar, un lugar que ni el mundo histórico del tiempo ni la conciencia misma pueden proporcionar”.⁷

Sin embargo, aunque se pueda por momentos obtener el locus que la Nada proporciona, no se está nunca en condiciones de concebirle por completo.

La Nada que no es lo que se concibe de la nada

Finalmente, en ánimo de congruencia con lo expuesto hasta ahora, hay que reconocer que la Nada es más que lo dicho. Debo asumir que los párrafos anteriores no son más que un fallido, de por sí, intento por nombrar lo in-nombrable, por desentrañar lo que sólo es entraña y que no es nunca sacado a la luz.

⁶ Heisig, James, *op. cit.*, p. 96.

⁷ *Idem.*

El sentido y trascendencia de la Nada radica en que no es jamás poseída por las explicaciones humanas y escapa siempre del control de la razón, puesto que si fuera sólo una temática conceptual de la cual conversar entonces no sería, ciertamente, la Nada, sino que la habríamos convertido en algo, precisamente, haciéndola no ser lo que *es*.

Una honesta hermenéutica de la Nada supone privilegiar la intuición translingüística, dadas las limitaciones lingüísticas connaturales a las expresiones consensuales. La Nada está fuera de todo consenso, su incontingencialidad le independiza de las interpretaciones posibles. Hablar de la Nada no supone la necesaria inteligencia para intentar hablar mejor de ella intentándola describir por completo, sino la sabiduría para asumir que la Nada ha sido y será mucho más (o mucho menos o simplemente diferente) a lo que podemos decir de ella.

Es probable entonces que mis descripciones sean sólo una pasión inútil, sin embargo, creo que si el lector ha podido entender el mensaje silencioso detrás de las palabras, es porque en parte la Nada misma ha podido expresarse translingüísticamente y ello, sin duda, *es algo*. Ningún concepto que pretenda expresar a la Nada puede tener éxito, a menos que se vea lo que no se ha dicho en lo que se ha dicho, que se entienda más de lo que se ha expuesto, que se observe más de lo que se ha mostrado y que se haga nada todo lo que se intentó que fuera algo.

La concepción antropológica derivada de asumir la Nada

La concepción de la Nada, mostrada anteriormente, supone de manera irrenunciable una implicada forma de entender lo humano. Las concepciones antropológicas derivadas de una metafísica centrada en el Ser han de encontrar en una metafísica centrada en la Nada una obvia repercusión y un irrenunciable cambio de paradigma antropológico. Darle una sustantivación a la Nada, al menos de manera cognitiva, supone también una alteración de los modelos convencionales sobre los que se asientan las definiciones antropológicas desde las que hemos generado los sistemas que actualmente dirigen las instituciones humanas.

La modificación de nuestra concepción del Ser, haciendo notar su dependencia con la Nada, implica que ha cambiado también de manera proporcional la visión antropológica desde la que todo constructo restante se erige. Mostraré

a continuación tales implicaciones de la Nada para los humanos y dejaré para el apartado final de este capítulo un análisis sobre la angustia previa a la liberación que este cambio supone. Posteriormente, en el capítulo cuatro abordaré las consecuencias de esta nueva visión del hombre en nuestra forma de concebir el desarrollo humano.

Un hombre que es debido a su propia Nada

Debido a que la Nada es, las cosas restantes que no son la Nada son lo que son. No solamente las cosas obvias, sino también el hombre incluido. Tal hombre como ente que contiene el Ser, también deviene una Nada, en el sentido que ese Ser implica la Nada misma que le corresponde. La muerte no es equivalente a la Nada pues, al menos en lo que refiere a la vida, la muerte es siempre una parte conjunta que no es posible eludir. Análogamente a la muerte que existe debido a la vida, también el Ser existe debido a la Nada. El Ser del hombre está apoyado en la Nada que le sostiene.

Sólo en la medida en que el hombre comprenda su propia Nada, es que puede establecer una conexión más real consigo mismo. Ese “uno mismo” que se conecta a sí no está nunca realmente desconectado, puesto que si una parte del sí mismo es la que quiere conectarse, entonces esa parte al tomar la opción de conectarse a sí misma ya está, por ello, conectada. Cuando un individuo afirma que “debe contactarse a sí mismo” se está refiriendo a una parte en él que no es él mismo y que, sin embargo, le constituye. Es por ello que si no hubiera esa tal “otra parte”, no tendría sentido una afirmación como esa pues supone una dualidad implícita que es insostenible. Cuando digo que me conozco a mí mismo: ¿soy el que conoce o soy el conocido? Naturalmente ambas y al mismo tiempo ninguna.

La Nada presente en cada hombre y mujer es el hecho más rotundamente mostrado debido a la existencia de tal hombre y mujer. La Nada precede a la existencia, si luego la existencia *es*, lo será siempre posterior a la Nada, sin que ésta se desvanezca pues ahora formaría un límite con aquello que se ha forjado. El ente tiene un límite debido a su Ser, más allá del límite está su propia Nada. Sobre sí mismo está también la Nada latente, posible, su no-ser. Fuera

de sí está también su Nada y anterior a sí está también la Nada. El Ser *en* la Nada —no el ser y la nada— es la manera en que estamos conformados.

Tratar de incorporar una noción absoluta del Ser que sostenga nuestra entidad antropológica, no es más que una necesidad propia de algunas psiques temblorosas. Lo hemos creído por generaciones enteras. Ciertamente, hay algo absoluto detrás y encima nuestro pero no es el Ser Absoluto, sino, precisamente, la Nada.

Un hombre que cree que conoce

Una segunda implicación antropológica de un enfoque centrado en la Nada, la constituye el hecho de que estamos imposibilitados del conocimiento verdadero o del contacto real y objetivo con lo que nos rodea. El contexto nunca será interiorizado tal como es, puesto que le hemos de distorsionar en nuestras explicaciones personales siempre enraizadas en parámetros lingüísticos, estructuras y supuestos con los que formamos los paradigmas de nuestra hermenéutica cotidiana.

La valoración absoluta de las cuestiones científicas es un paradigma que podemos relativizar también, pues usualmente se forma a partir de legitimaciones consensuales que un conjunto de individuos han establecido como parámetros de verdad. La construcción simbólica⁸ ineludible de la que somos parte, vuelve considerablemente indigno de confianza el supuesto de que la Verdad es algo al alcance. El hombre, creyendo conocer, sólo es capaz de interpretar y esto lo hace —exclusivamente— a partir de sus supuestos. Estos mismos los adquiere en medida que hace propios los esquemas culturales dominantes de su época y contexto.

En esta perspectiva, la Nada ha implicado que nuestras mismas percepciones puedan ser modificadas, puesto que —incluidos los entes de razón, abstracciones o las mónadas al estilo de Leibniz— todo puede modificarse y entrar en el caparazón de la Nada al poder dejar de ser. En este panorama tan cambiante de las percepciones es que no puede ser constante una única postura

⁸ Vid. Berger y Luckman, *La construcción social de la realidad*, 2003.

ante la realidad, pues aun ésta —la realidad— es cambiante. Así como cambian las percepciones, pueden cambiar también las posiciones de los perceptores, es decir, los que contemplan cambian también su posición ante el mundo, cambiando con ello su propia postura sobre lo que existe. Al cambiar estas percepciones, también son factibles de cambio las comunicaciones sobre ello que haga el que percibe, transmitiendo a otros una distinta información de acuerdo a su propia percepción modificada. Al final, tenemos que la suma de percepciones arroja siempre una distorsión. Aun cuando la ciencia sea un contexto supuestamente unificador, éste siempre será subjetivado por los parámetros mismos que suponen que algo sea o no científico, de acuerdo con la opinión, claro está, de los científicos.

Todo conocimiento es una creencia supuesta y siempre está condicionado debido a mayor o menor consenso. Aunque el conocimiento pueda ser constatado y, supuestamente, comprobado por la experiencia —aun así— como veremos, la misma experiencia o la repetición de sucesos sobre algo en específico no implican la verdad sobre ello, sino sólo la repetición de hechos que refuerzan nuestra opinión al respecto. Siempre que conocemos algo estamos sujetos a la variabilidad de nuestra perspectiva y del contexto desde el cual apreciamos lo conocido.

Un hombre arrojado en el mundo que es arrojado en la Nada

Los estoicos⁹ suponían que alrededor del mundo se encuentra la Nada y que en esa Nada el mundo se sostiene. El mundo está pues, de alguna manera, simplemente arrojado sobre la Nada, cobijándose de la misma. El hombre, asimismo, es arrojado al mundo¹⁰ que previamente había sido arrojado a la Nada. El hombre se encuentra, entonces, inmerso en un mundo que es finito también, que ha sido forjado a partir del azar causal y que no tiene otra manera de estar que rodeado del mismo espacio que no le pertenece. Sabemos, naturalmente, que encima de la tierra, alrededor de ella, se encuentran la troposfera, estratosfera, ionosfera y exosfera, pero más allá de lo que conocemos o quizás

⁹ Vid. Salles, Ricardo, *Los estoicos y el problema de la libertad*, 2006.

¹⁰ Vid. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, 2003.

incluso en aquello sobre lo que el mismo espacio se encuentra, o más allá del espacio mismo, se encuentra la Nada. Probablemente los estoicos no han equivocado sus suposiciones.

Todo ente humano (hombre o mujer) arrojado en el mundo, en realidad no ha tenido alguien que le arroje, ni mucho menos “Alguien” a la manera en que la escolástica nos quiso convencer. Tampoco está el hombre protegido por una fuerza, ni delimitado por ningún destino, se encuentra en medio de algo que está en medio de la Nada. No podemos ser mayores que el Universo que nos rodea, nunca el piojo será más grande que la cabeza en la que vive. Por ello, el reconocimiento de la pequeñez de la propia corporeidad, de la fragilidad que esto supone y de la imposibilidad de superar tal limitación a pesar de los esfuerzos vanagloriosos y soberbios de individuos con egos inflados, es un primer paso para la comprensión de la Nada. Y es que de ninguna manera —a pesar de cualquier intento por salvaguardar la supuesta grandeza humana— podemos ser mayores al Universo y éste tampoco podrá ser mayor (debido a que es) que la Nada que ha sido antes y será después del Universo. Por ello, de ningún modo este mismo Universo estará exento de la Nada.

No se trata aquí de invitar al pesimismo o a la autodestrucción debido a la pequeñez que nos configura, entender eso es no entender bien. De lo que estamos hablando aquí es de la humildad necesaria que vivir en tales condiciones debe acarrear. Tal actitud nos puede permitir el comprender al otro que comparte la misma condición. Bajo estas circunstancias, no hay clase social ni apariencia que defienda o distinga, pequeños somos como humanos y todo humano comparte la pequeñez debida, a pesar de los intentos por esconderla tras los linajes.

El hombre como un ser de voluntad imaginaria

Debido a la imposibilidad de cognición y a la pequeñez en la cual hemos sido vertidos, nos encontramos en una vorágine de posibilidades debidas también a la Nada que todo lo condiciona. Nuestras percepciones de la realidad están condicionadas a los movimientos de tal supuesta realidad o a las interconexiones, siempre variables, de las cosas frente a nuestros ojos. A estos erróneos ojos nos

acostumbramos y posteriormente, a través de ellos, es que formamos nuestros juicios desde los cuales emitimos nuestras decisiones. Ciertamente es que suponemos que tomamos decisiones y probablemente veamos a nuestros compañeros de vida en el mundo tomar sus decisiones, pero nos mentimos en realidad. Queremos creer que decidimos y que emitimos juicios puros, naturales, objetivos, fenomenológicos, cuando en realidad sólo mostramos nuestra diminuta visión del mundo. Toda visión, por descontado, es ya de por sí una distorsión. Pues bien, si la voluntad consiste en desear algo específico por nosotros mismos, habrá que decir que la voluntad —como facultad apetitiva— no es nunca nuestra en sí misma.

Si seguimos puntualmente la manera en que Schopenhauer¹¹ entiende el mundo, es decir, como una representación ficticia que humanamente realizamos, entonces la voluntad está en dependencia a tales representaciones. Puesto que estas representaciones no son verdaderas sino distorsiones —no sólo nuestras sino también colectivas y culturales—, la real decisión y la precedente voluntad están siempre sostenidas por algo que no es propiamente nuestro aunque en nosotros está.

Considerado así, el ejercicio de la voluntad es solamente una ficción. La voluntad, más que el distintivo que faculta a la libertad, no es más que la evidencia de la programación de la que hemos sido objetos. Debido a la imposibilidad de conocer y a que sólo desde el conocimiento —que a partir de representaciones se genera— se cree que es posible la voluntad, entonces, es definitivo que no es real que la voluntad sea propia, sino que es únicamente una representación más.

Un hombre sin Dios, pero con dioses

Otra de las implicaciones de nuestra concepción de la Nada es la aceptación de que ésta misma Nada es superior a todo lo que es. Si Dios es, entonces no es superior a la Nada pues ésta es anterior al mismo Dios en el sentido que Dios no podría no-ser o ser Nada, pues de ser así no sería Dios naturalmente. Ahora bien, como anterior a Dios sería la Nada, entonces Dios —entendido

¹¹ Vid. Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, 2005.

como el punto más alto o el Ser que es antes que todo, o la omnipotencia suprema jamás superada— evidentemente no es. En esto no podríamos hacer una comprobación en todas las líneas del conocimiento, sino sólo efectivamente *crear* que no existe.¹² Por el contrario, la Nada es más evidente por el hecho mismo de no ser evidente. No podemos demostrar tampoco la inexistencia de la Nada puesto que eso supondría que nada sería y aun así la Nada misma sería, por más paradójico que esto mismo pudiera resultar. Siendo así, o Dios es la Nada o simplemente es nada.

El hombre sin Dios ha necesitado *crear* dioses que den un sentido mayor a su vida. Y es que la vida sin la Nada pierde su sentido, si no se asume la Nada se tendrá que voltear a los cielos en busca de alguien que jamás responderá. Y esa es la realidad de millones de personas en el mundo. Como el cielo o las instancias sobrenaturales no suelen presentarse, entonces hemos requerido de interventores, representantes de Dios en la tierra que hablen por él y a quienes el resto ha dado el poder de definir la voluntad de la Deidad misma. Es decir, como la divinidad que hemos creado es autista y no puede expresarse, suponemos que requiere de traductores que desde su lenguaje, usualmente mundano, puedan manifestar por la intervención de algún don o gracia específica, lo que Dios quiere. Tales hechos supuestamente clarividentes los suelen realizar estos personajes en sitios contruidos específicamente para tan sagradas ocasiones. Ciertamente hay teatros gratuitos en toda la ciudad y no es que uno deba pagar para observar una representación fallida. Lastimosamente no cae el telón que termine de una vez con las religiones que tanto daño y ponzoña han generado en el mundo.

Estos dioses creados han sido una muestra de la necesidad humana de encontrar sentido y del supuesto sin-sentido que podría, para algunos, representar el hecho de encontrar sentido en la Nada. Tan ávidos estamos de absolutos metafísicos centrados en el Ser a la manera Occidental que no podemos captar lo que no sólo está frente a nosotros sino debajo y por encima de nosotros. Ha sido un error suponer que debemos nombrar a la Deidad, cuando lo Absoluto no tiene forma ni nombre. Ciertamente, esto requiere valor. El valor de buscar

¹² Vid. Comte-Sponville, André, *El alma del ateísmo: introducción a una espiritualidad sin Dios*, 2006.

respuestas y encontrar silencio. El valor de voltear al cielo y sólo recibir aire. El valor de pensar por sí mismo, de asumirse contenido en la Nada.

El hombre contenido en la Nada

Supongamos que surge en nosotros la siguiente pregunta: ¿dónde me encontraba yo antes de nacer? No hay forma satisfactoria de responder a tal pregunta que no implique, al menos en cierta medida, la idea de la Nada contenedora.

Antes de existir —no sólo de ser lo que soy sino de ser en sí— evidentemente no era, pues todo lo que precede al Ser está incluido en el regazo de la Nada. Si esa Nada me contenía, entonces regresaré a esa Nada al morir, pero esta vez a la manera del no-ser lo que fui al estar vivo. No es el morir el no-ser, aclarámoslo, sino que el no-ser viene tras la muerte que es, en este caso, sólo el acontecimiento derivador del no-ser de lo que ha muerto. Antes y después del espacio temporal de la vida está la Nada. Y más aún, no necesito morir para experimentar la realidad de la Nada, puesto que ésta se encuentra en la ordinariadad de la vida. Por ejemplo, la segunda edición de esta obra —que en este momento escribo durante una tarde de julio del año 2012— previo al día de hoy (o antes incluso de este minuto preciso en que la palabra “preciso” ha sido escrita) estaba no siendo puesto que pertenecía a lo que no era y sólo le he podido despojar de ese reino volviéndola algo que es. Pues bien, ¿cuántas de las cosas que son ahora, antes no eran? Evidentemente todas. Pero además, ¿son todas las cosas que son o todos los actos que he realizado, son acaso éstos los que tenían la posibilidad de ser o haber sido realizados? Nuevamente no. ¿Dónde están esas realidades —personas posibles, cosas o actos— que no llegaron a ser? No en mundos alternos, sino en la Nada que no llegará a ser. Pensemos por un instante en lo que sucede cuando una persona muere: además de que su ser ha sido ya poseído por la Nada, también todo lo que esa persona podría haber seguido haciendo con su vida ahora se ha reducido del mismo modo a la imposibilidad.

Por ello, no hay que morir o tratar de recordar lo que era antes de nacer —cosa ciertamente improbable pues no había aún neuronas que contuvieran

tal recuerdo— sino abrir los ojos a lo que no se ve, por tanto, abrir otro tipo de ojos. Unos ojos con los que descubramos también que no tenemos creador.

El hombre increado

El hombre ha sido arrojado al mundo —como cité con anterioridad— ahora he de reiterar eso mismo más la añadidura de que *nadie* lo ha arrojado sino sólo la causalidad. Que el hombre no haya sido creado supone también la negación de que sea una imagen y semejanza de algo superior, a menos que sea, naturalmente, una imagen y semejanza con la Nada. Como esto también es improbable pues el Ser sólo es una contraparte dependiente de la Nada, no hay la posibilidad de que sea una semejanza en modo alguno, a pesar de su evidente interacción. De tal modo, el hombre increado debe asumir también la inexistencia de una voluntad sobre su propia vida y la necesidad de construir —aun en los patéticos modos en que de manera precaria ha de creer en algo— un motivo por el cual vivir.

La increación del hombre no le sustrae su propia posibilidad de crear y es por ello, precisamente, que se ha dado a la tarea de crear una historia de la creación. Otras de las novedosas creaciones del hombre tienen que ver con sus propios problemas, sus traumas, sus arraigos, sus apegos, sus fantasías, sus moralidades, sus prejuicios, sus temores, sus fracasos y sus desesperanzas. También hemos necesitado crear el amor, la ilusión y las ideas de incondicionalidad. Ahora bien, no todas estas creaciones han de ser desterradas de la posibilidad de ser vividas, más bien debemos tener claro que todo individuo que asume la Nada ha de asumir también la ficción implícita en tales creaciones. Hay ficciones necesarias para vivir mejor, eso es verdad, siempre y cuando el guionista creativo de sus propias neurosis las tenga, al menos un poco, bajo control. Ha de asumirse el riesgo de ponerse la máscara, siempre y cuando la máscara no se incruste en la carne hasta no distinguirse.

El hombre finito

No hay algo más seguro para el hombre que su propia muerte. La finitud de la vida individual —aunque la vida, como hecho en sí, siga en otros—

supone que el hombre que no piensa en su propia muerte habrá de encontrarse poco preparado para ella. Puede argumentarse que nunca se está preparado para morir, hacia lo cual correspondería la respuesta de que tampoco se está nunca preparado para vivir. Ambas, la vida y la muerte, no están sujetas a nuestra preparación o a la espera de ellas.

Principalmente, la implicación deseable que supone la finitud de la vida es el reconocimiento del momento presente como la única posesión personal. El presente es lo único que realmente se posee, somos conciencia del presente, o conciencia presente de las cosas. Se puede asumir que concentrarse en el presente implica una mayor percepción del momento y en ello se encuentra parte de la virtud.

Lo único que permanece es la Nada, todo lo humano es finito y, por ello, lo humano propio es más finito aun. Este humano finito que escribe —como el que lee— es en realidad sólo una conciencia finita de las cosas y entre tales cosas se encuentra el concepto del yo. Ahora bien, el *yo* es una creación de la conciencia para aquello a lo cual está referida la corporeidad que, a la vez, mantiene a la conciencia en un sólo lugar. Tan sujetos estamos a la conciencia que, incluso, dependemos de ella aunque no lo seamos esencialmente. La nuestra es una conciencia no sólo limitada, en el sentido de no poder captarlo todo, sino además una conciencia que está delimitada temporalmente.

La contingencialidad humana

La conciencia de la que he hablado anteriormente es también una conciencia contingencial puesto que requiere de las cosas, el cuerpo o lo externo para ser conciencia de algo. Si la conciencia no es conciencia de algo es conciencia de nada y Nada es. En ese sentido, la misma conciencia es contingencial, volviendo también contingencial al hombre de manera implícita.

El hombre está sujeto a muchos sucesos de los que él mismo no tiene poder ni control, es por ello contingencial. A la manera de Adler¹³ hemos de reconocer la inferioridad, pero una inferioridad que es debida a nuestra interpretación

¹³ Vid. Adler, Alfred, *El carácter neurótico*, 1971.

de la contingencialidad que nos aprisiona. Si nuestra intención es mantener la vida debemos reconocer que dependemos del aire, del alimento, del agua, de la nula caída de meteoritos, de no ser asesinados por otros ante los cuales también estamos asociados y de muchas cosas más. Seguir con vida es resultado de una serie de conexiones de sucesos a los cuales no les podremos negar una relación directa de contingencia. Es innegable que, en este panorama, nuevamente se refuerza la idea de la levedad que supone vivir. Y es que, de hecho, vivir supone la contingencia. Ser un humano es ser contingente, entre otras cosas, debido a la corporeidad.

La Nada se relaciona a la contingencia humana puesto que gracias a que algunas circunstancias no son es que seguimos vivos. Del mismo modo, en función de algunas cosas que no eran y fueron es que, en efecto, seguimos vivos. Yo he podido existir en función directa de contingencialidad a mi madre, que debido al suceso de conocer a mi padre, cuya existencia también fue contingencial debida a otras circunstancias, permitió que mi nacimiento fuera posible. He seguido vivo en función a muchas otras conexiones. Pero también gracias a lo que no es o no ha sido es que sigo siendo, por ejemplo: el que no hubo un auto cruzando en el instante mismo en que sin mirar atravesé desprevenidamente la calle por estar pensando en lo que escribo. De tal manera que no sólo guardamos una relación de contingencialidad con aquello que es y vemos, sino también con mucho que no vemos o con aquello que nunca llega a mostrarse.

Al final, las relaciones de contingencialidad son una reproducción de la interacción del Ser y la Nada. Mientras exista tal interacción existirá también el tiempo. El humano es la muestra de tal interacción, por ello el humano es tiempo.

La inevitable temporalidad de lo humano

He dicho ya que el hombre es finito, que la vida tiene un final ineludible y que ante esa realidad lo único que le corresponde al hombre es aceptarlo. Y en lo que respecta a la entidad humana, en sí misma, la cuestión no es muy diferente. Todo lo humano es una pequeña porción en la historia de la Tierra y una más pequeña porción en lo que respecta a la historia y existencia del Universo. Nacer es una oportunidad, un poco de tiempo que hemos robado a la Nada para intentar descubrirla.

Lo humano tiene una temporalidad que supone que la civilización que hemos gestado desaparecerá, que Nada será, que al final todo habrá de no-ser y que cualquier preocupación, proyecto, construcción, interés, motivo o sentido tendrá su desaparición al término de lo humano o cuando lo humano no sea ya en el Universo.

No digo aquí que lo humano sea lo único que existe como forma de vida en el Universo, basta con observar las plantas y el resto de animales en el mismo mundo que habitamos para convencerse de lo contrario. Pero incluso estas otras formas de vida tienen una temporalidad, ciertamente aún no determinada pero definitivamente sí prevista de forma obvia.

Todos hemos visto la referencia a otros planetas imposibilitados de albergar vida en sus millas de extensión. Basta con algunos cambios en la atmosfera terrestre para que este planeta que habitamos tampoco admita la vida, para que sea imposible continuar existiendo aquí. Imaginemos por un momento a la tierra como un lugar inhóspito —no es difícil pensar en ello— o que se haya perdido la vida en este planeta. La posible existencia de otros entes con vida seguiría de cualquier modo, seguirían siendo también los demás planetas, seguiría el sol emitiendo sus rayos y su calor, seguiría la luna alumbrando por la noche, seguiría Jupiter en su mismo lugar y Marte estaría a los mismos kilómetros de distancia. En concreto, la inexistencia de lo humano y la inexistencia de la vida humana no modificaría, más que a favor, la existencia de las demás entidades materiales del Universo. Y uno de los beneficios sería, entre otros, menor polución y contaminación atmosférica. Ya a nadie importaría en tales circunstancias pero ciertamente sería un efecto menor.

Creer que si lo humano desaparece, desaparecería también el Universo, es un error solipsista que no cometeremos aquí. Si bien hemos admitido que lo que concebimos de la realidad se construye socialmente en formas de significados, esto no supone que el significante no sea algo en sí mismo sin la intervención del significador que es el hombre. Puede no haber significados del Universo al no haber significador, pero el Universo continuaría evidentemente. Distinto es el significado del significante.

La temporalidad de lo humano abarca lo finito del hombre, pero en un sentido colectivo. Si al final de lo humano Nada quedará, de lo individual la porción es definitivamente similar: Nada. Esto, sin duda, vuelve a rehacerse en el entendido de la levedad del hombre.

La levedad del hombre

En contraste al reconocimiento de la Nada Absoluta, al hombre le queda admitir su propia levedad. En la contemplación de lo Absoluto sólo queda la evidencia de la propia pequeñez. Todo hombre está, si lo sabe ver, perdido en la Nada, parido por ella, deseándola hasta desaparecer, con ánimo de no-ser y ser por fin de una maldita vez. La devoción más profunda sólo es a aquello que no es.

¿Qué es esta Nada que me posee sin necesidad de desvestirme? ¿Acaso me hace suyo sin tener la ropa sobre el sofá? Obviamente sí, pues suele poseer desde dentro, no hace el amor, suele hacer la Nada y hacer la Nada es sumergirse en ella, perder el ansia de cualquier absoluto y en ello obtenerlo, pues aun lo absoluto es sometido por la Nada misma. No podría jamás reproducir por mí mismo a la Nada y por ello no hay anticonceptivo necesario, sólo la reproducción etérea en mi propia mente de lo que ella produce en mí. Es por ello que: “la autoidentidad no es un realce de un elemento de la realidad o un atributo, sino simplemente el modo de afirmar el hecho de que, si cada cosa tiene una identidad propia no es debido a algo interno —un principio sustancial— sino que se basa en la localización del mundo relativo del ser en lo absoluto de la Nada”.¹⁴

De tal manera que la ubicación de esta levedad o la identificación del Ser del hombre, únicamente es posible en la visualización del mismo hombre en y dentro del absoluto de la Nada. Una visualización que, naturalmente, no es realizada con los ojos sino que implica un nivel de conciencia mayor.

No hay una esencia implícita en lo humano tampoco, sino que su presencia contenida en la Nada es lo que constituye su mayor identidad. Que el hombre se adapte a las circunstancias, al igual que el resto de los seres vivos, es un hecho mostrado por la evolución misma. Esta evolución es, a lo sumo, la demostración más evidente de la categoría no unívoca ni predeterminada de lo esencial en el hombre. Tal esencia, en caso de existir, es solamente la capacidad de llenar un modo de ser, de adaptación. Por eso la real esencia de todo ente es su no-ser, es decir, la nada en la Nada. El modo en que los hombres no sólo se adaptan a las circunstancias del ambiente, sino también a los mismos

¹⁴ Heisig, James, *op.cit.*, p. 100.

esquemas culturales, determinando sus cosmovisiones y paradigmas a partir del lenguaje y de las estructuras que socialmente se definen y reproducen, es una muestra muy clara de una esencia que no está centrada en el ser inmóvil, sino en la Nada que promueve el cambio y la adaptación, en el hueco que es llenado constantemente de diversas maneras. No estamos llenos, somos huecos y esos huecos son adaptables, llenados de diversas formas. No hay naturaleza humana como tal, hay sí una condición humana y ésta es principalmente maleable, adaptable, modificable incluso por el cambio, el contexto.

Si el hombre se modifica de acuerdo a contextos y esquemas, cabría cuestionar si existe —o no— el esquema correcto o la cultura correcta o la idea moral correcta, lo cual nos remite a una nueva implicación consistente en la necesidad de asumir la imposibilidad de certezas en lo humano.

El hombre sin certezas

La Nada supone la imposibilidad de certezas. La implicación de esto para el hombre es muy amplia. Primeramente, implica que las discusiones han de convertirse más en un diálogo y menos en una disputa inocente en que ambas personas creen tener la razón. Esto, la razón, no es más que la manera plenamente humana de llamar a aquello que consideramos tiene mayor certeza. Pero como la certeza es una imposibilidad, entonces no hay productos de la razón que tengan que ser *una* razón en sí misma. Los hombres usamos la razón, pero los productos de la razón no son *la* razón sino sólo suposiciones. Hemos caído en el error común de interpretar el lenguaje cuando suponemos que *tener razón* es tener certeza o que la razón es la certeza. Es como si cocináramos algo y al producto final de nuestro acto de cocinar le llamáramos *cocina*. Obviamente no es así, lo que hacemos es llamarle camarones al mojo de ajo o pescado a la plancha. Siendo así, ¿por qué habríamos de llamar *razones* a las conclusiones que tras un ejercicio racional hemos obtenido? Estas no son razones, la razón es la que nos llevo a eso, pero *eso* son nuestras suposiciones conclusivas de un tema en específico. Del mismo modo, cuando hablamos de *tener razón*, erramos al suponer que lo racional es verdaderamente la certeza. Más que tener razón deberíamos preguntarnos sobre la certeza de lo que

afirmamos y, en todo caso, la pregunta es si tenemos Verdad en lo que decimos más que razón. Ahora bien, como la Verdad es sólo una construcción no unívoca —y por tanto *verdad* no *Verdad*— tenemos entonces que no hay posibilidad de la certeza sobre tener Verdad, lo cual supone el entendimiento de que no se tiene la razón sino que se hace uso de una razón parcial que implicaría *mis* razones.

Sin embargo, considerando que razono desde mis razones es obvio, siguiendo los mismos términos, que no por ello tendré razón universal en mis conclusiones particulares y que éstas no se llaman *razones*, sino simplemente conjeturas personales a partir de los propios elementos racionales. Tendríamos que hacer referencia a las reglas de la Lógica, en donde los silogismos suponen la posibilidad de la verdad o no. Si tenemos dos supuestos antes de llegar a una conclusión y uno de ellos es falso, la conclusión puede ser lógica pero no verdadera. Por ejemplo en las siguientes afirmaciones: “Luis es un camarón, los camarones caminan en el fondo del mar, por lo tanto Luis camina en el fondo del mar”, tenemos que la conclusión es correcta de acuerdo a los supuestos; pero los supuestos no concuerdan con algo que suponemos verdadero, es decir, que Luis *no es* un camarón —a menos obviamente que hayamos puesto tal nombre a nuestra mascota y que ésta sea un camarón—, de ahí que el producto racional no tiene necesariamente infalibilidad y como no hay tal, entonces, todo elemento que suponga conclusiones silogísticas (y de hecho son la mayoría) está llamado a ser fallido y erróneo, nulificando así nuestra posibilidad de toda certeza.

Podríamos confiar un poco más en nuestras conclusiones si éstas estuvieran generadas por el conocimiento total de lo existente, lo cual es evidentemente poco probable. Pero aun así, si estuviéramos o pudiéramos generar a un individuo que acumulara todo el conocimiento sobre lo que existe, aun así, tendríamos que asumir que el conocimiento que ha adquirido está enraizado en tradiciones anteriores y en construcciones simbólicas de otros hombres que han escrito o transmitido tal sabiduría desde su propia visión paradigmática, por lo que tales conocimientos generales podrían ser un no-conocimiento o bien una falsedad que hemos creído. Además, aún tendríamos que lidiar con el hecho del *modo* de discernir de este individuo, pues una cosa es el saber datos y otra es el *cómo* asociarlos para generar productos conclusivos a partir de esos saberes.

Puedo concluir hasta aquí que ni la eventual posesión de todo el conocimiento exentaría de la posibilidad de error en los discernimientos. Y es que precisamente la esencia de nuestros discernimientos es su propia posibilidad de estar errados. Y en ello tiene que ver la Nada, puesto que si un producto racional *es*, entonces por ese hecho, está incluyendo la Nada, es decir, la posibilidad de su no-ser. Asumo que toda afirmación tiene en sí misma su negación. Así como he dicho que todo Ser está enraizado en la Nada, así del mismo modo, toda afirmación está enraizada en el error que supone su misma construcción humana desde las razones humanas siempre limitadas y poco certeras, además de partir de discernimientos tendenciosos inevitables.

Naturalmente que, desde esta perspectiva que he mostrado, cualquier oponente avisado podría refutarme que también toda la idea de la Nada que he desarrollado es el producto de un discernimiento tendencioso (en este caso el mío) y que se ha generado a partir de conocimientos limitados (en este caso, obviamente, los míos). Aunque ambas premisas son obvias, de cualquier manera no suponen la falsedad de mi afirmación puesto que si tal puede ser negada es, precisamente, en función a que *es cierta* en parte. Así que funcionaría exactamente a la inversa. Negar o argumentar lo contrario a lo que he dicho no hace más que comprobar la parcial veracidad (al menos) de mi propio argumento. Y es que sólo se puede estar en desacuerdo con aquello que tiene posibilidad de ser como se describió. No hay necesidad de negar lo imposible pues como tal no es discutible a menos que sea para argumentar en contra de su posibilidad, lo cual supondría —de por sí— su posibilidad implícita.

Al final, estaríamos de acuerdo en que más certeza hay en el silencio que en las palabras. Pero como el silencio no habla a través del papel —que en este caso es mi único medio de llegar al lector— he de proseguir.

El hombre y lo posible frente a él

Sartre defendió a la libertad humana como aspecto fundamental desde el cual se toman las decisiones. No tan a la par del filósofo francés tenemos que reconocer que contemplar la Nada, más que posibilitar la decisión libre, es una forma de entender la Nada de la libertad, la imposibilidad de la misma debido

a la imposibilidad de verlo todo. Aun dentro de lo limitado de las opciones que sí vemos, existe siempre una multiplicidad de posibilidades que pueden ser igualmente válidas si con ese enfoque las queremos ver. Si existen múltiples posibilidades y preferimos unas sobre otras debido a nuestras perspectivas, no hay ciertamente una libertad sostenible puesto que no hay opciones mejores que otras necesariamente o en sí mismas y, por ello, nuestro condicionamiento evaluador nos rige. Las opciones que tomamos son elegidas en función a nuestra expectativa de que sean, en efecto, las mejores opciones, es decir, existe la posibilidad de que lo que elegimos no sea lo idóneo. En tal sentido, incluso nuestra consideración sobre estas posibilidades de elegibilidad está centrada en el modo en que concebimos lo idóneo, lo cual también está en constante modificación. Ello nos lleva a la aceptación de la imposibilidad de pensar siempre igual y al hecho de que lo posible —que siempre existe ante nuestros ojos— no sea concebido en su totalidad, ocasionando con esto decisiones parcialmente ciegas.

Hay muchas posibilidades y no sólo una de actuar. Ni siquiera es el problema afirmar que muchas maneras pueden ser las correctas sino que, de manera obvia, no hay *lo* correcto. Tal concepto lo hemos generado culturalmente para aquello que consensualmente hemos supuesto que es lo más deseable en un contexto y situación determinada.

Desde esta perspectiva y de manera poco evitable, la vida es impredecible. Somos esclavos de nuestras expectativas y tales expectativas, en veces recubiertas por el halo de la ilusión, están centradas en nuevas posibilidades. Decidimos no sólo en función a los hechos sino también en función a las posibilidades. Por ejemplo, nos casamos en función a nuestra expectativa de ser felices con ello, amamos la posibilidad que nos trae el hecho de casarnos, no el casarse mismo. Tomamos una carrera con base en la ilusión que nos alimenta la expectativa de ser profesionales exitosos (cualquier cosa que eso sea) y centrados en la posibilidad nos olvidamos del hecho de realmente estudiar. Las universidades venden ilusiones, posibilidades de materializar las expectativas de éxito profesional, más que otras cosas compramos en función a un hueco, un vacío que intentamos llenar nosotros mismos con nuestra ilusión que suponemos se solidifica en una institución, cualquiera que ésta sea.

Reconocer que vivimos a partir de posibilidades y que éstas pueden ser variadas, casi interminables, es asumir que las cosas pueden ser de muchas maneras. Se trata entonces de romper el quietismo reflexivo, de ampliar las perspectivas, de modificar los hermetismos en la propia visión. En medida que eso se haga se podrá asumir también que la vida no es sólo un papel en blanco en el que hay que escribir, sino que es un largo pergamino en el que muchas plumas (no sólo la nuestra) escriben sin que nos demos cuenta. Esto amplía sin duda las posibilidades. Y al ser todo posible no hay un sentido tampoco, puesto que éstos son muchos y, de los que son, ninguno es unívoco.

El hombre como un ser sin sentido

Camus refirió que el hombre es una pasión inútil,¹⁵ pero ahora hemos de reconocer que el hombre es una pasión de nada. El asunto se complica menos si asumimos que el hombre puede ser una pasión por la Nada, lo cual evidentemente será diferente. Cuando hablamos de sentido nos referimos a un sitio al cual llegar, un puerto de llegada, una línea a la cual ha de apuntar la brújula de nuestra vida. Pero, si hemos reconocido que no hay una fuerza mayor a nosotros que determine el camino, entonces admitiremos que no hay camino marcado. Si además reconocemos que no hay conocimiento certero y que todo puede ser y no ser después e incluso en el mismo momento, entonces menos posibilidades quedan de un sentido unívoco al cual seguir.

En todo caso, el sentido —entendido como dirección hacia la cual nos dirigimos— puede ser gestado por nuestra propia involuntad, es decir, por la creencia de lo que queremos. Este sentido a su vez, debido a la imposibilidad de las certezas y a la realidad de la igualdad de las posibilidades, puede ser eliminado o cambiado de manera constante y paulatina. El sentido termina siendo aquello que creamos ficticiamente y que suponemos da una dirección a la multiplicidad de posibilidades que supone la vida. Pese a ello, podemos vivir ilusamente pensando que tenemos un sentido único y que, además, suponemos ha sido marcado y definido libremente por nosotros. Nos esforzamos por

¹⁵ Cfr. Camus, Albert, *El hombre rebelde*, 2003.

seguirlo de manera lineal y creemos con firmeza que somos nosotros los que optamos con libertad a cada paso. Pero debido a que no hay libertad, no hay certeza y tampoco hay univocidad de sentido —además de que somos plenamente contingentes— entonces debemos reconocer que el sentido es sólo una ilusión más para tratar de dotar de razón a la vida. Sin embargo, incluso la opción de dedicar la vida a la razón no supone una vida razonable.

El sentido puede ser caos, el sentido no es lo que vemos, ciertamente la vida lleva una dirección y esa dirección es a todas partes. Nos da miedo, nos sentimos vulnerables de considerarnos veletas, de no tener cimientos que nos hagan permanecer firmes en nuestro propio piso, pero tales cuestiones son la muestra de lo que hemos creado en nosotros con nuestras expectativas de la vida. Suponemos que somos libres cuando nos movemos en función únicamente a nuestra voluntad, pero dejamos de ver que en realidad la libertad es no aferrarse a la libertad misma, la cual ni siquiera es, debido a que la voluntad que la fundaría es peyorativamente reactiva. Permitir el vaivén es algo mejor resuelto, tal como el estoico que permanece como roca ante el movimiento de las olas en el mar de su cotidianidad. Incluso el día más bellamente soleado termina inevitablemente en una noche oscura. Los sentidos de vida pueden desplomarse y por ello querer construir una estructura inamovible cuando la estructuración ineludible es el vaivén mismo, no es más que la evidencia de nuestros miedos .

La ineludible estructuración del Ser

El Ser que invade nuestro ente está invadido a la vez por la Nada. ¿Cómo deseamos ser independientes del entorno, autosuficientes de los hechos contextuales o alejados del vaivén de las circunstancias interconexas si en el fondo nuestro cimiento es una Nada estable que desestabiliza? A la base de nuestros cimientos invisibles está la Nada que abre la posibilidad a Todo. Suponer que hemos de tomar decisiones que se mantengan durante toda la vida de manera firme y decidida (impregnando de virtuosismo tales adjetivos) es incompreensión de la naturaleza real de lo humano. Tal naturaleza es, en todo caso, la maleabilidad misma producto de la Nada que es.

No hay manera de desestructurar este modo de ser puesto que todo lo que *es* está enraizado en ello mismo para ser. El único requisito para la contingencialidad es existir, por ello ¿cómo esperar ser humanos incontingenciales? Sólo la Nada escapa de la contingencia. Se me dirá que la Nada no es y ciertamente es así en parte, sólo que es una Nada que al no ser *es*.

Hacer compromisos de por vida no es algo meramente natural, pues se busca desestructurar la desestructura, estructurando. Y no hay peor idea que la expectativa de desestructurar la desestructuración. Del mismo modo no es sano asumir un plan de por vida puesto que, si bien puede mantenerse siempre, sería en función de la propia autocastración o bien, para decirlo más amablemente, de la estructuración obligada que no acepta nuevas estructuraciones posteriores. Es como esperar que la Nada se vuelva Ser cuando, más bien, eso llevaría a estructurarla sin entender que en sí misma es desestructuración. Contemplar la Nada es un modo de vivir distinto al que hemos supuesto durante toda la historia de la humanidad, al menos en Occidente. Hemos de regresar al Vacío primigenio y soltar todas las estructuras supuestamente desestructurantes que sólo son vanidad humana y que no desestructuran nada, pues la Nada sigue siendo Nada.

El hombre no ha de llenar sus huecos con estructuras (dogmas, esquemas, reglas, modelos, paradigmas) para tratar de apaciguar el miedo, pues son las mismas estructuras las que han generado más miedo al hombre que, en sí mismo, estaba ajeno a ellas. Por eso es precisamente que las estructuras nos agobian, pues son humanamente creadas pero inhumanamente forzadas también. Algo en nosotros no se conecta a tales estructuras debido a nuestra desestructuración original. Obviamente no digo aquí que los humanos seamos esencialmente desestructura en cuanto que no somos algo, sino más bien, que somos algo debido a que somos también Nada esencial. Lo que afirmo es que la desestructura es la manera más original de estar, pues implica la primigeneidad que nos es natural.

No propongo aquí la idea de que no debemos como humanos construir cualquier cosa puesto que esencialmente somos desestructura. Más bien se trata de destruir lo que no hemos construido realmente y construir desde una base más íntima para que después, asumiendo las nuevas situaciones de nuestra vida contextualizada, podamos reconstruir y modificar lo anterior.

El hombre no es constructor de un sólo edificio, sino que ha de destruir también para construir de nuevo. Pero siempre, en el entendido que todo constructo se destruye y que, de hecho, la función más íntima del constructo es ser destruido. Esto último, precisamente, es lo que lleva a aceptar la movilidad de lo existente y a dejar de lado la posibilidad y el anhelo de construir inmovilidades que sólo muestran una parcial y molesta inmovilidad neuronal. Si un individuo entiende que ha construido en sí mismo edificios que le son molestos y que le impiden su espontaneidad, entonces, tendría que destruirlos poco a poco incluso en el entendido de que eso suponga una leve autodestrucción. Y es que al final, si ésa es la intención, un poco de autodestrucción puede ser realmente constructiva. Además, siempre es preferible autodestruirse parcialmente con el afán de reconstruirse, antes que ser destruido completamente y sin posibilidades. Dicho de este modo, se debe asumir que el cambio es posible, incluyendo nuestra percepción sobre la imposibilidad de cambiar.

El hombre móvil en un mundo móvil

Tal como solía afirmar Heráclito,¹⁶ lo único permanente es el cambio. A menos que lo neguemos infantilmente o tratemos de encauzar nuestra energía a la argumentación contraria, hemos de reconocer en los hechos palpables de la vida o con la simple observación, que el paso del tiempo implica también el movimiento de las cosas o la reconfiguración o desconfiguración de las cosas mismas. Ninguna flor permanece abierta todo el tiempo, todo lo que es puede no ser y algunas cosas que no son podrán ser.

¿Qué implica para el hombre que lo único permanente sea el cambio? Además del hecho —ya comentando anteriormente— de que el hombre es finito y todo lo humano es temporal, implica también que —antes de que el hombre termine y realice un cambio sustancial en su misma vida— la modificación es una realidad constante. De ello se desprende que no hay posibilidad de un sentido unívoco de vida, como se ha advertido, pues el cambio supone la multiplicidad de captaciones posibles de sentido pero no un sentido no contingente del hombre que lo piensa.

¹⁶ Vid. Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*, 1986.

Además, que el hombre sea móvil impide que esté enraizado en algo y que ontológicamente se encuentre obligado a depositarse en algo, sea esto una creencia o una costumbre derivada de la misma. El hombre cambia porque cambia su manera de observar la realidad y esta manera cambia porque la realidad que usualmente observa también cambia. Todo cambia entonces y, por ello, en el mundo de lo tangible es que existe el tiempo. Asumimos aquí la consideración del tiempo que hace Aristóteles, en el sentido que el tiempo es la medida del movimiento. Al ser el hombre un ser móvil en un mundo móvil lleno de cosas y situaciones móviles, entonces el tiempo es una realidad innegable generada por ello mismo. En una situación de movimientos como ésta, sólo hay algo que no cambia y que no se vuelve medible temporalmente: la Nada. Ésta también permite la constante del movimiento, pues la Nada supone el movimiento de todo lo que es, en sus distintos modos categoriales de cambio. Así pues, si la única constante en un mundo tangible es el cambio, con respecto a la Nada la única constante es que no hay cambio posible debido a que la Nada, por serlo, posibilita la constante del mundo tangible, el cambio. De este modo es que la Nada se relaciona con el mundo móvil del hombre móvil y que la regla heraclitiana ha sido, ahora, complementada con la afirmación de que hay algo más constante que el cambio y que eso es la Nada que lo permite.

El hombre en el caos

El cambio constante que supone los cambios específicos observados —o no— nos genera la impresión de un mundo caótico. En realidad este mundo caótico es producto de nuestra percepción limitada solamente, pues el caos se presenta debido a nuestra incapacidad de percibir todas las conexiones entre los acontecimientos y lo que es.

Sumergido en este acontecer, que vemos caótico, se encuentra el hombre delimitado entre su propio Ser y la Nada que le rodea. El caos no es evitable, es parte de lo que el hombre tiene que incluir en su propia vida. No aceptar el caos, buscar una explicación, negar lo que acontece, son todas formas evasivas que en poco favorecen al individuo contemporáneo. Podemos pasar la vida negando la imperfección debido a nuestro miedo de no tenerlo todo bajo con-

trol. Pero este control nunca ha sido humano porque el humano nunca ha tenido la real posibilidad de controlarlo todo a menos que se engañe a sí mismo y, en ese caso, el engaño estaría controlando al hombre y no el hombre al engaño. Es precisamente este engaño el que utiliza la persona cuando cree que “todo pasa por algo”, aunque está claro y obvio que todo, efectivamente, pasa por algo, no es que pase en la intención en que tal expresión es dicha, como suponiendo (o afirmando) que hay un plan detrás de lo que sucede, que hay una estrategia del Universo o de una fuerza inexplicable detrás de los acontecimientos. Si acaso existe un plan detrás de lo que pasa, un plan que no concebimos nosotros, esto supondría que hay un Gran Planeador y eso es meramente insostenible. Buscamos escapar del azar, de la causalidad, pero al final las cosas pasan por cuestiones más simples que las explicaciones que buscamos dar. Con sentido o sin él, lo que sucedió es un hecho, no hay manera de evitar el pasado, pero no es porque “haya un motivo”, sino que cada individuo, en el caos mismo de un supuesto desorden, ha de construir el sentido con el que pueda vestir de razones a los acontecimientos que suceden.

La vida es caótica a nuestra percepción, por ello el desorden puede ser sólo el efecto de nuestra interpretación, que además es una interpretación que tiende a considerar el control como lo deseable. Debido a ello es que vemos lo incontrolado como caos, cuando en realidad para el hombre todo sale de su control y aquellas cosas que controla sólo son ilusiones de control. Evidenciar el caos —y el caos personal en el que vivimos— puede ser benéfico para el despertar necesario, pues ciertamente no es probable asumir la aceptación del cosmos si no se contempla, previamente, el caos. En ocasiones, la oscuridad nos permite ver y la confusión ordena las ideas. Por ello, antes que el afán iluso de controlarlo todo, hemos de anteponer la idea del cosmos, un cosmos que no es destruido debido al caos, sino que partiendo del caos es que se construye como el cosmos mismo. En la existencia del orden es que está el caos.

El hombre en el cosmos

Un hecho es acontecido debido a que se presentan las conexiones circunstanciales (involuntarias) o decididas (voluntarias) para que eso suceda. No basta sólo con la decisión personal, pues es necesaria también una circuns-

tancia favorable que no está siempre en las manos humanas. Ahora bien, que las cosas sucedan no es algo que responde a un plan futuro de alguien superior, sino que supone el presente coincidente que implicó ese determinado hecho. Esto lleva a pensar que, en efecto, lo que ha sucedido responde a una serie casi interminable de conexiones entre personas, cosas y sucesos. Esto coadyuva a fortalecer la idea del cosmos en lo que circunscribe al humano y aun fuera de él. Las cosas son como son porque, para ser como son, tuvieron que ser otras cosas, no hay hechos aislados, descontextualizados, separados o expulsados de la cotidianidad. Aun lo extraordinario está conectado a sucesos ordinarios.

Asumir el cosmos significa para el hombre la aceptación de que hay un orden sin ordenador, que hay sucesos que acontecen por sí mismos debido a la posibilidad de la Nada entre las cosas, el espacio, los huecos y los vacíos que son llenados por las cosas, personas o realidades de manera interminable. La separación¹⁷ que hay entre las cosas, el espacio entre ellas, lo que les distingue entre sí, es obra de la Nada y a partir de esta distinción es que establecen relaciones, conexiones e interdependencias que, multiplicadas a un número mayor, suponen que tal o cual acontecimiento ha de suceder. No hay un ordenador detrás de eso, sólo un cosmos que existe debido a que el resto de lo que existe *es*. Hay un cosmos existente en cada cosa, suceso o persona aunque no coincida siempre con nuestro orden deseado de lo existente. Antes del hombre y después del mismo hay un cosmos en el que participamos de maneras muy temporales y limitadas.

Cuando decimos que “las cosas han de tomar su curso” erramos un poco, pues suponemos que precisamente hay *un* curso específico, debido y correcto que las cosas o las personas deben tomar cuando no es exactamente así. No hay un curso de las cosas establecido, la única línea posible que podría entenderse como tal curso de las cosas, es el curso de su destrucción, de su muerte, aniquilación o desarticulación. El único curso, así como el sentido, es la Nada que nos abrazará al final con sus brazos etéreos pero condensantes. Antes de eso, fuera de eso, excluido eso, no hay un curso de las cosas, no hay ni mínimamente un deber ser en el sentido exclusivo de obligatoriedad. Si esto fuera

¹⁷ Vid. Derrida, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, 1989.

así y hubiese un *deber ser*, esto pondría plenamente en duda el mundo de la diversidad debido a que tal diversidad supone que hay muchos modos de ser en lo que existe y no uno obligado o exclusivo. La diversidad no puede negarse debido a que es tan observable, tan presente y tangible, que no podemos suponer que las cosas lleven un curso obligado. La predicción se vuelve un arte complejo en lo que refiere a la totalidad de las cosas. Ciertamente hay un cosmos, a pesar de que suele parecernos caótico.

No he dicho aquí que entonces la actitud del hombre ante la Nada es de apatía o de regocijo en su inacción. No es así. Se trata, sí, de hacer esfuerzos en función a que los acontecimientos, el futuro o nuestros proyectos prosperen como esperamos, pero siempre y cuando entendamos que si no se logra lo que buscamos o si no se realiza lo que esperamos, esto no necesariamente es debido a algo que nos incumba exclusivamente. Además, también ha de tomarse en cuenta que cuando nos sujetamos a cualquier rumbo que suponemos que las cosas deben llevar, no estamos permitiendo el curso del orden desordenado, es decir, el orden que no se establece de una vez por todas, el orden flexible, el orden de lo que es en función a la Nada. No hay algo que deba de ser de un modo obligatoriamente, empezando por que el mismo Ser no necesariamente ha de ser siempre.

Asumir el cosmos supone para el hombre una actitud de *dejar ser* al cosmos, permitir que las cosas tomen el curso del cosmos incognoscible, e identificar cuando los esfuerzos personales ya son vanos o innecesarios. No esforzarse hacia afuera no exenta del esfuerzo interior de contención, tan necesario en ocasiones para permitir (o aceptar) que lo que es sea como es. Al final, entender que las cosas que sucedieron han sucedido por que su curso (el que tomaron por la causalidad y no por el destino) era ése, es entender la dialéctica de la Nada y el Ser. Una dialéctica ineludible que, bien entendida, puede llevar a experiencias de vivificación superior.

El hombre vivificado

Vivificarse en la Nada no es soltar el Ser, sino que es por el Ser que uno se vivifica y es por la Nada en el Ser o por la circunferencia del Ser en la Nada que tal vivificación es posible. Hemos de distinguir este tipo de vivificación

—centrada en la dialéctica del Ser y la Nada— de la vivificación anonadante que implica la muerte como desconexión del Ser. Esto, la desconexión con el Ser —la muerte—, de cualquier modo ha de acontecer, pero no por nuestros propios medios, sino que sucederá porque nuestra tendencia natural —y del resto de las cosas vivas— es hacia ello.

La vivificación de la que hablo aquí supone estar vivos, no hay que morir para vivenciar la Nada, no se necesita ser absolutamente Nada para comprender que la Nada es. La experiencia de la Nada ciertamente supone una desconexión parcial de las cosas del mundo, no es habitar otros mundos, ni viajar astralmente, se trata —fuera del impulso de cualquier alucinógeno— de una vivencia personal con la parte que está detrás de la náusea, es decir, la tranquilidad implicada de que no se es sólo náusea o bien que la náusea tuvo al menos el sentido de atestiguar algo parcialmente. Vivificar la Nada es ir más allá de las explicaciones convencionales, es precisamente no creer en las explicaciones. Vivificar la Nada no es conectar con la Verdad, sino que es precisamente asumir la inexistencia de las verdades. Vivificar la Nada no supone la felicidad, sino más bien la identificación de las construcciones ficticias que hemos generado para tratar de ser felices olvidando que tal felicidad, el modo de lograrla o serlo, es ya de por sí algo que aprendemos y formulamos culturalmente pero nunca algo inherente, en el sentido ontológico, de nuestro Ser. No hay felicidad posible que lograr como meta puesto que se es *ya* eso mismo. Si la felicidad es posible es porque lo somos ya. Vivificar la Nada no es depositarse en lo que es, sino asumir lo que es sin ser, que la dualidad ha sido sólo aparente y que estamos conectados a Todo del mismo modo en que Todo ha sido conectado a nosotros. Vivificar la Nada no es liberarse, sino asumir la vaciedad que eso supone, es liberarse de la necesidad de ser libre. Es controlar al soltar el control, es permitir antes que obstaculizar. Vivificar la Nada no es buscar la respuesta sino permitirle ser ya mismo. Vivificar la Nada no es conectarse a nuestras ideas de Dios, sino más bien conectarse a la idea de la Nada. Vivificar la Nada no es dejar que las cosas sigan su curso sino entender que no hay un curso de las cosas fuera de su curso a la Nada. Vivificar la Nada no es actuar según la esencia sino asumir el hecho de la no-esencia permanente. Vivificar la Nada es tocar el límite, acariciar el borde de lo Absoluto con las manos temblorosas de la imaginación.

Vivificar la Nada es llegar al límite de uno mismo, dejarse seducir por el silencio que acongoja las entrañas, es no distinguir la vida y la muerte, el bien y el mal, la locura y la genialidad. Estar al límite es dejar que la Nada sea, es entender que no hay límites y que Todo es Uno. Vivificar la Nada es, a lo sumo, entender que incluso el entendimiento de la Nada, que todo lo posee, es también nada en el sentido de que no es necesariamente como lo suponemos.

El hombre que nada sabe de la Nada

¿Por qué habríamos de creer que la Nada está vinculada a la vida humana de la manera en que hemos descrito anteriormente? La única respuesta admisible es: por *la* Nada.

Y en ello se encuentra una respuesta completa, la más completa posible. El motivo por el cual ha de ser como se ha descrito tiene que ver con la posibilidad de que así sea. No he propuesto una postura arbitraria, sino que propuse asumir la desestructura originaria y relegar a un aspecto secundario todas las estructuraciones que hemos realizado como género humano. Y es que, al final, todas las instituciones a las cuales les hemos dado nuestras creencias, nuestro tiempo, esfuerzo, valor, credibilidad y dinero no son más que ficción, no tienen un valor implícito, no tienen un valor por sí mismas, puesto que son algo que hemos construido simbólicamente a través de nuestra subjetivación de la realidad. Nuestros sistemas religiosos, educativos, políticos y económicos se han construido a partir de aspectos plenamente humanos: el interés, el beneficio, la ganancia de cualquier índole. Las instituciones ciertamente buscan objetivos, pero este simple hecho de buscar es, en sí mismo, una alusión al motivo por el que han sido creados: sólo motivación humana, cruda manipulación, control, ejercicio de poder, ideologización. Al final, las instituciones son la mejor prueba de que los humanos hemos tratado de intervenir contra la Nada y esa es, a la vez, su comprobación más íntima.

Nuestras ficciones, filosofías y esclarecimientos culturales no son más que edificaciones mentales que, desde nuestra necesidad por escapar del vacío, hemos igualmente construido. Poco sabemos de las cosas que son y peor aún, nada sabemos de la Nada. Y como nada sabemos de la Nada, lo hemos construido todo en función a un no-saber más que en función a un saber o

saberes. El hombre sabe no sabiendo y no sabiendo es que hace lo que hace. Las cosas son más que lo que sabemos de ellas, el hombre es más que lo que hemos descubierto de él, el mundo no es lo que hemos supuesto. El Ser no es lo único que es y es tiempo de romper tales esquemas que poco han dejado a nuestro bienestar.

No sabemos más que nada de la Nada. El hombre no conoce a la Nada realmente pues la Nada lo envuelve, tal como la oscuridad envuelve a la luna. Mi explicación es sólo un esfuerzo especulativo para hacer notar tal realidad, que eso sea o no realidad el lector ha de definirlo desde su propia Nada, pero al menos —si acaso logra contactarla— algo de Nada tendrá esto que afirmo y en ello radica que lo tenga Todo.

El cambio del hombre ante la Nada: de la angustia a la liberación

Tras los dos apartados anteriores en este capítulo, referidos a las 20 concepciones en que propongo que la Nada sea considerada y las 20 derivaciones antropológicas de tales concepciones, estamos en el momento crítico de preguntarnos cuál es el efecto de tales conceptos en la vida del hombre contemporáneo. Me ocuparé en un primer momento del modo en que la angustia puede ser confundida con la experiencia de la Nada e intentaré mostrar que tal angustia es, más bien, propiciada por la incertidumbre que la Nada provoca. Posteriormente, me centraré en una propuesta alterna de liberación centrada en la Nada con lo cual nos prepararemos de fondo para el siguiente capítulo, el cuarto, en el que mostraré, concretamente, las pautas por medio de las cuales el contemplar la Nada podría, efectivamente, liberarnos de muchas ataduras centradas en la absolutización del Ser. Me referiré, en el último apartado de esta sección, a lo ineludible del cambio en el Ser y la relación de tales cambios con la presencia de la Nada en nuestra vida.

La angustia como evidencia de la incertidumbre

En realidad no es el que el Ser esté encima de la Nada —como si fuera posible una posición entre ambas cosas— sino que el Ser es la consecuencia de la

Nada en un sentido amplio. Cuando el Ser emerge de la Nada no es por el Ser mismo o por la Nada —en cuanto que realicen una función para que eso suceda— sino que el humano tiene un Ser que se ha hecho conciencia de ser. Por tanto, no se trata de que el Ser se vea más que la Nada, sino que es lo único que se puede ver. La Nada permanece no visible, escondida tras el telón mientras el Ser ha salido a dar la función. Somos conciencia de lo que acontece en el mundo de lo fenoménico que está al alcance. No somos conciencia plena de la Nada porque si así fuese seríamos la Nada. Somos entes en relación constante a su no-ser, pero no la Nada Absoluta, sólo nada. Al no ser conscientes de la Nada sólo nos queda intuir la por medio de lo que es.

Se ha creído que una de las experiencias centradas en el Ser que permiten intuir a la Nada es cuando se vive la angustia. Para Sartre esta angustia es “la nada que se muestra como fenómeno”.¹⁸ Por el contrario, creo que la angustia no muestra en ella a la Nada, sino que la Nada sostiene a la angustia debido a que no hemos captado a la Nada sino que la inferimos, la entendemos detrás de aquello que nos viene a la experiencia, tememos a la Nada y ello nos angustia. No puede sostenerse que la angustia es la vivencia privilegiada en que la Nada se hace fenómeno sino que, en todo caso, la angustia está más relacionada a la incertidumbre, es decir, a la falta de claridad de algunos acontecimientos a los que nos enfrentamos. La incertidumbre se genera como la conciencia de no tener una respuesta clara. Estamos hablando de una conciencia de no-saber, la cual rompería la ignorancia de la ignorancia para constituirse en conocimiento de la ignorancia. Ahora bien, reconocerse no sabio sólo me angustiará si supongo que debo ser sabio, reconocerse ignorante sólo me podría preocupar en caso de creer que no debo serlo, o que mi deber es evitarlo a toda costa. No tendría que haber angustia necesariamente en la incertidumbre a menos que supongamos que este es un mundo de certidumbres y que tengamos, por ello, la expectativa de la no-incertidumbre. Es decir, la angustia sólo será posible, en este caso, si he tenido como deseo íntimo saberlo todo y tener claridad siempre. No hay angustia posible sin la obligada connotación anterior de que algo debe ser de un modo específico. En otras palabras, la angustia es producto del afán de univocidades —una de ellas la moralización— no de la Nada necesariamente.

¹⁸ Sartre, *El Ser y la Nada*, p. 59.

De tal modo, no hay angustia posible que no esté precedida de la expectativa. Por ello, el reconocimiento de la Nada en mí sería una contraparte de la angustia que se experimenta por esperar certidumbres. Siendo así, la angustia no es el fenómeno por el que la Nada se muestra, sino más bien el fenómeno que muestra nuestro temor y resistencia a la Nada. Solamente me sentiré angustiado de no encontrar respuestas si me antecede la expectativa de encontrar respuestas y por tanto la moralización de que no hacerlo supondrá una falta o falla de mi parte. ¿Cómo obtenemos las expectativas? Ésa es una pregunta que sin duda debería tener una respuesta sistémica y holística, en el entendido de que la expectativa no es la esencia del hombre sino que la expectativa le llega al hombre, la asume o introyecta de un entorno particular.

De ahí, se sigue que la manera particular que tiene un individuo de angustiarse está en franca relación con su manera de negar la Nada en sí mismo y, por tanto, en absoluta proporción a lo que aprendió que debía ser. Se infiere que entre los estorbos más claros para el logro del encuentro con la Nada está, precisamente, la moralización. Tal concepto lo entiendo como la categorización de la conducta humana según un esquema determinado de maldad o bondad, lo cual está siempre en relación a un sistema ideológico específico al que el hombre se adhiere. Este sistema delimita la vida humana al grado de que la estructura no le permite a la persona darse cuenta de la Nada. Tras las estructuras, rompiéndolas, está la aceptación de la Nada y no en las estructuras mismas.

Las diferencias entre el percibir al Ser o a la Nada pueden ser, precisamente, las formas en que nos esclavizamos a las estructuras, comenzando por las estructuras de conocimiento que nos permiten el encuentro con el Ser o el desencuentro con la Nada en su ausencia. En esto, mucho tiene que ver la estructura lingüística desde la cual nos explicamos el mundo. En tal estructura, por ejemplo, nos encontramos con distintos matices la palabra libertad. Ahora mismo conviene dedicar un espacio a la posibilidad de la liberación por medio de la Nada, para lo cual resulta de fundamental importancia el desentenderse de la supuesta necesidad de ser libres.

La Nada como pauta y posibilidad de la liberación

Si tras la estructura del yo está la Nada pura, entonces, también tras la estructura del yo está la libertad. La primera de las estructuras es la vida, así como

el sistema de la vida al cual el *yo* se ha de adaptar. La nula estructuración nuevamente implica, por tanto, la muerte. De tal modo que la libertad como experiencia vivida sólo es posible debido a la estructura. No hay libertad, como anhelo o como posesión, sin la existencia de la cárcel estructurante. En otras palabras, necesito ser prisionero para ser libre pues precisamente la estructura me facilita la libertad, sin estructura no hay libertad. Seguido de esto, se entiende el error sartreano de pensar la libertad como hecho ontológico. Me explico con cinco argumentos: 1) el Ser ontológico no tiene por sí mismo una estructura que pueda ser perceptible; 2) debido a lo anterior, la estructuración de la vida humana no responde a su entidad ontológica sino precisamente a su ser-en-relación, a su ser en el mundo; 3) la libertad es parte emergente de la estructura, no hay libertad sin ella; 4) si la estructura no es ontológica no lo será tampoco la libertad; y 5) ante una libertad no ontológica sólo hay libertad en la estructura y si suponemos la libertad como una búsqueda total de desestructuración no lograríamos más que imposibilitarla.

Por tanto, si la libertad supuesta es posible en función a la estructura y la estructura me oprime, sólo hay una de dos opciones: la libertad y la prisión son lo mismo o la libertad es una estructura más que igualmente aprisiona. Es decir, estoy encarcelado por mi libertad, lo cual es distinto al sentido que Sartre da al término *condenado a la libertad*. Sartre entendía que la condena a la libertad supone la obligación de decidir. Pero, desde mi perspectiva, la libertad no está relacionada a la necesidad de decidir sino solamente a la necesidad de ser. El hombre se concibe libre en cuanto que está encarcelado en la realidad estructurada que le envuelve, tan oprimido que su nada esencial no se percibe. Las decisiones que el hombre toma son producto de su propia estructura, no se concibe que decidir nos haga libres, sino por el contrario, decidir es jugar con la estructura e intentar ser alguien dentro de lo que en realidad no es.

Decidir es suponer que existe una opción correcta y esto implica la expectativa de que así sea, pero como no hay certidumbre sobre la decisión ideal llega la angustia y, para Sartre, esta angustia es la prueba de la libertad. El esquema que ahora propongo difiere en esto: la libertad es —única y precisamente— una idea, el anhelo forjado a partir de las estructuras aprisionantes ineludibles desde las cuales somos y, en ese sentido, es la parte de la Nada que

posemos, nuestra nada. Liberarme de la libertad supone que entienda a profundidad que no puedo hablar de la libertad sin la estructuración desde la cual la misma libertad es entendida. Como no puedo desligarme de la estructura (ahora mismo hago uso de ella para hablar de esto) entonces asumo que la consecuencia de estar vivo es la ausencia de la libertad en el sentido absoluto, pero es la posibilidad plena de la liberación desde la Nada precisamente por la imposibilidad de su existencia sin la estructura. En resumen: el Ser se muestra en la estructura, lo que captamos es el Ser no la Nada, pero la Nada se infiere por lo que del Ser vemos. La potencia del Ser es la Nada, la Nada es en acto siempre, pero en sí mismas son una unidad dialéctica. Anhelamos la libertad pues siempre permenece en potencia y su único modo de ser es no siendo, por lo cual la liberación de la libertad es asumir su imposibilidad como realización, desesperanzándose de ella para no someterse a la esclavitud de su deseo.

La libertad, supuestamente, se observa en los fenómenos que implican actos libres dentro de la estructura, pero no es posible actuar sin la estructura misma por lo que la libertad está aprisionada en la estructura que le forja. Mi *yo* se encarcela al desear la libertad y a la suposición de que la obtiene puesto que sólo sigue el juego estructural. La libertad humana está ligada a las estructuras que la limitan en parte. El *yo*, al ser una estructura, es necesario para la elaboración ilusa de la libertad. Pero sólo en la Nada que es la estructura desestructurante es que la libertad absoluta es posible. Al no haber estructuras que permiten la libertad mínima de lo humano se asume la liberación de la libertad.

Tal liberación de la libertad consiste en asumir la Nada, la Nada desestructurada que no es por tanto captable. Así: no soy libre al ser, mucho menos al actuar, tales libertades me aprisionan a menos que muera mi ser. Morir al ser es reconocer la Nada, asumir la Nada que me posee, no negarle, hacerme Nada de una vez por todas. Como por el momento no tengo planes, a corto plazo, para mi propia nihilización, prefiero asumir la Nada, aunque reconozca que no me ha de poseer por completo, por lo pronto. La nulidad de límites me quitaría la unicidad pues lo sería Todo. Mi Ser necesita de la Nada que le hace ser. Los límites son la libertad, no es que haya una libertad quitando los límites, sino que la libertad —su conceptualización y nuestra rigidez ante ella— *es* el límite. Incluso sin haber decidido, la libertad es contingencial a los límites no a la opción, no a la decisión. No consiste la libertad en construirse ni en hacerse

(ya somos), sino sólo en ser, entendiendo que ese ser se deposita en la Nada y no en lo que creemos que somos. Me refiero entonces a una Nada ontológica, no una nada anonadadora.

La Nada, de nuevo, se presenta como lo único que no puede ser pensado en clave absoluta de no-ser pues debido a que es, su no-ser es. Al ser es un no-ser constituido. Sartre opina lo contrario cuando dice que: “ni siquiera puede decirse que la nada sea excluyente del ser: carece de toda relación con él”,¹⁹ pero esto, a la vez, es improbable puesto que el filósofo francés asume que “la nada no es”²⁰ y la postura que hemos argumentado es, precisamente, que la Nada es. Más adelante, en su libro *El ser y la Nada*, parece que Sartre cambia de opinión al afirmar algo que aquí he defendido desde el principio: “falta averiguar en qué delicada y exquisita región del Ser encontraremos ese Ser que es su propia Nada”.²¹ Mi respuesta, con el riesgo de ser inmediata, es que tal región es lo humanamente incognoscible, por lo que se le infiere de modo contrario a como usualmente suponemos conocer. La parte del presente en que éste deja de serlo es la parte de la Nada.

Siendo así, el hombre sólo es consciente de la Nada de manera intuitiva pero no la forja ni la crea, puesto que —de ser así— la Nada dependería del ejercicio humano y por tanto no sería anterior al hombre mismo.

A este conjunto de relaciones que configuran, de algún modo, la manera específica de nuestro ser en el mundo es a lo que llamo estructura. No sólo estamos en relación con otros, sino también con el lenguaje, la cultura, las costumbres, los modos, ritos, creencias, ideas, fantasías, demostraciones artísticas, criterios, entendimientos, modas y estereotipos que implican una vida social y que, por tanto, suponen la vida en relación con otros. Tales relaciones también se estructuran desde “campos específicos”²² a los cuales la persona se conecta para encontrar un sentido que, finalmente, es dado por la misma estructura. He de distinguir que la manera de comprender la libertad —como he dicho— se especifica según el campo estructural en que una persona se desempeña y, debido a que la estructura externa a la que el hombre se adecúa

¹⁹ Cfr. Sartre, *op. cit.*, p. 65.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibidem*, p. 66.

²² Vid. Bourdieu, Pierre, *Invitación a la sociología reflexiva*, 2005.

no es su propia entidad —no es su Ser—, podemos distinguir al hombre de la estructura en el sentido de su no igualdad con ella, pero no en función a la independencia de tal, puesto que —efectivamente— no hay hombre sin estructura. Por ello, la vida social del hombre vuelve inevitable la estructura. Para Sartre la cuestión se soluciona de otro modo: “la libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad”,²³ de tal modo que no distingue la libertad de la entidad humana y más adelante no deja dudas al respecto sobre su postura al afirmar que “no hay diferencia entre el ser del hombre y su ser libre”.²⁴ Yo no considero a la libertad como cuestión propia e indistinguible del Ser. En el planteamiento sartreano no se observa la contingencialidad de la libertad con la estructura misma, cuestión que —como he mostrado— es inevitable.

El hombre no es la estructura social, sino que se estructura él mismo en ella. Si la libertad depende de la estructura pero ésta no es la esencia del hombre, entonces, no es admisible que la libertad sea la esencia humana. La esencia humana está en relación directa con la Nada, está indefinida, es una Nada que posibilita la estructura de lo humano, permitiéndole mostrarse de distintos modos. A partir de esta ausencia de estructura es que hemos de estructurarnos y la cultura es el esquema estructurador por excelencia. Hablamos entonces de una naturaleza adaptable y es por ello que la adaptación —y no la libertad— es el carácter esencial de la condición humana. La adaptación requiere de aquello a lo cual habremos de adaptarnos, necesita de una estructura modeladora y moldeadora que la sociedad genera, es decir, la cultura. Tampoco es la sociedad algo inherente al hombre, es más bien algo que le confiere su modo de ser, pero no algo que le confiere su Ser. Que el hombre requiera de una estructura para posibilitar su Ser en cuanto modo de ser, no supone que el hombre sea la estructura. Además, si la libertad es parte contingencial de la estructura entonces, de hecho, no es la libertad una esencia humana.

No puede la libertad ser precedente. Lo que precede a la esencia, entendiendo la esencia como una estructuración, es la Nada que permite el inicio de la estructuración misma. Ahora bien, como la Nada no es el hombre sino que

²³ Sartre, *op. cit.*, p. 68.

²⁴ *Idem.*

la Nada lo posee, entonces no puede ser la Nada la esencia construida sino la esencia implícita, es decir, aquello que supone el hecho de estar indefinido es lo que le confiere la Nada al hombre.

La misma historia de la vida nos muestra que el proceso evolutivo ha sido un proceso de adaptación antes que un proceso de libertad, se ha estado siempre sujeto a la realidad contingente, a las condiciones de la naturaleza. De ahí se desprende que los seres que se mantienen vivos son los que mejor se adaptan y no los que son más libres. La adaptación es un proceso de modo de ser, de tipificación en un espacio determinado, no supone neutralización del individuo ni deformación de la posibilidad de decidir, pero sí supone que el conjunto de decisiones siempre son decisiones situadas, estructuradas, de acuerdo a un específico entorno condicionante. Se me podría objetar lo siguiente: si la condición humana es la adaptación ¿cómo entender a los individuos desadaptados de una sociedad? ¿son acaso seres sin naturaleza? La respuesta ante ello no es sencilla pero se ofrece enseguida. Tendríamos que distinguir dos conceptos de adaptación: como seguimiento de estándares establecidos por la mayoría (refiriéndonos a personas) y como la ubicación de un modo de ser dentro de las condiciones ambientales circundantes sin la referencia directa a un consenso social. Aquellos a los que llamamos desadaptados en realidad no lo son necesariamente si consideramos la segunda de las formas presentadas.

Es decir, el que ha optado por ejecutar ciertas conductas —fuera de las conductas normalmente elegidas por los miembros de su grupo— no es precisamente que esté desadaptado pues, de hecho, ha tomado esas decisiones en función a lo que le rodea. El decidir ser diferente ya es una manera de haberse adaptado pues se está siendo diferente a algo, por tanto —de cualquier modo y de manera inevitable— la adaptación es real, aunque no sea de manera convencional. La adaptación es entonces el ser-en-relación como posibilidad y en ese sentido es que la apertura, la factibilidad de ser influidos y la maleabilidad constituyen en sí mismas la condición natural de lo humano. En la sociedad, como masa maleable, cabe todo lo humanamente posible, incluso aquello que desde las estructuras hemos convenido que no sea aceptado. Pues bien, el hecho de no ser aceptado —debido a que la no aceptación emana de un contexto y campo estructurado específico— es ya una manera de adaptación, con lo cual se rompe la opción de entender a la adaptación como uniformidad.

La adaptación tampoco supone igualdad ni linealidad en las maneras de ser humanos. Simplemente se refiere al seguimiento —o no— de cuestiones establecidas por un entorno ineludible. Tal entorno no es la esencia, pero sólo en ese entorno es posible la idea de libertad (libertad delimitada dijimos) de cuya expectativa —generada por la misma estructura— sólo nos liberamos en la aceptación de la Nada. De este modo, los ejemplos anteriormente mencionados sobre la evolución, nos remiten a que las especies que se extinguieron no pudieron adaptarse de manera conveniente al entorno para lograr la sobrevivencia, pero *sí* se adaptaron de un modo que consecuentemente les hizo desparecer. En los humanos, la adaptación es una implicación inevitable, que ya de por sí no depende de la decisión más que para definir el contenido o el modo de la adaptación, en caso de que eso sea. Más, como he dicho, incluso la opción por algo siempre será en la estructura, a manera de adaptación. Si hablamos de esencia, la adaptación precede a la libertad. Decidimos el modo en que nos adaptamos más no el hecho de adaptarse, aun en el entendido de una adaptación desadaptada. ¿Es posible, en este contexto, liberarme de la libertad? Sí, en medida que me adapto a esa realidad de adaptación ineludible, lo cual elimina la angustia. ¿Por qué Sartre ve en la angustia el modo de la libertad? Precisamente, porque propone ejercerla desde un modo exclusivo y forzado de adaptación que no incluye la adaptación implícita y busca una esencialidad subjetiva de la libertad que al no ser —no llegar, no lograrse— no puede más que angustiarnos.

La angustia es posible sólo en medida que creo que en mis manos está mi porvenir. La angustia es en medida que supongo que soy el hacedor directo de mi futuro. Pero eso sólo es posible en mi cabeza cuando no he entendido que soy sólo una mancha cósmica en la inmensidad del Universo. No se trata de centrarme en mí para conocerme, puesto que no hay un conocimiento posible de mí si estoy cerrado al mundo sino sólo desde mi ser-en-relación. Así, aun la negación de la estructura es una respuesta a la estructura, es una respuesta estructurada no sólo por mí además. Cualquier propuesta de libertad que suponga desadaptación es ya, de por sí, una forma de adaptarse al contexto.

También vivimos en adaptación a una condición fisiológica y biológica que nos pertenece. Si en este instante tengo hambre, esa hambre no es propia de mi Ser sino de mi condición de ser y de estar, de mi relación con mi cuerpo, de mi ser un cuerpo, de mi constitución corpórea-humana. Puedo comer o no

comer, pero eso estará siempre en referencia precisamente al hambre. Si opté por comer —sin preocuparnos ahora por el tipo de alimento— me he adaptado de una manera directa a lo que mi condición corporal y la relación con mi cuerpo supone. Incluso no comer sería una adaptación consecuente al hambre aunque no tienda a la satisfacción de tal y pueda (o no) dañarme. Este posible daño en mi organismo sería la consecuencia de mi manera de adaptarme, una derivación implícita de mi ser-en-relación-con-mi-cuerpo. Del mismo modo sucede con cualquier decisión ante cualquier interpelación de aquellos con los que me relaciono. Casarme o no, tener hijos o no, estudiar o no, viajar, vivir, conflictuar, discutir, matar y todas las conductas posibles son sólo posibles debido a lo que está a nuestro alcance de manera circunscrita. Este contexto constituye la condición desde la cual al hombre le concierne adaptarse.

Puedo incluso quedarme inmóvil y no optar, pero ese es ya un modo de adaptarse. Podríamos decir que fue un adaptarse en la inmovilidad o la inacción, pero como eso ya supuso una conducta adaptativa, ha supuesto también una decisión, más no siempre una libertad. La libertad, en este caso, es sólo un sobrante de lo que nuestra percepción supone que es el poder de nuestra voluntad en las decisiones. Pero como la misma voluntad —entendida como facultad apetitiva— está siempre situada y condicionada, entonces, la libertad no es más que una constante dialéctica, nunca una libertad de esencia, ni libertad absoluta como la pretensión humana desearía.

No hay forma de ser sin adaptarse a la estructura. En Occidente hemos forjado toda nuestra historia desde la estructura del Ser. Es momento ya de adaptarnos, hoy, a la estructura desestructurante de la Nada, puesto que nuestros enfoques centrados en el Ser nos han traído ya bastantes problemas. Y el problema no es el Ser como tal, sino entenderle absoluto y desligado de la Nada. Es necesario adaptarnos más a nuestra estructura íntima, la cual es clara evidencia de la dialéctica del Ser con la Nada. Tal dialéctica supone el cambio, un cambio que es ineludible.

La Nada y el Ser: la ineludibilidad del cambio

Es posible que uno de los miedos hacia la opción por la Nada que propongo sea nuestra tan fortificada centralización en el Ser. Sin embargo, el cambio es

una cuestión ineludible que incluso es evidencia de la presencia de la Nada aun en nuestra estructuración desde el Ser.

Una de las muestras más claras de nuestra limitación sobre nuestro Ser es el hecho irrefutable de nuestros cambios, estamos cambiando a cada instante sin decidirlo y eso es parte de la dialéctica del Ser y la Nada. Morimos a cada segundo, cada instante es morir, no es que reproduzcamos la vida sino que cada vez hay más muerte en nosotros —o una vida diferente— debido a que nuestra existencia no es la misma a cada instante, nos cambiamos, nos modificamos, somos otros. Pero esto sucede tan intempestivamente, tan inmediatamente que no nos damos cuenta de ello y suponemos una continuidad de la vida cuando, en realidad, lo único que se reproduce continuamente es un ser que es y muere, que es y muere y que es y muere. Del mismo modo que no notamos que estamos en movimiento y que sobre nuestros pies hay cambios debido a la gravitación de la tierra alrededor del sol, no captamos nuestra interminable y reproductiva muerte. Por más que corra no lograré dejarme atrás, ni por más que viaje evitaré ser extranjero de mi propio cuerpo, por más que intente saltar jamás estaré más alto de lo que estoy, no nos damos cuenta de ello, la inmutabilidad es únicamente ilusión. La continuidad de la vida también lo es, se trata de un juego sucio de nuestra propia conciencia.

Podría objetarse hasta aquí que “siempre hemos sido los mismos debido a que nuestro cuerpo nos ha acompañado durante toda nuestra vida”. Pues bien, ¿qué tan seguros estamos de ello? Deberíamos darnos cuenta de que nuestras células hoy no son las mismas que hace un año, ni siquiera que hace un día. Nuestras células mueren, se reproducen, cambian. Nuestro cuerpo no es necesariamente el mismo, ni siquiera lo es superficialmente. ¿Podemos decir lo mismo de nuestros pensamientos y modos de entender el mundo? Desde luego que sí, a menos que alguien suponga que hoy piensa igual a como lo hacía en su infancia, ante lo cual no puedo evitar decir que solicitaría un reconocimiento social a tan increíble pérdida de tiempo. ¿Puede mi libertad, supuestamente esencial, evitar la modificación celular? No, no depende de mí, así como tampoco puedo evitar las múltiples condicionantes que mi cuerpo infringe sobre mí. Incluso, en lo referido a los impulsos sexuales, también debemos de reconocer que son una consecuencia derivada del tener-ser un cuerpo. Y aunque es sabido que existen quienes afirman que han

controlado todos sus impulsos sexuales, el hecho mismo de que necesiten *controlarlos* es evidencia de su imposibilidad de optar por una situación tal que suponga no tener nada que controlar.

Por todo lo anterior, se asume que los cambios son propios de la estructura en la que estamos debido a que somos. La libertad es una ilusión, comencemos por liberarnos de tal idea. No tengamos miedo de asumir la Nada, de enfatizar nuestra imposibilidad de ser entes inmutables. No podemos evadir lo inoperante de la actitud prepotente que emana de la suposición de tenerlo todo bajo control. Cambiamos, muchas veces sin nuestra voluntad.

¿Qué es lo que nos genera, por ejemplo, la fantasía de que seguimos siendo los mismos? Sin duda, la imposibilidad de nuestra conciencia de ser conciencia de todo. ¿Alguna vez has sido consciente de cada respiración que haces durante un día entero? ¿Estamos seguros de que captamos todo lo que está a nuestro alrededor, de qué escuchamos todos los sonidos y vemos todas las imágenes frente a nosotros? ¿Capto las sangre en mis venas, mi corazón latir, mis neuronas funcionar, mi pupila dilatarse, mi pelo crecer o mi digestión realizarse? Nuestra conciencia es siempre parcial, no captamos más que breves porciones del todo. Y esas breves porciones del todo es —nada menos— que la conciencia del pasado, el recuerdo, la asociación de imágenes que nos recuerdan cómo éramos seres en relación anteriormente. Por la inconsistencia suprema de nuestra conciencia suponemos la continuidad, no captamos las múltiples e interminables rupturas de nuestro propio ser consigo mismo. ¿Qué es el yo entonces? Únicamente la figuración más sofisticada de la conciencia. Si la existencia es la esencia y ésta es modificable incesantemente, entonces mi yo —aquello que supuestamente *es* a cada instante— no tiene más vida que el instante presente que al ser se desvanece, que siendo desaparece, que en su ser le va su ser y que por ser no es, puesto que mientras no sea lo que luego no es, entonces, tampoco es. ¿Qué queda de lo que he creído que soy yo si el yo no es? ¿Soy yo o soy algo que escribe y piensa? ¿Soy una porción de materia en adaptación constante que debido a su conciencia imagina una identidad? Ya he dicho que no soy la conciencia, mi yo es un producto de ella. Algunos de nosotros habíamos pensado que lo que distingue a un robot de un humano es que el robot en verdad no tiene un yo. Pero, más bien, a partir de hoy podemos empezar, junto a ellos, a sentir el anhelo por aquello que nunca hemos

tenido a pesar de nuestra programación más sofisticada, producto de nuestra adaptación de millones de años.

Por ello, la única naturaleza humana es la adaptación, si la esencia se concibe como la naturaleza humana, entonces tal naturaleza se modifica de acuerdo a aquello a lo que se ha de adaptar. Los contenidos de nuestra adaptación se modifican y nos adaptamos a las cosas que están fuera de nosotros. Nuestro modo de existir invariable es *en* la adaptación, somos seres cuya existencia está condenada a la adaptación. Se me dirá, como contraparte a mi afirmación, que existe un espíritu inmutable que no se modifica nunca y que nosotros —al ser forjados por tal espíritu— tampoco podríamos ser mutables. Pues bien, tal relación con un espíritu Absoluto es improbable que exista debido a que, si fuera Absoluto, no podría estar relacionado en su Ser con nosotros, los no absolutos que también somos. Si hubiese Alguien Absoluto que no fuese la Nada entonces tendría que volverme Él para entenderlo, pues no lo podría entender desde las concepciones humanas. Sin embargo, no podría nunca volverme Él debido a que tal Espíritu Absoluto centrado en el Ser estaría —forzosamente— dotado de inmutabilidad en función a su carácter de Absoluto y, por tanto, no me le podría sumar pues no hay suma necesaria ni posible de mí con Él ni tampoco podría ser Él jamás puesto que si yo *soy* y Él *es*, entonces, la suma de nuestros seres particulares duplicaría al Absoluto que en sí mismo no puede tener adiciones. En todo caso, si se trata de incluirme a Algo Absoluto tras morir, sólo queda pensar que más que adherirme a un Ser Absoluto o Espíritu Absoluto me constituiría en la Nada Absoluta, a la cual me uniría al no ser puesto que ella no se corrompe al sumarme, debido a que sigue siendo siempre el Cero. A diferencia de una suma de dos seres que son al final un resultado distinto, la suma con la Nada —una vez vueltos ella— es inmodificable, del mismo modo que el Cero más cero (aunque este cero se sume mil veces) será lo mismo. La suposición de una vida tras la muerte en que dos entidades centradas en el Ser se fusionan es, inevitablemente, una quimera.

No hay inmutabilidad en ningún Espíritu Absoluto centrado en el Ser y, por tanto, tampoco hay inmutabilidad en nuestro ser. Sí hay inmutabilidad en la Nada Absoluta y, por ello, existe la mutabilidad desde nuestro ser en relación con ella. El cambio está siempre, pero tales cambios se pierden a

nuestra percepción debido a las secuencias constantes de nuestra conciencia. En la conciencia se presenta el presente, el futuro y el pasado, en la conciencia es el acto y la potencia, en la conciencia es la existencia y la esencia. Sin embargo en lo estrictamente fenoménico sólo el presente es, sólo el acto es y, por tanto, sólo la existencia es.

Ahora bien, como lo ontológico —el concepto y su acuñación— es también un producto de la subjetividad, un aparato de la propia conciencia, no hay manera entonces de entender lo ontológico fuera de la conciencia. No es posible entender al Ser sin contingencia. Sólo lo Absoluto sería incontingencial y —tal como se mencionó con la cuestión del espíritu— no cabría su posibilidad, o al menos no en el mundo de lo humanamente explicable, no en el Ser. La Nada que vemos —al no ver— es una percepción de lo no percibido puesto que, al mismo tiempo, la imposibilidad de su percepción nos permite percibirla. No hay modo humano de escapar de la Nada, lo que sí podemos, ciertamente, es convertirnos en ella o, aun más, dejarnos ser la Nada. En ese caso, sólo escaparíamos de la conciencia de ser poseídos por la Nada, pero nunca de la Nada como tal.

Necesito la conciencia del pasado para creerme el mito de que soy. Claro, a menos que pueda hacer frente a la conciencia de mi propia Nada. Si recuerdo, por ejemplo, algún golpe recibido en el rostro años atrás, entonces, hoy podría constatar que el golpe no está, no hay inflamación en mi pómulo ni moretones, por lo que ese pasado, ese golpe que le dieron a alguien que ya no soy —dejando a un lado la idea de que ni siquiera ahora mismo soy— se comprueba por el hecho de que sólo está en mi conciencia, conciencia del pasado. El pasado sólo está, para mí, en medida que lo ubico en mi conciencia. Ahora bien, siendo radical con este argumento, también el presente es captado exclusivamente debido a la conciencia. Por ejemplo, si ese golpe —el que mencioné— me lo estuvieran dando ahora mismo (y me imagino que no le faltan ganas al lector), entonces, captaría el dolor sólo si estoy en condiciones de captarlo en mi conciencia, pues todos sabemos que el dolor se experimenta en nuestro cerebro, nuestra conciencia del dolor. Todo esto a manera de recepción que la conciencia hace a partir de la emisión sensorial. El presente y el pasado son una vivencia sensible en mí en medida que soy consciente de ambos. Si por algún motivo no estuviese consciente podría, igualmente, recibir un golpe

pero —aunque vea los efectos de tal golpe en mi rostro— yo no habría “vivido” tal suceso pues no lo capté como algo sucediendo. ¿Qué nos hace pensar que sólo sucede lo que captamos? Y, más aún: ¿qué nos hace pensar que lo que captamos, efectivamente, sucede?

Si uno está despierto o dormido no importa, al final nada es real pues la Nada es real. Por más veces que despiertes o duermas, por más sueños o no que te encuentres, de cualquier modo no saldrás de la burbuja de la fantasía mental. La vida es una alucinación prolongada producto de la conciencia. Es por esto que la conciencia, que es lo más complejo sobre mí, es conciencia también del yo, tal yo es sólo una ficción más en la conciencia pues, aunque hasta aquí sería deseable, no *soy* mi conciencia.

La conciencia define lo que es y no es para mí, incluidos los conceptos de la Nada. Si capto o no la Nada eso no supone de cualquier modo que la Nada sea o no. Pues en la no-captación es más Nada de sí misma para mí. ¿Aún hoy hay algo que permanezca en la Nada para el ser humano? Sin duda. ¿Podrá la raza humana percibir toda la Nada? Sin duda no, pues seguramente habrá aspectos que jamás serán conocidos por un ser humano, por ninguno de nosotros. Habrá aspectos que serán una ausencia perpetua en lo que se refiere al descubrimiento humano de los mismos. La Nada supera a la conciencia. Y no sólo a mi conciencia sino al conjunto de conciencias de toda la historia de la humanidad habida y por haber.

Más adelante se explorarán las formas concretas en que la Nada —contemplarle, asumirlo— puede coadyuvar a la liberación de nuestras estructuraciones, sin por ello liberarnos de la estructura que supuso que reaccionáramos ante ellas. Podemos decidir sobre la liberación de las estructuras, no sobre la existencia de las mismas en el contexto ni en el mundo de los otros que nos acompañan en el mundo. Contemplar la Nada es siempre una opción individual de adaptación a la estructura desde la desestructura, es la consecuente afirmación de la Nada derivada de la estructura del Ser en que estamos delineados como entes. Eso sí, entes con Ser que pueden asumir la Nada desde su estructura que es. El mismo hecho de optar por la Nada es ya una evidencia de la estructura desestructurada que la misma Nada nos supone. Es tiempo ya de volver a la Nada, de considerarle, puesto que ha estado siempre, ha permanecido con nosotros, somos en parte ella misma. La Nada puede ser la pauta

necesaria para nuestra liberación, una liberación humana desde la Nada. No necesitamos más respuestas desde el Ser, centradas unívocamente desde la estructura asfixiante de nuestras verdades. Demos una oportunidad a la Nada —y démonos la oportunidad ante ella— para vitalizar nuestro Ser, contemplemos la Nada antes de que lo seamos definitivamente.

IV

La liberación humana desde la Nada

La concepción de la Nada es ahora sujeta a evaluación en lo que refiere a sus implicaciones en el ámbito del desarrollo humano, o la superación personal, o la mejora de la vida, o el logro de la congruencia del individuo humano contemporáneo, como queramos verlo.

Naturalmente, toda concepción de aquello que sea mejor para el hombre tiene una referencia antropológica a la cual guarda siempre una dependencia. Del mismo modo, en un grado más profundo, toda referencia antropológica está implicada directamente con la concepción que se tenga del Ser, cuestión central en la metafísica tradicional occidental hasta estos días. Pero, si hemos de referir a un concepto de Ser en dialéctica constante a la Nada, es notorio y comprensible el esperar que esto suponga una modificación estructural en la concepción antropológica y, por ende, la modificación en la concepción sobre el desarrollo humano o aquello mejor para el humano.

De este modo, una vez presentada la concepción de la Nada y la correspondiente concepción antropológica en el capítulo anterior, ahora haré referencia a una nueva concepción del camino natural hacia la mejora integral del individuo actual centrado en la Nada. Este Enfoque Centrado en la Nada (ECN) no debe ser entendido como algo centrado en nada, sino en *la* Nada, lo cual convierte a ésta —como hemos visto con anterioridad— en un sustantivo específico y real.

En el presente capítulo se planteará una nueva concepción del desarrollo humano, entendido a partir de la conciencia de la Nada como configuración proactiva ante el mundo. Se hará, también, una relación sobre las formas y

paradigmas comunes centrados en el Ser y se les confrontará con una nueva manera de entenderlo.

La Nada y la liberación de la Verdad

El supuesto de que el hombre puede conocer la Verdad es una falacia que hemos de desterrar de una vez por todas de nuestra inocente mente crédula. Y es que el hombre contemporáneo ha de asumir que la Verdad es sólo una construcción simbólica para referir a aquello que no sería alcanzable para sí mismo debido a su subjetividad siempre distorsionadora. Más aún, no sólo es que la mencionada distorsión nos dificulte el contacto con la Verdad sino que tal Verdad, aquella en la que hemos puesto todas nuestras esperanzas de búsqueda, simplemente no es real. No es unívoca, no es absoluta, por tanto no es verdadera.

La Verdad, entendida como *es*, está fuera de nuestro alcance como todo lo que no existe. De tal manera que la única forma en que la Verdad puede ser *es*, precisamente, no siendo; pero no siendo tampoco es que sea Verdad sino que simplemente es parte de lo que no es, y en ese sentido es que la Verdad es nada y que la Nada está por encima de ella puesto que todas nuestras búsquedas la suponen. Nuestro encuentro con la Nada no tendría que buscarse, pues se está dando ya mismo en el momento preciso que es, lo deseemos o no.

Por si poco fuera, la Nada es incognoscible y asumir ello supone que reconocemos que toda búsqueda es de por sí fallida, que la pasión por encontrar respuestas siempre habrá de contentarse con respuestas parciales y que la explicación inexplicable está vinculada de manera irrenunciable a la Nada. La Nada incognoscible contiene al mundo y nada del mundo está fuera de ello, por lo que cualquier explicación de nuestra mente quijotesca no es más que la experiencia de palpar y evidenciar nuestros propios límites. La búsqueda es en sí misma el primer obstáculo para encontrar las respuestas, tal como menciona Watzlawick:

¿Es cierto que el sentido verdadero se revela solo cuando no lo buscamos, cuando, en lugar de buscar, hemos aprendido a abandonar la búsqueda? Esto es una idea

inconcebible para la inmensa mayoría de los hombres. En efecto, pensamos siempre que lo grandioso, debe conseguirse en algún lugar, fuera. No nos entra en la cabeza que la búsqueda sea precisamente la razón por la que no podemos encontrar.¹

Se trata de liberarnos de la Verdad, no de liberar *a* la Verdad como si ésta estuviera encerrada y prisionera, sino que más bien el hombre se ha hecho prisionero de su propia búsqueda de la Verdad. Pero es de esa Verdad, además inexistente, de la que ha de liberarse para encontrarse con la Nada, una Nada que no es anonadante sino que es la fuente de todo, una Nada que fecunda y que permite lo que es.

Es por ello que hemos de relativizar toda hermenéutica y asumir que ningún aprendizaje es —por el hecho de serlo— suficientemente válido. Incluso la ciencia tiene parámetros humanos y contextuales a los cuales abocarse, tal como la utilización de un lenguaje que es también distorsionador. A continuación se profundiza en los aspectos recién mencionados.

La Nada y la relativización de toda hermenéutica

Entendida la hermenéutica como el proceso humano que supone la interpretación de lo captado, hemos de afirmar que debido a que dicha interpretación se realiza desde una perspectiva determinada, es que no es totalmente suficiente. No hay hermenéutica que unifique todas las posibilidades de interpretación que tiene un hecho, cosa o persona cualquiera. Pero a la vez, es improbable conocer algo sin este proceso de interpretación o codificación que puede suceder, incluso, involuntariamente.

Todo lo que pasa por nuestros sentidos recibe una categorización nominal en el momento en el que nos damos cuenta de ello. Esta conceptualización ha supuesto una distorsión que es necesaria, a pesar de todo, para continuar con el proceso interpretativo. Asimismo, puesto que únicamente conocemos de esa manera, entonces, el intentar encontrar un consenso universal a partir de parámetros distorsionantes y siempre diferentes en las distintas cabezas que conforman la humanidad se vuelve una tarea agotadora.

¹ Watzlawick, Paul, *El sinsentido del sentido o el sentido del sinsentido*, pp. 47-48.

El único consenso posible es el no consenso, debido a la evidencia del cambio y a la relatividad. Toda hermenéutica, es una hermenéutica situada, las referencias de la realidad que tenemos responden a nuestra ubicación en el mundo, a la distancia que guardamos de las cosas, distancia tanto física como afectiva. Las nociones con las que contamos todas las personas y que suponemos son Verdad —y que antes de nuestras percepciones conscientes se encuentran ya en nuestra psique— son elemento fundamental para las asociaciones y supuestos posteriores. No podemos eludir esta estructura pues sólo a partir de ella es que estructuramos también la realidad. ¿Cómo escapar de ello? No buscando, permitiendo y sólo observando para captar porciones de Nada que nos inviten a contemplarla mayormente.

Incluso la fenomenología, en su esfuerzo por volver a las cosas mismas y reducir eidéticamente lo que acontece alrededor de un hecho, es insuficiente. No podemos simplemente quitar, erradicar o desechar nuestras ideas anteriores sobre algo, pues con ello realizamos la interpretación. Es simpático encontrarse con fenomenólogos que, en el supuesto de que permiten que lo que ha acontecido se muestre tal como ha acontecido, escriben y hablan con una ilusa objetividad sobre los hechos, creyendo que —con ello— han sorteado el problema de la subjetividad distorsionante. Posteriormente, dedican un apartado en el que vierten cuidadosamente sus interpretaciones y tenemos, de nuevo, que lo que se buscaba evitar ha emergido al final. No se es más que un inocente hombrecillo buscando verdades y jugando a la objetividad.

Debemos entender que tras lo Absoluto de la Nada lo único que nos queda es reconocerle, pues la Nada implica el movimiento y este movimiento imposibilita nuestro contacto con las certezas. La esperanza por descubrir la Verdad es lo que no nos permite descubrir la Nada. ¿Qué es lo que cubre la Nada? Si hemos de quitar lo que le cubre, hemos de asimilar primero *aquello* que le cubre. Pues bien, lo que cubre la Nada es lo que *es*. Y tratamos de encontrar la Verdad viendo lo que es, interpretando lo que es a partir de vivencias que fueron, a partir de la realidad que suponemos real, a partir de lo que hemos vivido y que ha sido. Por el contrario, de lo que se trata aquí es de posibilitar una hermenéutica de la Nada —la única posible— que significa *no ver lo que se ve para ver lo que no se ve*. Por ende, a partir de ver lo que se ve es que, indirectamente, llegamos a lo que no se ve. La actitud de búsqueda es innecesaria,

se trata de una actitud receptiva, no hay algo en sí que se deba buscar; se trata entonces de dar mayor importancia a la actitud de recepción que tenemos, pues la Nada está frente a cada uno y dentro además.

Dejar de nombrar a la Verdad para dejar espacio a lo innombrable, de eso se trata la hermenéutica de la Nada, o la hermenéutica focalizada en la Nada, una focalización a todo lo que puede ser. La idea de la Verdad es una idea estorbo, una falacia que nos ha esperanzado miles de años como civilización humana. Sin embargo, lo único detrás de todo no es la Verdad y como la Verdad *no es*, entonces lo que queda es la Nada que persiste, una Nada que bien podemos bautizar —engañándonos— como la Verdad; pero no es eso, puesto que de serlo, no sería la Nada. Ciertamente, asumir la Nada implica ese mismo carácter de asumir algo por encima del hombre, por lo que humildemente debemos entender que no está a nuestro alcance, que toda búsqueda es vana y que no hay posibilidad de controlarle en nuestros conceptos y mucho menos, naturalmente, dotarle de antropomorfizaciones. Eso, la necesidad común de antropomorfizar lo Absoluto, sólo comprueba el postulado de Protágoras² que nos ha acompañado durante tanto tiempo en Occidente. Deseamos que lo desconocido no lo sea, y por tanto le disfrazamos de maneras convenientes que sean accesibles para nosotros. Buscamos que lo Absoluto sea como nosotros, en nuestras formas. Obviamente, por eso no podemos ver.

La hermenéutica es el camino para la interpretación de lo que vemos, las ideologías se forman partiendo de un código específico y de diversos modos de concebir el mundo. Cuando esos modos son aceptados —o tomados sin aceptar— por varias personas, hablamos entonces que puede volverse una costumbre perceptiva. La educación, no es otra cosa más que la institucionalización de un modo particular de entender el mundo que se propone —e impone— a los estudiantes. Se suele observar en el aprendizaje y la educación, en concreto, algo así como la panacea solucionadora de los problemas contemporáneos, sin darnos cuenta de que no toda educación es realmente liberadora y tampoco conveniente. La educación también divide, también forja elites, también puede promover la pasividad. Entender la Nada, supone entonces relativizar el mismo aprendizaje e, incluso, el valor de la Educación.

² Vid. Solana Dueso, José, *El camino del ágora: filosofía política de Protágoras de Abdera*, 2000.

La Nada y la liberación del aprendizaje lineal y unívoco

No se trata de mostrar razones para que los niños y jóvenes del mundo dejen de asistir a una institución educativa, no se supone eso, al menos no inmediatamente. Propongo, más bien, que asumamos de una vez por todas que no hay verdades, que no se pueden dar categorizaciones de Verdad a los conocimientos que tenemos. Esto supondría un menor nivel de solemnidad en las aulas, destruir la escolástica todavía imperante y permitir el anhelo contemplativo del que hemos hablado.

Es propio de todo ser humano aprender, no hemos de sustraer esa posibilidad y no se trata de ello, lo que propongo es entender que todo conocimiento tiene, en cierto modo, un vacío, puesto que siempre es posible su reconstrucción. No hay algo incuestionable, del mismo modo que no sólo lo que vemos como afirmativo puede ser correcto, puesto que la negación de una negación es también una afirmación. Se trata de abrir la perspectiva a algo más amplio que escapa de poder ser puesto en un libro de asignatura. Es fundamental reconocer la posibilidad de contactar íntimamente con la negación, de asumarnos como entes limitados y sostenidos en la inmensidad de la Nada. Se trata, en suma, de aprender sin perder por ello la capacidad de desaprender lo aprendido.

El *desaprendizaje* supone la capacidad de dar una línea nueva a lo que se sabe, de modificar los supuestos para —desde una perspectiva diferente— abrir el entendimiento a otras posibilidades. Ahora bien, no es la cuestión únicamente desaprender por desaprender como si se olvidara de lo aprendido, no es eso. El desaprendizaje aquí propuesto no supone el desentendimiento o el olvido, sino más bien la capacidad para cuestionar lo sabido y analizarlo en otras circunstancias en las que pudiera ser falso o inadecuadamente estorbo. Una vez que asumimos que lo sabido puede negarse, entonces hemos de discernir si eso es (o no) lo funcional para nosotros y entonces, por ende, desaprenderlo o no. El desaprendizaje supone un nuevo aprendizaje que sustituye al anterior así como, también, una actitud de apertura a encontrar *eso* nuevo que llenará el anterior espacio del conocimiento desaprendido.

Esta idea de desaprendizaje, propiamente, ha de aprenderse también. Aunque ya contamos naturalmente con esa capacidad, puede perderse a través de los años debido a las dogmatizaciones o moralizaciones de las que somos

objetos. El hombre pasa siempre por un camino de adoctrinamiento que puede aprender para ya no perder jamás, o bien, que puede desaprender si se da cuenta de la invalidez de tales conocimientos o supuestos. Todo es conocimiento, todo son ideas, no es lógico asegurar que de entre todo ese *todo*, sea también *todo* lo que debemos mantener. Desaprender es jerarquizar lo que sabemos, es dar prioridad a unas ideas sobre otras, es poder quitar del trono de nuestras preferencias a los aprendizajes, esquemas o conceptos que ya no coinciden con la propia vida.

Esto, evidentemente, supone un reto para el individuo que experimente la tentación o, mejor dicho, la posibilidad de desaprender las cosas estorbosas que no le permiten una vida más laxa. Por ejemplo, podríamos pensar en un joven que ha aprendido que el sexo que no busca reproducción de la especie debe ser vivido con métodos anticonceptivos. Si a este individuo le desagrade utilizar estos métodos puede desaprender esas ideas debido a que le son molestas para entonces dedicarse a vivir su sexualidad de maneras poco protegidas. En tal caso, ciertamente, no hubo un desaprendizaje sino sólo un acto de desecho de ideas que no resultaron convenientes, pero no se ha realizado una argumentación que sustente una nueva postura, por lo que —además— el resultado será perjudicial tarde o temprano. Por el contrario, el desaprendizaje al que me refiero ha de sustentarse en argumentaciones necesarias y suficientes; por ejemplo, si un hombre cree que su divorcio supone que él es un fracasado en la vida y que no tiene nada que ofrecer, ciertamente, eso lo ha aprendido antes en lo que respecta al concepto *divorcio*. Modificar esa idea supondría un reaprendizaje sobre lo que el divorcio es ahora para él, es decir, posiblemente algo benéfico. A diferencia del primer ejemplo (el del muchacho), en este segundo ejemplo de reaprendizaje (el del divorcio) se supuso una resignificación consciente y argumentada del concepto anteriormente aprendido.

Resignificar es dar nuevos significados a un concepto. Ello supone la parte connotativa del concepto, no la denotativa que es sólo la referencia básica del concepto. Por ejemplo, si menciono en un grupo cualquiera la palabra *gato*, es muy probable que todos los ahí presentes —con un mínimo de experiencia— sabrán a lo que me refiero con ello, ahí estamos centrados en el sentido denotativo de la palabra *gato*. Pero si pregunto a cada uno de ellos qué es lo que les significa un gato, entonces podrán contestar desde un sentido

connotativo, el cual implica cierta interpretación personal de lo que el gato, en este caso, *es para ellos*. La palabra *gato*, a su vez, es y no es lo que ellos han dicho: por un lado sí es lo que han dicho —en medida que ésa es la noción de gato que tiene cada uno— pero al mismo tiempo no es lo que han dicho debido a que el gato no es la idea de gato que se tenga. Tampoco el gato será su propia idea pues muy difícilmente asumiremos que el gato se reconstruye y tiene la imagen que él mismo piensa de sí. Igual sucede con el hombre, no es el hombre lo que piensa de sí mismo, aunque debido a la sugestión pueda actuar según lo que piensa y se puede convertir, aparentemente, en lo que pensaba de sí. En ese sentido, podemos afirmar la conveniente concepción de que el hombre es más de lo que hace. Olvidémonos ya de la idea de que al hombre se le conoce por sus actos, frutos o logros, pues eso es una terrible y miope minimización.

Ahora bien, el reaprendizaje que supuso un anterior desaprendizaje y que conlleva a una resignificación está, lógicamente, situado en el terreno connotativo de las cosas. Pero, si hemos de ir más allá, tendremos que reconocer que también lo denotativo se puede resignificar debido a que en un principio todo lo denotativo fue antes connotativo. Lo connotativo ha llegado a ser denotativo debido al consenso de la connotación. Otra forma de desarrollar la capacidad de desaprendizaje y favorecer los aprendizajes realmente útiles es el conocimiento holístico, al que también se le podría llamar relacional.

La Nada y la inquietud de sí como fundamento del conocimiento relacional

Michel Foucault, centrándose en los estudios y escritos de Demetrio, el cínico, concluyó que lo que vale la pena saber es la forma en que las cosas se relacionan con el mundo real actual. A esto le llamó *saber relacional*.³ Naturalmente, ha de considerarse que uno de los caminos para entender cómo es que las cosas se relacionan con otras o cómo los conceptos se asocian a otros es, precisamente, indagando las causas. Por ello no se niega la validez de preguntarse y centrarse en las cosas o temas de estudio, sin embargo, es oportuno que tal indagación concluya en una perspectiva relacional.

³ Foucault, Michel, *la hermenéutica del sujeto*, p. 230.

Dicho esto, hay que entender que lo primero a lo que el conocimiento se relaciona es a aquel que conoce. La Nada entra aquí también en clara implicación debido a que la veracidad de las cosas es puesta en duda en proporción a la percepción relacional del individuo. Puesto que no hay verdades sino más bien construcciones, se ha de asumir aquí que esas construcciones son relacionales y que la relación principal del conocimiento es con el individuo en cuestión que está conociendo.

Pareciera que los conocimientos sobre los que no vale la pena saber son los que no están en relación con el sujeto, que no le transforman de algún modo, independientemente de si están o no en el pasado. Foucault termina coincidiendo con esta idea ya planteada. Además, relaciona al concepto de *éthos* la validez o no del conocimiento. Es decir, la presencia o no del *éthos* es lo que puede ayudar a distinguir entre la oportunidad o no de lo que se conoce. El *éthos* aquí es entendido como “la manera de ser, el modo de existencia de un individuo”.⁴ Por ello, “el conocimiento útil es [...] a la vez relacional y prescriptivo, capaz de producir un cambio en el modo de ser del sujeto”,⁵ ese será el conocimiento etopoético.

Contrariamente, por ejemplo, la visión cristiana centra la conversión en un tótem religioso externo. Sin embargo, se ha de tener al yo frente a los ojos y no los ojos en algo fuera del yo, pues es desde la idea del yo relacionante donde todo comienza. La cuestión fundamental para Foucault es si hemos de ir en búsqueda del yo —como si fuera una meta aún no poseída— o si sólo hay que permanecer en él. Pues bien, si hemos de permanecer en él, entonces, se entiende que ya estamos en él y habría que explicar el motivo de la ansiedad de encontrar algo que ya se tiene. Es decir, si ya nos poseemos ¿por qué el anhelo de encontrarnos? Tal parece que somos y no somos al mismo tiempo, una parte sabe que no se tiene aún y al mismo tiempo la parte que lo sabe es ya la que poseemos.

Si se pierde el yo ¿cómo seré consciente de que logré liberarme de él? ¿Cómo llegar al yo destruyéndolo o cómo salvar al yo destruyéndolo? O, es probable, que habría que preguntarse si el punto último al que ha de llegarse

⁴ *Ibidem*, p. 233.

⁵ *Ibid.*, p. 234.

en tal introspección no sea el yo, sino la Nada. La inquietud de sí es el primer paso para la autofocalización y luego poder ver Todo tras la nublación del foco inicial.

Por tanto, el volver los ojos hacia uno mismo es el modo práctico de ejercer el “conócete a tí mismo” socrático. Lo que uno debe dejar de mirar, para centrarse en sí mismo, es el mundo general y, en concreto, el mundo de los otros. Cabe señalar que esta cerrazón al mundo de los otros no significa enteramente hacerlos a un lado o suponer que no existen, sino más bien no centrarse en ellos antes que en uno mismo, no poner más atención a sus defectos que los propios y, en definitiva, no perderse uno mismo en las situaciones de los demás. Ahora bien, si asumimos que el otro es siempre el inevitable, entonces surgirá la cuestión de ¿cómo evitar lo inevitable? En ese sentido, uno mismo también es inevitable para uno mismo, así que mejor es toparnos con nosotros y no posponer el encuentro. Tal encuentro desembocará en asumir la Nada de lo que somos. En lo que respecta a ver hacia afuera o a otros, he de decir que una parte del otro también coadyuva al autodescubrimiento, siempre y cuando no me deje de ver por verle, pues eso sería estar confluenciado con ello o distraído de mí. Siendo así, hemos de preguntar a los que pasan su vida criticando a otros ¿cuál es el oscuro placer de observar la desdicha ajena? Al menos, podría afirmar, esta actitud tiene su base en la propia desatención. Cuando es mayor la curiosidad malsana por el otro que la atención a sí mismo es cuando es dañino el ver hacia fuera.

Ahora bien, todo lo que vemos —fuera o dentro de nosotros— lo tenemos que expresar lingüística y distorsionadamente, es por ello que nadie —mas que uno mismo— ve lo que uno ve y entiende lo que uno entiende, pues esas nociones son comunicables. Conviene ahora hacer una distinción entre las nociones y las palabras que a tales nociones solemos adjudicar.

La liberación de lo lingüístico y la valoración de la Nada como alternativa de comprensión

A continuación me centraré en la cuestión sobre la primigeniedad —o no— de las nociones con respecto a las palabras con las que las designamos. A todos nos

resulta evidente el hecho de ser conscientes de las cosas que se encuentran a nuestro alrededor. Pero surge una incógnita —no siempre vista— en tal situación de contacto con las cosas-hechos-personas. La cuestión es, en terrenos de lo que conocemos: ¿de qué modo es que lo conocemos? Habría que definir si nuestro conocimiento es primero como noción o más bien se presenta como un concepto ya establecido para aquello que observamos. Quizá las palabras que usamos sean una forma de intentar llenar los silencios que tenemos frente a las cosas, una manera de esquivar la Nada.

Los aprendizajes —que están ubicados forzosamente en la continuidad del pasado con el presente— son precisamente los que evidencian el uso de la palabra para descifrar aquello que hemos aprendido, es decir, lo que aprendemos son las conceptualizaciones. Si nos quedamos sólo con las conceptualizaciones, éstas serán pronto olvidadas pues no se habría logrado, tal como se indicó en el apartado anterior, un conocimiento relacional.

Ahora bien, ¿podemos aprender algo sin conceptualizarlo o —mejor aún— que no esté ya conceptualizado, es decir, sin el uso de las palabras? Si no existiesen las palabras entonces las nociones de algo siempre permanecerían como nociones y no habría significados sociales de las cosas, puesto que no habría lenguaje de no haber sociedad. Es decir, sin sociedad no hay lenguaje pues no habría con quien o quienes comunicarse. De igual modo, de no haber un contexto —un afuera nuestro— tampoco habría nociones generadas pues no habría ningún contacto a partir de lo cual generarles. Imaginemos, lúdicamente, a un hombre cuya exterioridad es nula ¿podemos visualizarlo? Si acaso imaginamos un hombre con cuerpo hemos hecho ya una trampa, pues el cuerpo podría ser la primera cosa de lo que tal hombre tendría una noción pues lo podría ver debido a que es “su afuera”. Si quitamos toda materia exterior al cuerpo y todo cuerpo exterior a aquel o aquello de lo que hablamos —lo cual ya no estoy seguro de que fuera una persona— entonces así, sólo así, no habría ninguna noción posible. Tal ejemplo es irrealizable puesto que lo único que no tiene exterioridad es la Nada. Es por ello que la Nada no tiene nociones comenzando porque no hay un lugar en el cual tales nociones se generen.

Volviendo a la cuestión, habría que asumir —de inicio— que sin lenguaje no habría palabras y, por ello, no habría conceptos para descifrar las nociones

y estas mismas quedarían perpetuándose como nociones en la mente de la persona que no podría transmitir las, serían no compartidas y mucho menos consensuadas socialmente.

Concretando, usaré el término de *significantes* para todo aquello externo al hombre que sea factible de recibir una palabra etiquetante; el término *significado* para la palabra o el concepto etiquetador; y, finalmente, *significadores* para los individuos que usamos los significados frente a los significantes. Siendo así, nos encontramos con una cuestión compleja que reduzco a una pregunta: ¿puede un significador tener una idea de un significante que no sea ya de por sí un significado que haya implicado el uso del lenguaje? En caso de que la respuesta fuera afirmativa, lo cual creo, a eso le llamaría *noción*.

Es sabido que, para algunos, la realidad se construye socialmente. Sin embargo, creo que la realidad no es lo que se construye socialmente, sino los significados. Lo que tenemos es una construcción social de los significados, pero todos los significantes o el significante —las cosas ahí, lo contactable— no es algo construido sino que es algo que existe de por sí. Por otro lado, lo que yo entiendo por *la realidad*, debo decirlo claramente, no lo relaciono a un significante pues para que fuera un significante tendría que ser una cosa en específico y la realidad, como tal, no tiene especificidad, escapa por tanto a la significación y, en ese sentido es que podríamos entender a la realidad como la Nada. Sobre la Nada —entonces— tenemos nociones, no significados definitivos, por ello se trata de una experiencia con y a través de la Nada, experiencia a la que me he referido como su contemplación, cuestión difícilmente comunicable también.

Preguntemonos: ¿toda noción es ya un significado conceptualizado y por tanto lingüístico? ¿O es posible una noción de un significante sin que esto suponga la palabra, es decir, un significado? ¿Es primero la noción o la palabra? Plantearé enseguida algunas posibles respuestas a ello. Me centraré precisamente en el origen en mí —como noción o palabra— de la última pregunta planteada, es decir, la de si es primero la noción o la palabra.

1) Mi primera respuesta ha sido que es primero la noción. Creo que también será la más simple. Mi argumento inicial fue que tenía la noción de la pregunta y luego busqué las palabras para articularla, es decir, las palabras

“es”, “primero”, “noción”, “palabra”. Sin embargo, caí en la cuenta de que para formularme esa pregunta tuve antes que leer un texto: *El ser y la Nada* del que pude tomar, previamente, las nociones. Por lo que sólo con base en las palabras escritas ahí por otro autor (Sartre) se generó en mí la noción de la pregunta. Así que, en sentido estricto, la palabra de otro, fue primero que mi noción.

En caso de que no fuera un libro el que estuviera leyendo y por tanto no se hubieran generado esas nociones a partir del mismo, probablemente nunca habría tenido tales nociones, a menos que —en alguna otra ocasión— hubiese escuchado a alguien hablar sobre algo similar y, aún en ese caso, la palabra de otro habría propiciado mi noción sobre la pregunta ya planteada. Por otro lado, no sólo se generan nociones escuchando, sino también por otros caminos sensoriales. Ver las cosas también genera una respuesta ante las mismas, por ejemplo, al ver un cuadro de Da Vinci puedo tener una respuesta emocional. En este último punto debemos asumir que tal respuesta emocional sería posible si antes hubo un significado que me haya impulsado a decir: “cuadro de Da Vinci” por lo que no podemos hablar, en este caso, de una noción pura debido a que ya existía un concepto que como tal acoge palabras. ¿Tenemos nociones de las cosas o ya están preestablecidos los significados? En el ejemplo propuesto, si yo no supiera que el cuadro que veo es de Da Vinci, probablemente mi significado sería más vago y diría simplemente: “es un cuadro”, pero esto tiene ya incluido, al menos, el significado de cuadro. Igualmente podría decir que el cuadro es “bello” y en ese caso la palabra “bello” sería en sí mi predisposición a enunciar con tal calificativo el cuadro observado. Aquello que genera que una noción se vuelva un significado es lo que llamamos aprendizaje y es en donde entra en función la cuestión colectiva, es decir, lo lingüístico y lo consensuado —voluntariamente o no— socialmente.

Para volver a las nociones primigenias de todo tendría que borrar también todo un pasado de aprendizajes, realizar un ejercicio fenomenológico que se absorbería a sí mismo —¿no es la fenomenología un aprendizaje más?— y caeríamos en desear algo imposible, empezando por el hecho de que tal deseo se habría gestado también con base en concepciones o significados de que la libertad total es igual a la nulidad absoluta de condicionamientos.

2) Abordaré, entonces, una segunda posibilidad. Digamos que *es primero la palabra ajena luego la noción y luego la palabra propia*. Revisándolo con cuidado me parece que tampoco es sostenible. Si estoy pensando en lo que me hizo a mí mismo tener una noción de algo y respondo que fueron las palabras de otro —en este caso, Sartre— puedo estar perdiendo de vista que ese otro tuvo —antes de escribir con sus propias palabras el mensaje que luego yo leí— primero una noción de lo que iba a escribir. Así que buscando el origen me tendría que regresar de nuevo al primer postulado.

Si para forjar mis nociones y significados necesito de los del otro entonces no soy yo quien genera los significados sino que, en todo caso, lo más que puedo hacer es adaptarme o hacer muy simples variaciones a los significados ya existentes. De hecho, así es como vivimos la mayor parte del tiempo. Aunque está claro que es el aprendizaje el que me permite coincidir temáticamente con mis semejantes, al menos en la concordancia o no con los significados de los demás —y considerando que siempre coincidiré o no con más de uno—, la pregunta planteada sobre si es primero la noción o la palabra no está respondida aún.

3) La siguiente opción sería la inicial pero ahora más reforzada y segura de sí, es decir, que *es primero la noción*. Pongamos a prueba este supuesto nuevamente; para empezar, cuando una persona tiene noción de algo es porque de alguna manera se lo está describiendo a sí mismo y ese proceso —de describirse para uno mismo las cosas que uno ve— no es más que dar explicaciones personales e íntimas de algo, para lo cual es ineludiblemente necesario e imprescindible el uso de las palabras, el lenguaje.

Cosa distinta, por cierto, es que esas palabras primigenias que nos permitieron entender algo sean después dejadas de lado durante el selectivo proceso de escritura que implica una decisión del individuo sobre “las palabras adecuadas” una vez que va a plasmar sus ideas en papel, pero es ese otro proceso distinto. Uno es el adjudicar —casi instantáneamente— la palabra para una noción y otro es el pensar cómo escribir de formas elegantes tal noción. En ambos aspectos entra en juego la palabra, en el primer caso de manera muy primigenia y en el segundo de manera más formal —pensando a qué tipo de persona va dirigido el mensaje y cuestiones de forma.

Ahora bien, en ambas circunstancias está la palabra presente, sólo que ahora no nos importa demasiado el proceso de escritura, sino el de pensamiento. En este último tuvo que haber necesariamente un dominio del lenguaje como portador o precursor de la noción puesto que no es posible interpretar algo sino es a partir de significados similares y relacionados desde los cuales pueda vincular o comparar lo nuevo que estoy viendo o conociendo. Por lo tanto, es conveniente una cuarta propuesta.

4) *Es primero la palabra y luego la noción.* A esta propuesta le sustenta el argumento que he dado antes, es decir, que es por medio de palabras que se explica uno mismo lo que ve y percibe. Las palabras son un medio ineludible para explicar lo que se presenta a nuestra captación pero que, por el hecho de que tenemos que concebirlo desde la intermediación del lenguaje, es algo inalcanzable en el sentido totalitario y sustancial.

La objetividad es entonces una realidad desapercibida o percibida muy parcialmente, por lo tanto pierde su carácter de “objetiva” al menos pragmáticamente. Parece que tendríamos que hablar de “objetividades subjetivas” y “objetividades objetivas”. Las primeras están a nuestro alcance y las segundas permanecen como la alternativa pura e inalcanzable que es el estado natural de la objetividad, la cual queda destruida y aniquilada al intentar subjetivarse.

De tal manera que el lenguaje es nuestro medio para desear alcanzar la objetividad y al mismo tiempo es el motivo por el que no la alcanzamos. Una cuestión paradójica. Sin embargo, pese a que pareciera que hemos obtenido la respuesta a la pregunta inicial, surge una nueva duda: ¿siempre utilizamos el lenguaje como decodificador de la realidad? ¿Acaso cuando me quemo sólo siento la quemadura tras haberme dicho “me quemé”? o ¿Acaso cuando veo una mujer hermosa sólo sé que lo es si me lo digo a mí mismo antes? Definitivamente no, necesitamos una quinta opción.

5) La quinta elucubración es la siguiente: *hay aspectos del conocimiento que no requieren la intermediación del lenguaje.* En concreto estaba pensando en las “sensaciones”. Entiendo por sensaciones aquello que supone la participación de los sentidos. Lo que veo, lo que escucho (siempre y cuando no sean palabras) y

lo que percibo con el tacto es, probablemente, una manera de conocer parte de la realidad sin intermediación de las palabras. Excluídas quedan —en este caso— las emociones, puesto que sólo son posibles tras la intempestiva gestión de mensajes internos (palabras) que decodifican los acontecimientos o las sensaciones que percibimos. Llegados aquí, tenemos dos términos distintos: percepción e interpretación.

Podría, entonces, estar de acuerdo en que hay aspectos que no requieren de la intermediación del lenguaje para ser percibidos-experienciados-asumidos. Y en ese sentido vendría la afirmación siguiente, más categórica que la anterior y que le incluye además.

6) *Depende de la realidad palpada si es primero la noción o la palabra.* Esto supone asumir que nuestra exterioridad (tendríamos que plantearnos a estas alturas si realmente hay una interioridad) se palpa o percibe —sin palabras— y se reconstruye —o interpreta— para entenderla humanamente (con palabras) y luego poder —o no— ser transmitida (con palabras seleccionadas). Tratándose de los procesos de contactación sensorial será primero la noción, luego las palabras con las que la describimos y posteriormente la noción significativa en otros que nos escuchan. En lo que respecta a procesos hermenéuticos o exegéticos, es —sin duda— primigenia la palabra que leemos o escuchamos, para luego implicar nuestras reacciones que, igualmente, etiquetaremos con palabras. Aún tendríamos que reconocer que las palabras de otros serían entonces la ocasión a partir de la cual se generan nociones en nosotros. Si somos estrictos y lo analizamos históricamente tendremos que reconocer que los primeros hombres inventaron el lenguaje tras las nociones que necesitaban etiquetar tras su contacto con el mundo debido a su conciencia del mismo. La conciencia nos permite contactar, tal contacto propicia la noción y de ahí usamos las palabras que hemos aprendido. Siendo así, la primera opción —la que sostenía que la noción era primero que la palabra— no era del todo incorrecta, a pesar de aparecer como la más simple. Y es que, referidos a la experiencia únicamente personal ¿acaso alguno de nosotros saludó al médico —o persona que haya sido— que nos recibió al nacer? Está claro que no, puesto que ¿había palabras previas a la noción de que algo pasaba? No podemos sostener que usamos las

palabras antes de tener nociones pues de ser así jamás hubiésemos captado que la sonrisa de nuestra madre, aun sin hablar, mostraba aceptación. Tampoco es lo mismo tener conciencia que tener nociones, pues podemos ser conscientes o no de las nociones, o tener o no noción de nuestra conciencia.

Referidos a ello, podemos distinguir que existen procesos que son voluntarios, estratégicos, en los que definimos de manera decidida la manera en que llamamos a las cosas. La cuestión es que —aun en estos supuestos procesos conscientes o decididos— nos sigue influyendo la antecedente determinación lingüística de las cosas, lo que hemos aprendido. Nos adaptamos a unas palabras que suponemos significan lo que imaginamos queremos decir. La cuestión es más compleja todavía si reconocemos que incluso las palabras pueden ser polisémicas. Imaginemos el aparente caos que se generaría si empezamos todos a llamar “abajo” a lo que está “arriba” o “pequeño” a lo que es “grande” o “bueno” a lo que es “malo” (¿no hacemos eso alguna vez?), podríamos ver que aunque nos supeditemos al lenguaje, de cualquier manera, es éste siempre una referencia contextual. Por ejemplo, si bien es más grande la montaña Makalu que la montaña Manaslu (ambas en el Himalaya), también es cierto que Makalu es más pequeña que el Everest. Pues bien ¿es Makalu grande o pequeña como montaña? Depende. Incluso, en la cuestión sobre la montaña más grande ciertamente el Everest lo es desde el parámetro de medirla desde el nivel del mar, pero si consideramos la longitud en sí misma de la montaña Mauna Kea en Hawai, partiendo desde el suelo oceánico, ésta sería más “grande”.

Como se ve, los adjetivos requieren de una contraparte y un parámetro de comparación para tener sentido, por eso es que no podríamos concebir el “arriba” sin el “abajo”, ni el “dentro” sin el “fuera”; pero, siguiendo estas últimas referencias ¿qué podríamos responder sobre si estamos fuera o dentro nuestro? Por ejemplo, ¿estás ahora fuera de tu casa o dentro? ¿Si estás dentro de tu casa de cualquier manera estás fuera de la mía, no es así? O si estas fuera de tu casa ¿estás de cualquier modo “dentro” del país? O bien, ¿estás fuera de un país pero dentro de otro? ¿Puedes estar fuera del mundo? ¿Fuera del cuerpo? ¿Dentro de otra persona? ¿Dentro de una roca? Al mismo tiempo dentro y fuera, al mismo tiempo ambas y ninguna. Lo mismo con respecto a la bondad y la maldad, o toda la serie de dicotomías que nos hemos planteado intentando entender un

poco. Como vemos, las referencias lingüísticas están siempre supeditadas a un contexto. Lo anterior no sólo sucede en lo que se refiere a los adjetivos, sino también a los nombres propios pues, de nuevo haciendo referencia al Everest, debemos observar que aunque sea llamado Sagarmatha en Nepal o Chomolungma en China, se le ubica en Occidente con el nombre que se le ha puesto a propósito del británico George Everest. Si nos preguntamos una palabra para descifrar esa montaña podríamos tener las tres o ninguna, la montaña *es*, aunque aquí mismo —obvio ha sido— le he tenido que llamar “montaña”. Las palabras son invención, fina ficción. Se ha dicho mucho que es el lenguaje lo que nos humaniza, tendríamos que preguntarlo otra vez.

Definitivamente me parece fundamental el uso de un lenguaje en el mundo académico. La indagación crítica consiste en interpretaciones y reinterpretaciones de las cosas que vemos. Y el sostén de toda la interpretación son los significados a cuya base están los conceptos que no existirían sin palabras. Por ello, la comunicación es una ineludible cuestión social, para comunicarnos necesitamos comprender lo que queremos decir (eso sería recomendable), para luego buscar el modo de decirlo por medio de códigos y símbolos. Pero no todo es comunicable y no todo es académico.

Por ejemplo, lo estrictamente empírico se encuentra asociado a la conciencia refleja, a la noción. El significado primigenio —aun sin palabras— que un bebé tiene del fuego será modificado cuando pase de ser “algo brillante” a ser “algo que quema”, por lo que su significado puede o no tener palabras pero es ya una noción. Tal bebé podría decir cada vez que ve el fuego: “ay” y ese “ay” es ya su representación fonética del fuego, en este caso la noción habría llegado primero que la palabra. Si luego este bebe protagonista atina a decir “fuelo” y luego “fuego” en medida que ese es el nombre que escucha que hemos dado a aquello que le quema, entonces, ya está usando palabras. Ha llegado a incluir sus nociones en la distorsión colectiva. Si además es consciente de tal proceso tenemos a una conciencia reflexiva de sí misma.

Finalmente, si lo que estoy por conocer no son ideas o cosas que están externas a mí, sino yo mismo, tendré que buscar a partir de los significados existentes una manera de percibirme. Aun sin la existencia de otro frente a mí, no puedo evadir la conciencia colectiva, lenguaje, uso de palabras, significados o códigos desde los cuales me defino.

La manera en que yo mismo me observo a mí mismo, incluso sin la presencia de ningún humano a millas a la redonda, no está liberada de la cuestión social y de la serie —casi interminable— de conceptos e ideas que me sirven de parámetro de autodefinición. En ese sentido, el autoconocimiento no es más que una maqueta, una etiqueta falsa con la que puedo ir por la vida suponiendo ingenuamente que sé quién soy. Del mismo modo, todo conocimiento que tenga sobre cualquier cosa es ya de por sí una distorsión de la realidad. ¿Aun así buscamos la libertad? ¿Necesito de una mirada que me cosifique si ya de por sí lo hace toda la cultura que he adoptado para conocer, criticar y suponer que sé algo? Probablemente la condena de la libertad sea el suponer que debemos buscarla más que el hecho de poseerla en sí.

Ciertamente, nadie tendría que forzarse a creer —de manera definitiva— en todos los significados que ha adoptado del exterior y que han condicionado sus nociones primigenias. Pero, del mismo modo, tampoco podemos forzar a nadie a que se incomunique totalmente o a que se quede en soledad con tales nociones pues eso rompería su socialización, la exteriorización de su conocimiento del mundo.

Por otro lado, adoptar los significados existentes me vuelve parcialmente un “no yo”. De ese modo, los significados de los otros no son correctos de por sí, son una etiqueta y tal etiqueta no es nunca lo etiquetado. La existencia de otro y sus etiquetas jamás puede justificar mi existencia pues sus palabras no son las mías. El problema radica, también, en que tampoco yo podría ser una justificación para mi propia existencia puesto que yo mismo soy un existente más que etiqueta las cosas y se etiqueta sí mismo. Mis propias palabras no son tampoco mías, ni siquiera el uso que le doy a las palabras —su acomodación— pues al escribir esto, por ejemplo, no es que crea que es algo realmente mío pues se me vienen conexiones de ideas y palabras de manera automática, en una conexión casi simbiótica entre mi noción y las palabras, lo cual habla de mi programación cultural.

Llegados a este punto, tenemos que asumir que si acaso hemos de decidir entre lo que es más nuestro de entre las nociones o las palabras —cuestión quizá más importante que la distinción sobre lo que sucede primero— tendremos antes que reconocer que las nociones son realmente más íntimas pues son, por sí mismas, intransferibles. Es deseable, al menos por momentos, regresar a las

nociones y descategorizar nuestras percepciones, dejar de lado nuestra necesidad de control conceptual. No afirmo aquí que debemos dejar de hablar y de usar palabras —de ser así no estaría escribiendo este libro— sino que la cuestión es asumir que las palabras no contienen nunca enteramente las nociones y que, incluso, las nociones no contienen la realidad. Necesitamos comunicarnos y necesitamos el lenguaje, pero nos hemos acostumbrado a absolutizarlo dramáticamente. Por ello es oportuno considerar la liberación de lo lingüístico como una alternativa de comprensión del mundo, del otro y de nosotros mismos. Y es que por siglos enteros hemos supuesto que nos humanizamos al categorizarlo todo para controlar el mundo. Hemos dejado de entender desde la óptica de la Nada que está en Todo. La Nada es también una alternativa desde la cual se puede comprender el mundo, al otro o a uno mismo translingüística y transfenoménicamente pues, en ocasiones, la mejor manera de comprender algo es destruirlo hasta que no exista.

La opción, ahora, es regresar al espacio sin palabras, pues es ahí en el Silencio —que nos envuelve y que queremos llenar de palabras impropias y distorsionantes— donde probablemente tengamos noción de lo que somos, una nada que anhela ser Nada, el Gran Silencio.

La Nada y su audición en el Silencio

Ha quedado claro que requerimos de las palabras para darnos a entender (o para desentendernos) con el otro. Pero las palabras son sólo uno de los medios posibles para explicarnos a nosotros mismos la realidad. El lenguaje es una herramienta necesaria para poder establecer conexiones conceptuales entre dos o más ideas, ineludiblemente. En lo que respecta a la comprensión de algo más profundo, las palabras pueden ser innecesarias, incluso estorbosas.

Esto hace que ciertas experiencias puedan ser difícilmente compartidas, pues sólo el individuo que las experimenta sabe lo que habría detrás de las palabras distorsionantes. Así que las palabras siguen siendo un modo privilegiado para comunicarnos comunicándonos.

Pero en cuanto a formas de escuchar cualquier cosa o escucharse a sí mismo, el hombre también cuenta con el silencio. Ya había hecho referencia al

espacio vacío en lo que refiere a la Física, al blanco en el mundo visual y al cero en lo que refiere a lo contable para asociarlos con la Nada, pero me ha faltado, un poco más, referirme al silencio como la Nada de sonidos que posibilita que todo sonido sea posible y que cualquier fruto auditivo tenga su posibilidad.

El silencio es la mejor manera de nombrar a la Nada,⁶ una Nada que no tiene nombre y que por tanto es el espacio no auditivo en lo que respecta a su referencia. Y es que poner cualquier nombre supone la objetivación de lo nombrado, la cosificación de aquello que al menos con un sonido podemos abarcar. La Nada es inabarcable inclusive en lo que respecta a su nombre. Siendo así, debemos reconocer que el título de Nada es también erróneo pues naturalmente es una manera de llamarle. Ciertamente una manera inadecuada, aunque necesaria para establecer aquello a lo que nos referimos cuando usamos la palabra Nada. De no ser así, entenderíamos poco sobre en qué momento el autor (yo) está pensando en eso que llama la Nada. La Nada siendo así, no es la Nada, no es el modo de nombrarle, no tiene nombre, o al menos no uno conocido o expresable en las formas humanas, de tal modo que el silencio, quizás el Gran Silencio, ese que es también inconcebible, sea la mejor manera de hacer tributo a *esa* Nada de la que intento muy limitadamente —y seguro con torpeza— hablar.

El silencio, o como algunos mencionan “hacer silencio” —que más bien es tomar la actitud de no corromper el silencio con nuestra ingenua y siempre mundana sucia voz— ha sido siempre una manera de referenciar el modo en el que los místicos encontraban respuestas. Con esto me refiero a la expresión de “escuchar a Dios en el silencio”. Muy propio es preguntarse si en ese silencio se escucha a alguien o si se escucha, más bien, la propia voz apesadumbrada en algún rincón de nuestro propio interior. ¿Cómo saber que se escucha a alguien-algo que no somos nosotros? La respuesta es simple, todo lo que escuchamos suponiendo que nos lo dice alguien, es únicamente la muestra de nuestro deseo desesperado de Algo-Alguien mayor. Ya hemos dicho que hay Nada y no deidades, por lo que no hay una voz posible que me hable en el silencio puesto que eso mismo sería romper el silencio. No hay voces en el silencio, hay el Silencio mismo, el Gran Silencio que habla al no hablar, que

⁶ Colodro, Max, *El silencio en la palabra: aproximaciones a lo innombrable*, 2004.

habla sin voz, que se hace escuchar sin sonido alguno. Posterior al Silencio, quizá pongamos palabras a lo que hemos entendido pero, en el caso de que así suceda, cualquier símbolo será propiamente nuestra construcción. El hombre otorga palabras a lo innombrable y con ello logra nombrarlo mal. Sólo se oye al Silencio no oyendo y cada individuo tiene una manera particular de no oír.

Se ha metaforizado el silencio como el modo de no expresión de algo⁷ y en ese caso no sería el Gran Silencio del que hablo aquí, sino que tal definición corresponde a la manera en que humanamente interpretamos el silencio, es decir, como ausencia de voces que debieran hacerse oír. Por su parte, el Gran Silencio está más reconocido en el Oriente⁸ que en el Occidente y es un espacio de meditación no para escuchar la voluntad de un Gran Parlante, sino más bien para silenciar las voces personales y adentrarse en el espectro máximo del silencio al que nos referimos. El silencio rodea los sonidos, lo podemos ver en el espacio mismo, en nuestro mundo, el silencio prevalece detrás de los sonidos y es lo que queda cuando los sonidos se van. El silencio es el fondo que siempre se encuentra presente, alterado o no considerado, nunca perturbado pero sí velado. El Gran Silencio está en el silencio detrás de nuestros ruidos, del mismo modo que la Nada está sobre y debajo del Ser y una vez que el Ser deja de serlo, sigue prevaleciendo la Nada. Los sonidos son emitidos por el Ser, no por la Nada, la Nada es el Gran Silencio que promueve la existencia del sonido, así como en la Nada es el Ser que es siendo.

No hay conciencia del hombre si no hay espacios de silencio, de acallamiento. Sólo rompiendo los tímpanos es que se puede escuchar. El hombre contemporáneo no sólo debe de entender el valor del silencio, sino principalmente encontrar el valor de representar el silencio consigo mismo como una forma de representar interiormente a la Absoluta forma de perfección que la Nada es. El Silencio nos penetra cuando hacemos silencio. Nosotros dejamos de hacer ruido, podemos promover el silencio. El Gran Silencio es el Parlante tras el silencio hecho.

⁷ Vid. Carrillo, José Domingo (comp.), *Voces del silencio: literatura y testimonio en Centroamérica*, 2006.

⁸ Vid. Merlo, Vicente, *La fascinación de oriente: el silencio de la meditación y el espacio del corazón*, 2002.

El silencio no sólo nos ayuda en el entendimiento de uno mismo, sino que también ofrece la alternativa de contactar al otro sin distorsionarle con palabras. Disfrutar el silencio es regocijarse en la posibilidad de todo lo decible aún no dicho, de todo lo que está por decirse que aún no se dice. Puede contemplarse al otro desde el silencio, pero antes hay que callar las voces sobre el otro, el otro es más que las voces que le dirigimos. Observar a otro en el silencio es, al menos, permitirle en parte ser, es permitir el Ser sin nombrarlo.

Para escuchar el silencio, igual que para contemplar la Nada, hay que liberarse antes de la cárcel del Ser, tal como una paloma sale de una jaula, escapándose para alzar sus alas a la oscuridad. Del mismo modo, hemos de romper las cadenas de nuestras percepciones tangibles. En todo caso, es preferible entender y asumir que los límites impuestos por el Ser son una ilusión, antes que resignarse a perder la Ilusión vital (sostenida por la Nada) debido a los límites. De cualquier manera, el Silencio nos cubre y la oscuridad nos rodea con sus brazos invisibles, haciendo de nuestra vida un suspiro que se funde entre el vacío y el sin-sentido. Lo que está en nuestras manos —y es uno de los pasos con los que podemos empezar— es el reconocimiento de la ficción de las posiciones unívocas.

La Nada y la liberación de la univocidad

Tras asumir que no hay una hermenéutica posible, que no estamos en posibilidad de la Verdad puesto que ésta *no es*, y que el conocimiento es relacional, por tanto, no hay espacio oportuno para la univocidad. Aquí entenderemos por “univocidad” el supuesto humano de que existe una única respuesta a las cuestiones de la vida o un modo correcto de solucionar algo determinado. La pretensión de univocidad es muy común en muchos planos de lo ordinario de nuestra vida.

Por ejemplo, si analizamos lo que sucede en una consulta psicológica, lo más común que hemos de esperar en un paciente es que pregunte sobre si lo que está haciendo en su vida es lo correcto. Aquí, el supuesto es que hay un sólo modo correcto de hacer las cosas y que si no se utiliza ese modo en específico, entonces, se está erróneamente actuando. Del mismo modo, suponemos

que hay respuestas unívocas cuando afirmamos que los militantes de cierta religión se equivocan en sus creencias, sin darnos cuenta —probablemente— de que todas las religiones están equivocadas al menos en cierto modo. La univocidad es aferrarse a que efectivamente existe una única voz, un solo modo o una exclusiva manera de entender las cosas. Ciertamente es que la univocidad da paso abierto al maniqueísmo, es decir, la actitud de entender las cosas, el mundo, los hechos y las personas desde un parámetro dicotómico en que se está de un lado o del otro y que uno de los dos lados es, además, el correcto.

La univocidad no permite contemplar la Nada, puesto que la ausencia de nuestra percepción espontánea es precisamente lo que provoca nuestros supuestos unívocos. Contemplar la Nada nos abre a la perspectiva de que no hay univocidad posible fuera de la Nada misma. Es oportuno liberarse, por ejemplo, de las ideas de divinidad construidas por el hombre y que invitan a todo creyente a suponerse poseedor de la respuesta unívoca sobre la salvación o el sentido de vivir. Hay que liberarse también de los sistemas morales univocistas, absolutistas y estructuradores de la vida, que reprimen y obstaculizan el pensamiento crítico y el análisis relacional. Del mismo modo, es necesario liberarse, por medio de la contemplación de la Nada, de las etiquetaciones permanentes sobre ciertos valores. Y es que la afirmación de los valores como cuestiones absolutas y universales es un estorbo más, tal como se demostrará a continuación.

La Nada y la liberación de lo divino construido en el Ser

Probablemente una de las ideas más perjudiciales en la historia de la humanidad es la idea de Dios. Es por ese concepto que, como raza humana, hemos aniquilado en su nombre, hemos destrozado bienes ajenos, hemos conquistado y destruido familias, se han desarrollado guerras, cruzadas, inquisiciones y muchos asuntos más. Se ha moralizado también a familias enteras, se ha generado culpa y autoritarismo, se han edificado los dogmas, los proselitismos manipuladores, se han desarrollado riquezas y justificaciones de pobreza, se ha hecho —a lo sumo— una serie de acontecimientos imposibles de no ver a menos que se quiera seguir siendo ciego. La religión puede envenenarlo todo, pues

implica una idea univocista por excelencia: la del Ser Absoluto. No hemos de enfrentarnos directamente aquí a esa idea, pues supondría un trabajo específico —el cual desarrollaré más adelante en otra oportunidad. Pero baste decir algunas cosas en específico contra esta univocación.

La idea de Dios es siempre una idea forjada por el hombre y es debido a ello que tiene los atributos del hombre. Al menos eso sucede en las concepciones divinas que están configuradas desde el Ser en Occidente, en concreto, el cristianismo. Lo anterior supone que este Dios de implicación antropológica tiene también comportamientos antropológicos, lo cual es de por sí insustentable. La intervención de tal Dios a la vida humana es realmente poco deseable, pues ello mismo supone no sólo la pérdida de la libertad sino la esclavitud. Pues bien, la única manera de perder la libertad —sin volverse con ello esclavo— es pensar en la Nada más que en Dios, pues al menos la Nada no es creadora y por tanto no supone una línea forzosa a seguir, además de que por su carácter de Nada no tiene voluntad sobre el hombre. De cualquier manera no somos libres por la negación de Dios, pero al menos no somos esclavos a tales ideas.

Dios no puede ser intelegido, no puede ser conocido, de ser así, el hombre tendría control sobre él. La fe no es tal si se sustenta en racionalizaciones superfluas que indican qué es Dios, ni mucho menos quién es. La fe que puedo valorar, en todo caso, es la que supone asumirse sin Dios, sin la posibilidad de nombrarle, sin la posibilidad de conocerle, sin la posibilidad de amarle, ni sentirle, ni tocarle, ni verle, ni seguirle. La fe implica que únicamente se puede asumir que hay Algo que es, pero que no es para nosotros aún. La fe en realidad implica —entonces— la aseveración de la Nada en nuestras vidas, la desposesión de todo concepto y explicación subjetiva para dar paso a la simple contemplación de lo incontemplable.

No se puede hacer de la Deidad una figura atenta a nuestras peticiones, a nuestras necesidades y precariedades, no se puede asumir a un Dios axiológico lleno de justicia cuando hay precariedades en el mundo y diversidad mal repartida de oportunidades. No puede asumirse a un Dios con voluntad en tales categorías pues, eso mismo, es una ofensa a la divinidad. Lo único que puede decirse de Dios es el silencio, y en el silencio es donde asumimos la Nada de Dios, la Nada Absoluta, la Nada que redime al no explicar, ni al ser entendida. Una Nada que no suplica por arrepentimientos, una Nada que es

y que deja que el hombre sea en ella, una Nada que implica la pérdida de la libertad por la liberación, la pérdida de la razón por la sinrazón, la pérdida del sentido por el sin-sentido y en ello el sentido perdido. Una Nada que no es algo relativo a la divinidad, puesto que la divinidad es únicamente una explicación humana para descifrar la Nada.

Al final, todas las religiones son sólo esfuerzos vanos por controlar lo incontrolable, por responder las preguntas que solamente se hacen y que, sin embargo, no deben de ser respondidas, al menos no unívocamente. Hemos fallado al intentar conocer lo Absoluto desde nuestra miseria, pues no hay palabras que atestigüen la grandeza de lo que se nos escapa. Tan ciegos somos que intentamos poseer lo Absoluto y le llamamos Dios, cuando en realidad ese concepto de Dios no es Dios debido a que, si así fuera, no podría ser nombrado. De tal modo que el término Dios es el nombre artístico que hemos puesto a la Nada en nuestro teatro del existir. Pero no se puede limitar a ese tal Dios con un rol, con una actuación ficticia y contradictoria en sí misma. Dios es el principal estorbo para entenderlo. Dios es sólo la mancha humana vanamente postrada en las periferias de lo Absoluto. Ojalá existiera un Dios para que nos librara de sí mismo.

No entender a Dios es el primer paso para entenderlo. No se requieren de intérpretes ni de buenas voluntades que lleven —a los lejanos y recónditos sitios misioneros o a los púlpitos más concurridos— la explicación de lo que Dios ha de ser. Nadie tiene el derecho de explicar a Dios, ni de hablar de Él o de Eso. Nadie está llamado, no hay vocaciones sino sólo un egoísmo bárbaro, soberbia implícita y un afán de poseer lo que otros no tienen, un deseo inefable por distinguirse, por sacralizarse, por ubicarse como elegido, siendo todo esto únicamente vanagloria y desdén. Al final, la religión univocista ha sido también una forma de elitismo, ha separado al mundo entre buenos y pecadores, entre elegidos y perdidos, entre escorias sucias y denigrantes jerarcas, entre Dios y el Anti-Dios. Y es que, asimismo, lo unívoco lleva a conceder en nuestra mente la idea de los contrarios.

Obviamente, muchas personas no estarán de acuerdo con estas afirmaciones pues, probablemente, han construido en ello un sostén para su propia vida. El ser humano se vale de ficciones para poder encontrar respuestas. Más vale reconocer que las respuestas son sólo una ficción humana. Dios es la

respuesta humana ante la aflicción de un mundo que entendemos como caótico y sin sentido, que se presenta desagradable a nuestros anhelos de armonía. Si la armonía no se encuentra en la tierra es natural intentar encontrarla en otra dimensión, crearnos un cielo que, muy al estilo del mundo de las ideas platónico, está exento de nuestra suciedad corporal. Es momento ya de despertar, pues aunque haya sido divertido soñar un poco, no se puede pasar la vida soñando. Es mejor soñar que no soñar, pero —reitero— soñar un poco. No es recomendable pasar la vida dormido, a todos nos ha de llegar el momento de nuestra propia Nada y quizá comencemos a despertar. O bien, puede ser que perdamos la oportunidad de abrir los ojos y entonces nunca nos habremos dado cuenta.

Se podrá discutir, con un afán innecesario, que puesto que estoy enfrentando los univocismos absolutistas entonces debería comenzar por enfrentar el univocismo que la Nada que propongo supone. Ante tal cuestión tendría que decir que suponerlo así es suponerlo mal. La Nada no es un principio univocista, todo lo contrario, permite la diferencia de cada ente, de todo lo que es y, de hecho, es la Nada *algo* distinto al Ser que le permite a todo ser *ser y*, además, *ser como es*. La Nada no es obstructiva sino que permite y facilita la fructificación, la Nada es el principio de realización de todo lo que es. Es el silencio que toma el sonido, el vacío que llena, el cero del que comienzan a surgir las unidades, la Nada que contiene al Ser. No hay univocismo posible desde esta perspectiva. Aun Dios mismo, cualquier cosa que eso sea, sería posterior a la Nada misma o, bien, ser tal cual la Nada, pero —en caso de ser así— habríamos de llamarle Nada y evitarle los supuestos y las deformaciones. Ciertamente no poseo más que la Nada y en ello lo tengo Todo.

No he enfrentado ni contradicho, en estas líneas, la real posibilidad humana de una vida espiritual o de cimentar una fe en lo innombrable. Todo lo contrario, lo que he dicho es que lo que más estorba para ser una persona que vive a profundidad su entidad humana son las imágenes y representaciones, así como los fanatismos unívocos, dogmatismos y autoritarismos que consecuentemente se forjan.

No es este tampoco un nuevo o antiguo modelo de ateísmo. Ser ateo supone centrarlo todo en la negación de Dios, pero eso no es lo que estoy haciendo

aquí, sino que más que una negación de Dios lo que hago primariamente es la afirmación de la Nada. No es tampoco una *ateología*,⁹ lo que aquí se propone no es una contraparte al teísmo, tampoco un nihilismo, sino sólo la valoración abierta, oportuna, humana y vivificadora de la Nada. Es cierto que he hecho alusión a la ilusión que de Dios se tiene, pero no es con las intenciones de afianzar la ciencia como lo hace Richard Dawkins,¹⁰ puesto que eso mismo es otro modo de univocismo —racionalista en este caso— al que referiré más adelante. No se implica tampoco una posición intermedia a la manera de un ateísmo con alma,¹¹ puesto que —aunque comparto algunas ideas de Comte-Sponville— en realidad no es la creencia en la Nada una forma de reafirmar el alma que, asumo, no es posible. Estoy más ligado al ateísmo religioso¹² de Pannikar, siempre y cuando aceptemos que la afirmación de la Nada *es* una relación con ella (o el reconocimiento de esa relación innegable) y, en ese sentido, es un volver a ligar al hombre con la Nada y no con la idea de Dios. Lo que aquí propongo sí puede, en efecto, ser una forma de nihilismo con implicaciones espirituales, pero no estrictamente religiosas en el sentido de lo institucional. No se trata, finalmente, de decir que “Dios no es bueno”¹³ sino simplemente que no es. Y como no es, *es* la Nada. Y si Dios es la Nada entonces tendríamos que escuchar el Silencio de Dios, percibir su ausencia, encandilarnos con su oscuridad, llenarnos de su vacío. Dios, como la Nada, está tan cerca que se siente lejano, tan ajeno que se asume propio. Hemos de caer muy alto para poder negar y superar nuestras ideas de Dios, hundir las divinas deformaciones para redimirnos por fin y entrar al mundo inmundo de la certeza ambigua. Cayendo es que podemos volar, despedámonos de nuestras figuraciones de Dios para dar la bienvenida a lo Absoluto de la Nada.

⁹ Vid. Onfray, Michel, *Tratado de ateología*, 2006.

¹⁰ Vid. Dawkins, Richard, *Destejiendo el arco iris: ciencia, ilusión, y el deseo de asombro*, 2000.

¹¹ Cfr. Comte-Sponville, André, *El alma del ateísmo: introducción a una espiritualidad sin Dios*, 2006.

¹² Cfr. Pannikar, Raimon, *El Silencio del Buddha: una introducción al ateísmo religioso*, 1997.

¹³ Vid. Hitchens, Christopher, *Dios no es bueno*, 2008.

La Nada y la liberación de la moral unívoca

Vivir con Ética no implica la aceptación ciega de las reglas morales forjadas en las normas vigentes del contexto cuyo carácter es específicamente colectivo. La Ética, no como sustantivo sino como ejercicio, es decir, el ejercicio ético personal, se presenta como una alternativa propicia tras el reconocimiento de la Nada. Y es que, los valores morales entendidos en su contexto de universalización no son más que nuevas representaciones que no necesariamente guardan, en su debida manera, el requisito de la relacionalidad con que todas las reglas deben suponerse. Al menos, para uno mismo.

Para adentrarnos en este problema hemos de referir al filósofo de Estagira, Aristóteles, que define claramente la imposibilidad de un Bien Universal o de patrones morales descontextualizados. Eso, el contexto, debido a que la Nada posibilita los cambios y hace de cada contexto un esquema distinto desde el cual se evalúan los actos, es un elemento básico para argumentar a favor de una ética relacional o contextualizada.

Debido además a que lo único atemporal es la Nada, también las ideas morales tienen su territorio de aplicación y su caducidad específica. La Nada y los cambios implican también el cambio en aquel que evalúa las reglas morales, en el moralizador, por lo que tales reglas morales no son atemporales y menos unívocas.

Hablando de Aristóteles, aunque son claras las influencias socrático-platónicas en su Ética, éste no coincide con Sócrates en la idea de que la virtud es un saber, ni con Platón en la idea de que el Bien es algo que antecede al individuo.

Desde los primeros libros de su juventud, Aristóteles nos menciona que “la felicidad de la vida es más digna que las virtudes particulares pues la vida buena y noble es la meta”.¹⁴ Tenía claro que, aunque se busque el bien, la valoración de tal no es la misma en todo momento y circunstancia puesto que “el valor de las virtudes depende de circunstancias externas”.¹⁵ El estagirita destaca además, como una cuestión fundamental, el que se tome en cuenta el significado de la situación electiva, la decisión voluntaria y el juicio correcto.¹⁶

¹⁴ Aristóteles, *Tópicos*, III 2, 117a 121.

¹⁵ *Ibidem*, III 2, 119a 126.

¹⁶ *Ibid.*, VI.

En la *Retórica*, Aristóteles también alude a la *Ética*. Menciona que lo bueno tiene que generar un gozo particular, por lo que obrar bien supondría un alivio, puesto que “bueno es lo que merece ser escogido por razón de sí mismo, o lo que, siendo bueno, proporciona gozo porque es bueno”.¹⁷ La intención aristotélica es, claramente, que la *Ética* debe vivirse en lo real, en los acontecimientos de cada día, puesto que el bien debe transformarse en hechos, a riesgo de quedar disminuido a un discurso.¹⁸ Por tanto, el fin de todos los hombres es el bienestar y la felicidad de la vida. Ese bien tiene que ser “un bien de la naturaleza”.¹⁹

A diferencia de Platón, el filósofo del peripato no se limita a considerar la razón por sí misma como virtuosa, pues una cosa es conocer el bien y otra actuarlo o realizarlo. Si antes Sócrates había afirmado que la maldad consiste en la ignorancia, pareciera que Aristóteles abre la puerta a la posibilidad de la existencia de la maldad no ignorante en el sentido que entiende que se puede conocer lo que se debe hacer y, sin embargo, no hacerlo. En ello, no cabría la ignorancia, sino la voluntad de hacer algo contrario a lo que dicta la razón misma.

Aparece como fundamental el concepto de voluntad. Para Aristóteles hay actos voluntarios e involuntarios. En los primeros se refiere a los espontáneos, suponiendo que es más propio de uno mismo lo que surge de forma reactiva, sin embargo —según Reale— estas ideas de actos voluntarios “no coinciden con nuestras ideas modernas de voluntariedad”,²⁰ puesto que la inmediata espontaneidad no incluye el acto de deliberación y elección deliberada que presuponemos, hoy en día, como fundamento de la voluntad. Aristóteles separa estos conceptos y afirma que la voluntad y la deliberación no son equivalentes, puesto que la voluntad se centra en los fines y la deliberación en los medios.

Sin embargo, como no puedo considerar el fin sin la elección que me llevó a verlo como fin, entonces la voluntad y la deliberación están de alguna manera interrelacionadas. Más aún, si la voluntad del fin depende de la deliberación, entonces tendríamos que reconocer que “lo que se quiere, no se quiere por su

¹⁷ Aristóteles, *Retórica* I 9, 1366a 33.

¹⁸ *Ibidem*, I 1, 1354a 7.

¹⁹ *Ibid.*, 1366a 38.

²⁰ Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, 1985, p. 109.

naturaleza, sino conforme a lo que le parece a cada uno; y, puesto que a unos les parece una cosa y a otros otra, si fuese así, lo que se quiere se referiría al mismo tiempo a cosas contrarias.²¹

Y en ese sentido, si la virtud depende del acto, el acto de la elección, la elección de la volición y ésta depende de la deliberación que a su vez está supeditada a la percepción —cambiante siempre y nunca unívoca— entonces, desde esta perspectiva, nadie podría ser ni bueno ni malo, puesto que serlo o no, dependería más de circunstancias que del mismo hombre. Ahora bien, si la bondad o maldad son una cuestión circunstancial entonces no serían, por ello, una cuestión deliberativa puesto que incluso la deliberación misma se sujeta a valoraciones de acuerdo a eventualidades experimentadas o no.

Aristóteles no sale de esta aporía en realidad. Piensa, sin embargo, que nuestras equivocaciones en la concepción del bien tienen que ver con que, en efecto, no somos buenos, es decir, si soy bueno observaré la bondad, sino no. Pero, ¿cómo puedo ser bueno *a priori* escoger lo bueno? ¿Dónde inicia tal círculo?

Aristóteles no compartía la afirmación socrática de la actuación mala debido a la ignorancia, sino que intenta responsabilizar al hombre de sus decisiones, quizá perdiendo de vista que no basta con razonar para llegar a las mismas conclusiones —un imperativo categórico del que se valió Kant—, ni basta ser racional para optar por lo bueno, ni basta ser bueno para razonar conforme a lo bueno, debido a que lo bueno y lo malo no responden a un bien universal y absoluto por más que se busque encajonar forzosamente a la metafísica como fuente derivante de la Ética. Todo lo contrario, puesto que no hay un Bien absoluto, ni Deidad alguna, las nociones sobre lo bueno dependen de los aprendizajes, por tanto, son configurados culturalmente no metafísicamente.

Siendo así, todo responde al caos aparente y a una muy posible causalidad que escapa de nuestra percepción y comprensión, a las innumerables conexiones que en nuestra vida nos van llevando a optar —quizá sí racionalmente, pero sin duda no unívocamente— por lo que hacemos. Aristóteles no responde a la cuestión sobre qué es lo que genera la voluntad y, por ello, deja la puerta abierta en este terreno a la influencia de la causalidad caótica que en esta ocasión propongo.

²¹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1113a 20s.

La estructura de la acción ética supone para Aristóteles un proceso que en general es el siguiente: *a)* la razón intuitiva capta algo como un bien,²² luego *b)* entra en acción la facultad apetitiva y transforma el juicio anterior en un deseo-objeto²³, es decir, se desea el bien captado al cual hay que conquistar; posteriormente *c)* la razón ordena²⁴ y si uno toma en cuenta esta orden, llega la voluntad y toma la decisión de que tal objeto deseado es un fin. Tras ello, entonces *d)* se buscan los medios para lograr obtener tal fin y esto corresponde de nuevo a la razón práctica. De tal modo que, finalmente, *e)* la corroboración de que tal acto es adecuado en las circunstancias en las que uno se encuentra,²⁵ es el último paso.

En concreto: se capta un bien, se vuelve un deseo, se hace un deseo concreto para mí aquí y ahora, busco como obtenerlo y corroboro su conveniencia en las circunstancias actuales y en relación a los medios con los que cuento. La pregunta que queda abierta es ¿cómo saber que el juicio inicial sobre lo que es un bien es correcto? Hoy sabríamos que nuestra comprensión de las cosas se debe a una cosmovisión específica que se forja a través de los aprendizajes de la vida, lo cual —naturalmente— condiciona nuestra perspectiva ante la realidad. Ahora bien, lo único que permite tomar conciencia o asumir tales influencias —con la intención de no ser sometido a ese proceso— es, sin duda, lo que Aristóteles propone: que el hombre debe ser comprensivo y adiestrado por la experiencia y la meditación filosófica. En concreto, la mirada despierta del hombre juicioso sobre sus propias concepciones de lo bueno es la única forma que tiene de estar seguro de que lo que elige es lo correcto. A esto yo le llamaría capacidad *metaética* y se caracteriza por la elaboración de un juicio hermenéutico sobre mi propia hermenéutica.

Cabría, sin duda, la posibilidad de una voluntad dialéctica, que al igual que los silogismos dialécticos²⁶ sería el sustento de toda elección partiendo de posibilidades entrelazadas. Tendríamos que referirnos entonces a una libertad

²² *Ibidem*, III 7, 1114a 32.

²³ *Ibid.*, III 7, 1113a 24.

²⁴ *Ibid.*, VI 11, 1143a 8-10.

²⁵ *Ibid.*, II 5, 1106b 21.

²⁶ Reale, Giovanni, *op. cit.*, p. 138.

dialéctica, un albedrío dialéctico. ¿Con qué nos relacionamos y dialogamos en la generación o valoración de los bienes por los que suponemos que se ha de obtener la felicidad? Sin duda, con lo social, lo amplio y multifactorial que ello supone. Uno de los grandes problemas del hombre contemporáneo es que se ha olvidado de que puede elegir. Que el hombre pueda elegir no supone que se autodefine en forma absoluta, sino sólo que hay una porción de su accionar que puede ser delimitada desde los parámetros más íntimos con los que cuenta. Eso mismo supone un trabajo introspectivo que no es muy común hoy en día puesto que creemos soberbiamente que elegimos con libertad absoluta, aunque —contrariamente— sólo reaccionamos a las valoraciones ya existentes que absorbemos del entorno debido a que el espejo se ha vuelto invisible. Somos tremendamente morales y cada vez menos éticos puesto que no discernimos desde la propia intimidad y sólo nos aferramos, cobardemente, a las valoraciones univocistas del entorno.

La Nada y la liberación de las valoraciones unívocas

Sólo es cognoscible lo contingente y lo contingente es modificable. De ahí que lo que conocemos tiene una posible modificación. En lo que respecta a una valoración, es decir, una connotación específica sobre la jerarquía moral y el sentido de un acto, persona o situación, no es posible realizar aseveraciones unívocas, por lo que lo más propicio —antes de hacer cualquier juicio— sería decir: *para mí, en este momento y desde los conceptos asociados e información con la que cuento*, mi opinión es ésta. Naturalmente, tal frase dista mucho de las afirmaciones radicales que se suelen escuchar ordinariamente y, por supuesto, nadie está exento de hacerlas.

Como la Nada es la contenedora del mundo, todo lo que ahí —aquí— sucede es modificable. Ya he dicho que las consideraciones sobre lo externo se hacen siempre desde un enfoque relacional. Lo que cambia entonces es la manera en que estamos relacionados con las cosas, posicionados ante la vida y las circunstancias. Este cambio es el que cambia nuestra perspectiva y el juicio consecuente.

Los que hacemos las valoraciones, los humanos mismos, no podemos dar una categorización a nuestros juicios que sea mayor a la propia categorización,

es decir, nuestros juicios no son más que finitos, relativos, contingentes, equívocos, caóticos y parciales. No puede ningún individuo elaborar una valoración infinita, incontingente, unívoca, completamente armónica e imparcial en su totalidad pues, como seres humanos, somos lo contrario a todo ello. Nuestros juicios no escapan de un esquema de percepciones, esto mismo supone la imposibilidad de afirmaciones universalistas que intenten entenderse fuera de toda estructura o que no sean propicias para cualquier estructura al mismo tiempo.

Siendo así, como el humano es también algo temporal, sus afirmaciones son temporales con respecto al tiempo futuro y, del mismo modo, son relativas con respecto al tiempo presente. Limitadas, confinadas al fracaso, a la equivocación, a la tendencia manipuladora de nuestro ente interpretador. Sin embargo, lo paradójico es que suponemos erróneamente que las valoraciones que otros hacen de nosotros tienen implícita la Verdad, cuando ya hemos dicho que la Verdad es sólo una valoración más. Tienen mucho peso también las promesas, los juramentos y las afirmaciones categóricas, a pesar de que son y existen únicamente para posibilitar la facultad de ser transgredidas. Tal transgresión, si sucede, no supone nada extraordinario que no haya sucedido antes en realidad. El cambio es lo único que permanece. Aun cuando una promesa se ha hecho con afecto podría cumplirse con la única intención de evitar la culpa, por lo que incluso el perpetuo cumplimiento de una promesa no supone la igualdad y constancia de ánimo en su cumplimiento.

Con respecto a las valoraciones, importa poco el hecho de que algunas de éstas se mantengan de por vida. Más que dudar de la flaqueza del individuo para cambiar sus creencias, debemos dudar de su capacidad de duda, precisamente, de su análisis crítico, de su apertura, de su desapego. Ciertamente es que se pueden mantener las creencias, enfoques de juicio y valoraciones durante toda la vida pero esto no supone tampoco la univocidad sino que supone, como afirma Watzlawick, que “en el marco de una realidad generada, todo comportamiento es una prueba ulterior”²⁷ para mantenerla. Por ejemplo, si una persona ahora mismo tiene la idea de que su vecino es una mala persona y le ve entrando a su casa con un auto nuevo, es probable que suponga que lo hace con la única

²⁷ Watzlawick, Paul, *op. cit.*, p. 62.

intención de presumirlo frente a él. Si después la persona no trae más ese auto, el individuo podrá pensar “oh, bueno, no le alcanzó el dinero para pagarlo, pero lo intentó sólo para hacerme sentir inferior”, lo cual es ridículo visto para nosotros; pero como la persona tiene esa construcción representativa de la realidad —se ha creado esa ficción, como lo hacemos todos a diario— entonces a partir de ahí es que juzga, acriticamente, sin la suficiente duda hacia su propio pensar. Puede durarse mucho tiempo así. Pensemos en los problemas familiares debido a valoraciones que no cambian por años, las ofensas jamás perdonadas que suponen una exagerada intención en el ofensor, las disculpas no ofrecidas bajo el esquema de que el otro merecía lo que recibió y así, unas tras otras, podríamos desparramar situaciones similares. En todos estos hechos se olvida la presencia de la Nada, la posibilidad de que las cosas no sean como las vemos, la conciencia de la inconsciencia, cuestión fundamental con respecto a ver lo no visto o, al menos, a reconocer que no se ha visto todo.

Todas nuestras valoraciones responden a supuestos y éstos son esquemas, enfoques o modos tendenciosos de valorar. No es posible escapar de dichos modos de percepción, pues negarlos sería como afirmar que simplemente no se ha hecho nunca ningún juicio, pero eso no es algo sensato. No se trata entonces de evitar los esquemas interpretativos desde los cuales hacemos los juicios valorativos; de lo que se trata, es de afirmar que tales juicios pueden ser negados. Y no solamente eso sino que, si deseamos avanzar un poco más, seríamos también los primeros en objetar nuestros propios juicios, en buscarles la parte débil y asumir honestamente que podríamos, con la suficiente evidencia, romper nuestros propios esquemas. Al final, el esquema último y mejor logrado que habría de hacerse reinar en nuestras concepciones, es la evidencia de la Nada en ellas.

Yo mismo reconozco aquí que mi propia valoración de la Nada es el esquema interpretativo desde el cual afirmo todo lo que he dicho en las páginas anteriores, pero al menos reconociendo la amplia posibilidad de límite de estas mismas elucubraciones, también afirmo que la visión anterior —el esquema precedente en Occidente, el del Ser— no ha traído siempre bondades. Todo esquema limitado se ha de cambiar por otro esquema limitado, no es el límite a lo que debemos enfrentar, sino que —más bien— tendríamos que concentrarnos en la forma en que el nuevo esquema (y sus límites implicados)

se afianza o se combina con nuestros propios límites también. Y es que queda obvio que no habría un esquema de interpretación perfecto si éste ha nacido de una mente imperfecta. Asimismo, si ese esquema imperfecto nacido de una mente imperfecta, es capaz de asumir su imperfección, entonces, podrá desvincularse de esquemas más imperfectos que aún no se asumen así. Y cuando un nuevo supuesto sucumba ante otro, sólo se demostraría —de nuevo— la parte certera del anterior que predijo el cambio así como la imperfección de ambos. Si hubiese un sistema que desbanque a mi esquema de la Nada, entonces, esto mostraría por sí mismo la firmeza de la posición que asumía su posible alteridad. Es decir, mi propuesta sobre la Nada asume como inevitable el hecho de que exista quien suponga que la Nada —como concepto y sistema de comprensión del mundo— es insuficiente. Y no tengo problema con eso, pues ésta es una de esas cosas que se afirma al negarla. Las valoraciones son siempre humanas y como humanas jamás podrán ser unívocas.

Siendo así, menos culpable es quien afirma las valoraciones que el que las sigue sin afirmarlas y discernirlas personalmente. Una de nuestras valoraciones más incuestionadas tiene que ver con el orden y los absolutismos.

La Nada en la liberación del Orden y el Absolutismo Controlador

En los siguientes apartados se mostrará una reflexión sobre las formas en que los esquemas que siguen un orden definido —y que se creen inamovibles— afectan al individuo en su búsqueda de un desarrollo personal auténtico desde la Nada.

Se inicia con un abordaje sobre la educación como esquema de propiciación de univocismos y la necesidad de entender a las instituciones educativas desde una óptica más crítica, flexible y posibilitadora. Se prosigue con un análisis sobre los esquemas comunes de las organizaciones sociales y la forma en que una adecuada percepción de la Nada —y la causalidad que ésta supone en la empresa— permitirían un pensamiento estratégico que podría ser incluyente del caos como una variable siempre presente. Después de esto se realizará una revisión sobre la influencia del sistema familiar en el individuo y los peligros

que éste le supone cuando se arraigan esquemas univocistas y absolutistas a partir del mismo. Se termina con una reflexión sobre los univocismos en las concepciones del significado del Desarrollo Humano, incluida una observación al propuesto por la psicología humanista.

La Nada y la liberación de la educación como doctrina del orden

Suele suponerse, con frecuencia, que al producto del esfuerzo educativo y su eficacia como agente transformador en beneficio de la sociedad, se le puede llamar “educación de calidad”. Tal concepto, junto con la dañina y páfida idea de la “excelencia”, conjuntan la línea temática de la que me ocuparé para mostrar que nuestras formas tradicionales de entender el deber ser (orden) de manera unificada —como la calidad o la excelencia— son falacias, al igual que las interpretaciones que de las mismas palabras en sí hemos hecho. Es fácil observar, por ejemplo, en las instituciones educativas en general, una debilitación del sentido de las mismas en pro de la calidad cuantificable, dejando de lado la duda hacia el mismo sistema, duda que —en todo caso— podría ser redentora.

Calidad es una palabra que denota muchas concepciones y, por ello, no habría una distinción específica que aplicase de manera universal. Habría tantos conceptos de calidad como visiones antropológicas existen y, a su vez, existen tantas visiones antropológicas como existen condiciones socio-culturales e ideológicas que están en constante dialéctica entre sí mismas. Ante la pregunta sobre la calidad, podríamos responder con certeza medida que: “no es algo”. Sin embargo, el término se utiliza en el léxico popular de manera común y aunque no sea tangiblemente *algo* en sí mismo, el concepto si tiene una resonancia social, por lo que entonces se induce que aunque no tenga un significado como tal —al igual que todas las palabras en sí— de cualquier modo significa *algo* en las mentes de los individuos. ¿Qué significa en la mente de los individuos la palabra calidad? Es esa una pregunta con respuesta difusa y que implicaría otro tipo de investigación.

Pero lo que sí se puede anticipar, de manera muy general, es que la calidad es concebida como la mayor adecuación posible a estándares y criterios de

validez que son determinados por sujetos o entidades de alta jerarquía. Explicando que entiendo la posibilidad de que tales sujetos o entidades de alta jerarquía sean las costumbres, modas, teorías o discursos que impelan a una visión específica de superación humana. Naturalmente, el problema sobre la concepción de la calidad aumenta con esta definición, pues estoy asumiendo que se refiere a constructos o idearios socioculturales que están determinados por espacios geográficos, contextuales y temporales. Ello implica que la indagación filosófica tiene por objeto, en buena medida, el revisar si las “calidades” de las que se habla son cuestiones de fondo o de forma. Y aquí estamos nuevamente delimitados por una variable: el conducto epistémico desde el cual se realiza la reflexión sobre la calidad, pues ello determinará a qué aspectos de la supuesta calidad se les denominará de fondo o de forma.

Ahora bien, cuando hablamos de la calidad en la educación la situación no cambia demasiado, pues estamos asumiendo que al utilizar la palabra “calidad” nos vemos inmersos de nuevo en el problema de la interpretación del concepto. Hay tantas ideas de la “calidad educativa” como visiones antropológicas que implican un tipo ideal de egresado. La educación siempre tiene una intencionalidad y, con base en el logro o no de la misma, es como se intenta evidenciar que se tiene o no calidad. Está claro que la calidad se encuentra en los procesos, pero se entiende que esos procesos pueden implicar resultados. Hoy en día existe una amplia diversidad de visiones en lo que respecta a la calidad, dependiendo de la importancia mayor o menor que se le dé a aspectos no siempre medibles como la acumulación de conocimientos, el desarrollo de habilidades o la vivencia de actitudes que se suponen deseables.

Contemporáneamente, en la mayoría de los países, existen pruebas o métodos uniformes de evaluación que intentan medir la calidad de las escuelas, colegios o centros universitarios no sólo de una ciudad, sino de amplias latitudes geográficas e incluso del mundo entero. Lo anterior sería adecuado si estos resultados se asumen como una referencia comparada a partir de criterios establecidos específicos y parciales. El problema es que tales “mediciones” se asumen como verdades absolutas que han cuantificado, ingenuamente, todo lo que un centro educativo tiene u ofrece. Entramos así a un fenómeno que propicia vivir de la apariencia y buscar la simulación, un contexto en donde no es importante tener o no calidad sino *aparecer* como instituciones de calidad. Un

par de ojos verdaderamente críticos saben leer este tipo de cuestiones y relativizarlas. Lo anterior no supone que se reste importancia a esas evaluaciones, pero está claro que tal importancia existe en menor cantidad que la atribuida.

¿De qué manera podemos entonces reconocer mejoras en una institución educativa o con qué palabra podríamos definir eso? ¿Calidad o Excelencia? Me parece que ninguna. Tanto una como la otra son formas de tranquilización, de evitar la duda, son drogas tranquilizantes.

Imaginemos eso mismo, que la calidad es una especie de droga y que nuestro país es un pequeño pueblo y que los encargados de los sistemas educativos en nuestro país son los vendedores de la droga de la calidad —aunque algunos de otros países se las vendieron antes a ellos—, que los profesores e instituciones educativas estamos deseosos de esa droga (léase calidad o excelencia) y hacemos cualquier cosa por obtenerla, hasta vender nuestros más íntimos ideales, sacrificar el tiempo de ocio o de convivencia con los hijos, competir entre nosotros despiadadamente por los reconocimientos y, principalmente, dejando de lado lo que más nos humaniza: nuestra capacidad de dudar. Apostamos por la importancia de “educar” a nuestros alumnos (aunque no quieran) con base en la importancia de esta droga (la calidad), pues las familias y la comunidad nos juzgan positiva o negativamente en medida que más nos droguemos de excelencia. La calidad y la excelencia son conceptos amables que se aplican en donde sea y es por ello que hemos logrado transmitirlos a toda la nación para entonces medirnos y compararnos entre nosotros y en el mundo entero. Bajo estos supuestos nos manejamos y, debido a que globalmente se busca la calidad, nos preguntamos con torpeza ¿cómo sería posible que no sea lo mejor a lo que podemos aspirar?

Suponemos que a todas las personas que siguen intentando pensar tan distinto a nuestros estándares de calidad les tenemos que obligar a adecuarse al mismo, pretendemos juzgarlos como equivocados. ¿Cómo es posible que exista un humano que no desee drogarse de calidad? La cuestión es que queremos que los otros se adapten a nuestros esquemas de lo que es la calidad, dejando de lado las consideraciones locales de lo que la calidad es.

René Descartes reconoció que lo único de lo que no es posible dudar es de la duda misma.²⁸ Yo dudo que la calidad (a pesar de los esfuerzos por medirla

²⁸ Vid. Descartes, René, *Discurso del método*, 2005.

siempre parcialmente) sea un parámetro de una educación que promueva la duda. ¿De qué sirve leer si con ello aprendemos conceptos que nos manipulan o si leemos sólo lo que otros dicen porque hemos perdido la capacidad de dudar de ello? ¿De qué sirve escribir si sólo copiamos lo que leemos? ¿Para qué conocer de números, restas y sumas si con ellos aprendemos a hacer fraudes o a aprovecharnos de otros? Poco de lo que enseñemos sirve, a menos que enseñemos a dudar. No digo aquí que nos debe interesar poco el intentar tener mejores instituciones educativas, lo que digo es que los estándares con los que medimos su supuesta calidad han sido demasiado centrados en apariencias o simulaciones. Más allá de la calidad o no que una institución educativa represente, lo fundamental es que los estudiantes posean, adquieran, desarrollen o gesten en sí mismos la capacidad de dudar que es ya, de por sí, una forma de contemplar la posibilidad de otras alternativas, aún no vistas. Obviamente, se realiza en ese sentido una contemplación de la Nada.

La duda sustentada es la muestra más evidente de que existe el criterio personal. Si existe un criterio se podrá definir lo que en la vida se desea y ello genera compromiso, propicia un sentido e implica congruencia si le buscamos. Solamente reflexionando es posible enseñar a reflexionar y sólo en la duda es posible enseñar a dudar. Se requiere posibilitar la duda sobre si la educación supone adaptación o transformación social, una duda que posibilite la creatividad. ¿Estamos realmente dispuestos para dudar de que lo que hacemos y pensamos como sociedad es lo que debemos hacer y pensar? ¿Nos permitimos los profesores y formadores en general la pregunta sobre si lo que creemos es algo con sentido? ¿O cobardemente preferimos acomodarnos en el rol de directrices y críticos pasivos de la humanidad?

El ejercicio filosófico posibilita el “fondo” de la labor educativa que puede estar constantemente atormentada por cuestiones de forma. Pardo menciona que sin la filosofía “la pedagogía es un arsenal de procedimientos sin contenido”,²⁹ estoy de acuerdo. El problema es que algunas veces esos contenidos vacíos suponen la tan deseada calidad cuantificable y más de alguno quedaría torpemente tranquilo. Es tiempo ya de quitarnos el maquillaje

²⁹ Savater, Fernando y Pardo José Luis, *Palabras cruzadas: una invitación a la filosofía*, 2003.

academicista, de no escondernos en las formas aparentes de la calidad. Es tiempo de mostrar que no hay lucha mejor y más competida que la que se hace contra uno mismo. Es cierto que la educación como sistema puede coadyuvar a la mejora de los países, pero no cualquier educación, sino sólo una educación liberadora, una educación no alienante, sustentada en un sistema de comprensión del mundo que, desde la Nada, asuma con firmeza al Ser.

La Nada, el conflicto y la cooperación en las organizaciones

Herbert Simon se tomó muy en serio la estructura básica de la ciencia económica, se esforzó en definirla como la *ciencia de la elección*, para lo cual trabajó sobre el proceso psicológico de la toma de decisiones. Según Simon³⁰ la hipótesis básica de la economía neoclásica —la de que los agentes tienden a maximizar los resultados de sus comportamientos— es muy limitada. En la práctica, ningún ser humano está continuamente buscando la solución óptima. Aunque se deseara hacerlo, el coste de informarse sobre todas las alternativas y la incertidumbre sobre el futuro lo harían imposible.

Desde esta perspectiva, las personas simplemente intentan buscar una mínima satisfacción, es decir, tratan de alcanzar ciertos niveles de éxito para después, poco a poco, ir ajustando esa solución. A esta estructura de pensamiento Simon la denominó *racionalidad limitada* y sugiere una aproximación alternativa a la descripción del proceso de toma de decisiones desde las teorías psicológicas de la percepción y la cognición.

Es debido a que las soluciones que encontramos son siempre falibles y pueden no coincidir con las soluciones de otros, que el conflicto es algo inherente a la interacción social. Ahora bien, si el conflicto es algo implícito e inevitable, no tendría que tomarse en sí mismo como un problema, sino como un indicador de que algo debe hacerse para obtener los resultados deseados. Es decir, el conflicto tampoco es indicador de que algo va mal, sino sólo de que —de acuerdo a los objetivos planteados— lo que está sucediendo no nos permitiría ser eficientes.

³⁰ Vid. Simon, Herbert A., *El comportamiento administrativo*, 1962.

La inevitabilidad de la racionalidad limitada es el principal impedimento de la eficiencia (como optimización), pues no se pueden conocer todas las consecuencias asociadas a las alternativas de una decisión y tampoco el recorrido o la causalidad esperada (probabilidad) entre alternativas y consecuencias. No se sabe, en conclusión, cuál es la relación entre los medios y los resultados, por lo que cualquier supuesto óptimo es sólo una aproximación, un invento o sólo buenos deseos. Entre el conflicto y la cooperación en los miembros de una organización —entre las decisiones y las consecuencias de las mismas— existe un espacio incognoscible —pero evidente al mismo tiempo— que hemos llamado caos.

Los constructos operan indirectamente en las personas y ello explica la indeterminación en las organizaciones sociales. Los problemas son tales sólo si así se les concibe, hay que redefinir lo que son los problemas en la organización y las labores relacionadas con las empresas.

Por su lado, para Michel Crozier³¹ no existen sistemas sociales controlados en su totalidad, no hay situaciones determinadas. Más bien, lo que hay es contingencia debida a la movilización e interdependencia en la organización. Hay movilización porque los individuos son seres vivos, no cosas. Como seres vivos, los humanos buscamos cierto control y en las organizaciones esto es sinónimo de poder. A su vez, la cuestión sobre el poder no es algo que se rompa a manera de liberación de todos los empleados, pues siempre existirá alguna tendencia a controlar. En ese sentido, la eliminación del poder conlleva a la generación de otro nuevo. Todo son sistemas en lo que a interacciones se refiere y de ellos siempre existen jerarquías. Todo campo está estructurado, aunque no por ello todas las estructuras son válidas.

El hombre no es una mano en la organización como la visión simplista que Taylor³² suponía, sino que cada humano es una cabeza y no hay nada más molesto que ser visto por otro como mano, artificio, agente de acciones y no como un ser pensante. Cuando eso sucede estamos de nuevo ante la posibilidad del conflicto. La cooperación y el conflicto son realidades entrepuestas, implícitas en toda organización y en constante interacción debido a la Nada. Puesto

³¹ Vid. Crozier, Michel, *El actor y el sistema*, 1990.

³² Cfr. Taylor, Frederick, *Principios de la administración científica*, 1997.

que no somos instrumentos sino individuos pensantes, los humanos no podrán nunca pensar igual que la “cabeza principal de la empresa”, pues cada uno es su propia cabeza principal³³ y puede pensar por sí mismo. La motivación se incentiva pero no se genera desde afuera, los motivos reales son los subjetivos, los crea la persona, la labor de la organización es no impedirle esa posibilidad.

Los conflictos no tendrían que ser el origen del estrés, si se les concibe como parte del sistema. De ahí que el entendimiento del caos permite también —debido a las situaciones previsiblemente imprevistas— ser mayormente estratégico.

Mucho se ha discutido sobre si el conflicto es parte de la naturaleza humana. Suele ser común en estas discusiones la indistinción entre lo adyacente y lo ontológico, lo causado y la causa. Sin embargo, la cuestión no tendría que presentar un problema de gran envergadura siempre y cuando hagamos uso de la ontología que, como estudio del Ser, deja de lado los aspectos coyunturales como lo es, propiamente, la vida social. En otras palabras, cuando digo que el conflicto no es connatural al hombre, me refiero a que no hay conflicto si no existen las partes que lo configuran, es decir, el conflictuado y el conflictuante, ambos presentes en la vida social. Por tanto, que el hombre viva en el conflicto o en la dominación (como dominador o dominado) no es cuestión de naturaleza humana, sino a causa de la interacción humana, una interacción social que es propia de la condición humana.

La naturaleza humana supone interacción en el sentido de su apertura a lo externo, lo cual es irrenunciable si entendemos que la extensión humana —aquello que está más allá del cuerpo— es experimentada continuamente. Somos seres en relación debido a la apertura connatural. Un aspecto adyacente de este sentido de apertura es la vida social —entendiendo que la sociedad es una consecuencia de la connaturalidad de extensión humana fuera de sí— y en tal vida social se da el conflicto a partir de la dominación.

Es entendible, comprensible, esperable, lógico y hasta normal que se geste el conflicto en las relaciones humanas debido a la tendencia actitudinal reforzada conductualmente —más no natural— de la dominación. Sin embargo,

³³ *Vid. Crozier, Michel, op. cit.*

lo anterior no implica que el conflicto sea connatural al hombre, sino sólo que es la consecuencia de un aspecto connatural, es decir, la apertura ontológica.

Lo contrario —pensar que el conflicto es connatural al hombre— sería como pensar que asistir a un grupo cualquiera es también un asunto natural al individuo, cuando lo natural es solamente la apertura o la potencia de contacto, no la pertenencia a un determinado grupo. Tampoco es natural comer con cubiertos sobre una mesa en la que nos sentamos, lo natural es comer, lo otro es cultural. No es natural sentarse en un excusado de mármol para defecar, esto último es lo natural precisamente, lo otro es una cuestión formal no de fondo. Las connaturalidades se refieren a asuntos de fondo no formales. El conflicto es una caracterización de la interacción, pero en este caso la segunda es la natural y lo primero es sólo una forma (esperable) del fondo.

Dejar de lado la concepción de la armonía como orden y lograr entender la armonía de la desarmonía, traería consigo la superación de fatigas innecesarias. Elaborar una teoría de las organizaciones supone exactamente lo contrario a eso mismo, es decir, entender que no hay una teoría que aplique para todas las organizaciones, sino que se requiere de un trabajo específico de consideración, caso por caso, para la comprensión de la dinámica interna de un grupo social, cualquiera que éste sea. No es un abstracto, siempre se está en conexión situacionista. Está de más suponer también que existe la organización perfecta, no habría más que generalidades inciertas de una teoría de las organizaciones.

Del mismo modo, no hay una teoría de la “realización humana”, sino sólo la definición individual —también desde una racionalidad limitada a manera de Herbert Simon— de lo que a la propia cosmovisión supone el crecimiento. De ahí que no hay desarrollo humano como abstracto, sino que tal cuestión es un asunto dialéctico construido socialmente, como el resto de todo lo demás en nuestra cabeza.

Muchas perspectivas actuales sobre el desarrollo humano —la idea de lo que es idóneo para la superación del individuo— se han generado, entre otras cosas, a partir de una coyuntura evidente en la que el desarrollo económico-social no ha sido posible, por lo que se ha entendido que cada quien, desde lo individual, debe ocuparse de su propio desarrollo. De ahí que, como una forma de eludir la responsabilidad del Estado y los sistemas sociales, se ha generado —como remedio a las frustraciones individuales— la propuesta del

desarrollo humano como una responsabilidad del mismo individuo. De este modo, cuando compramos la idea de que la realización del individuo es posible únicamente por sí mismo, entonces se vuelve responsabilidad del individuo, liberando al Estado —me refiero a las políticas sociales en concreto— de su responsabilidad con los ciudadanos. Pero no tendría que ser así, el desarrollo de los individuos es también una función a la que el Estado tendría que coadyuvar o al menos no estorbar. Está claro que cada persona debe decidir sobre su propia vida y mejora, eso no se discute. La cuestión es que no hemos comprendido que no se trata de luchar contra otros en esa labor de autoedificación, sino junto a otros, como reales comunidades centradas en el bien común desde la equidad. Lo contrario a esto es el individualismo voraz, el olvido del otro y la desconexión con los intereses del otro al que se ve como enemigo. Mucho de esto es consecuencia de nuestros sistemas socio-económicos y la despersonalización de la que es objeto un individuo en su lucha cotidiana por “vivir mejor” desde el esquema de lo tangible.

Se puede afirmar entonces que las concepciones del desarrollo humano se tendrían que fundamentar a partir de una hermenéutica yoica, que como tal es también una hermenéutica, ineludiblemente, dialéctica —por tanto social— caótica y conflictiva. En concreto, una organización social tendría que implicar la identificación con el otro. En el terreno de lo individual, esto supondría dejar de verme al verte, al verte verme y verme contigo cuando me ves. Esta hermenéutica de la yoicidad requiere —al menos como punto de partida— la aceptación personal de la propia y específica situación relacional en la que nos ubicamos o de la que hemos partido, es decir, el reconocimiento crítico del esquema familiar en el cual hemos crecido, lo cual abordaré enseguida.

La Nada y la liberación del esquema familiar

La familia es una estructura sobrevalorada. Si bien es cierto que todo individuo, al nacer, requiere de las atenciones y cuidados de sus padres, también es cierto que los esquemas familiares marcarán de manera contundente sus estructuras de valoración y sus formas de concebir el mundo. No hay persona totalmente atenta a las expectativas de su propia familia y que al mismo tiempo pueda atender sus propias visiones íntimas. Quien concuerda *en todo* con su

familia es por que, definitivamente, ha acallado sus voces discordantes incluyendo su propia voz.

Puesto que la familia es uno de esos esquemas —como la religión— que parecerían intocables —además muchas veces relacionados de forma profunda a la manera de “la religión familiar”— pocos individuos realmente están abiertos al reconocimiento de la coacción que la propia familia ha hecho de sus capacidades de juicio. Y es que en la familia se integra de manera inevitable lo que Erich Fromm llamó la “conciencia autoritaria”,³⁴ que aunque se vale de otros agentes moralizadores como el Estado, los medios de comunicación y la sociedad misma, no alcanza —en esos otros— la influencia que la familia ejerce sobre el individuo a fuerza de la rutina y de los nexos afectivos.

La conciencia autoritaria es el mensaje imperativo que se ha introyectado a manera de regla o ley y que, internamente, dirige nuestra percepción sobre el modo en que las cosas deben ser. Inicia con una idea sobre cómo debemos comportarnos y poco a poco se vuelve un hábito no cuestionado en la mente del individuo. Este esquema moral es irracional, generalista y abrumador en caso de haber sido insertado de manera profunda en el individuo. El castigo, el rechazo o la reprobación expuesta, son las consecuencias de no cumplir con lo que la regla familiar exige. Tal regla se convierte, por tanto, en una orden interna dogmatizada que no ha sido revisada, analizada o confrontada por un sano y honesto ejercicio ético personal, puesto que la persona no se permite dudar de las reglas impuestas por la familia en nombre del amor.

Ya me ocuparé del amor más adelante, por ahora bastaría con la afirmación de que el amor mismo supone expectativas que nos atan a aquéllos de quienes necesitamos expresiones de afecto. Nada más doloroso que la desaprobación de una madre por ejemplo. Habría millones de historias de hombres y mujeres que aun en la edad adulta siguen buscando ese reconocimiento no obtenido de su madre —o padre— en la etapa infantil. Tampoco son pocos los casos de personas que viven enloqueciéndose con tal de obtener logros sin necesitarlo ya, debido al mensaje recibido con brazos abiertos en el seno familiar de que *nunca es suficiente*. No son menos los que con el afán de ser tributarios del amor de su madre muerta no se permiten estar en desacuerdo con los sistemas

³⁴ Vid. Fromm, Erich, *Ética y Psicoanálisis*, pp. 157-172.

aprendidos bajo su dominio. Un ejemplo de ello podría ser la madre santa que afirma que siempre será mejor un hombre humilde y abnegado antes que ser tachado de revolucionario. ¿Realmente saben estas personas lo que es una revolución? Pues bien, cuando se cree ciegamente en las pautas aprendidas sobre el cómo deben ser las cosas de la vida es porque no ha habido, en estos casos, la duda necesaria. Duda cuya formulación la Nada podría facilitar, si se le considera un poco más.

En otras palabras, si entiendo que los esquemas familiares sólo fueron o han sido propiamente eso, esquemas, de los cuales puedo salir sin riesgo a ser culpable —puesto que no son unívocos— ahí mismo estoy considerando a la Nada que imposibilita el universalismo de todos esos supuestos. Cuando, incluso, me doy cuenta de que estoy más emparentado con la Nada que con la misma familia, ahí es donde he llegado a un punto más laudable.

Y mejor aun, si asumo que los miembros de mi familia, en realidad, ni siquiera eligieron estar conmigo, que nuestro parentesco es una muestra más del azar de la causalidad —así como de las inexplicables situaciones previas que lo posibilitaron— y que tales personas también han sido dañadas por mí, ahí es donde entiendo que sólo me queda, más que el amor, la solidaridad por el mutuo daño y la comprensión alentadora que ofrece el deseo de que cada quien encuentre sus propias valoraciones.

En la familia las personas continúan, se relacionan y se ayudan muchas veces por el decreto extrínseco —creído intrínseco— de que la familia es el orden que debe seguirse y que el destino de cada individuo es integrarse felizmente a ella. Lo contrario sucede también, casos en los que a las personas más les convendría escapar de su propia familia antes que intentar coadyuvar a *la paz en casa*, que sólo supone la neutralización de algunos y la despersonalización de otros. Y es que, además del encuentro con los otros para vernos en ellos y dejarlos verse en nosotros, también es oportuno permitir y permitirnos encontrar el camino que los propios pies desean andar. No puedo ver siempre al otro pues eso supondría no dejarle caminar, ni puedo ir siempre con él pues eso equivaldría a olvidar mi propio andar. Las rupturas son parte de la vida, parciales o totales, inevitables son.

Entiéndase bien, no he propuesto aquí que cada individuo salga inmediatamente de su familia, que la familia sea lo peor que tenemos o menos aún que

habría que destruir a la familia. De lo que se trata aquí es de asumir que la familia, como estructura social, es —entre otras cosas— un microorganismo propiciador de esquemas valorizantes cuyas estructuras pueden delinear la manera de ser de un individuo y que, por tanto, tal individuo debe estar alerta para guardar la distancia debida, si así lo desea, de tales parámetros familiares. El amor a los padres —o aquello a lo que le llamemos de ese modo— no supone la imitación, mucho menos la igualdad. Amar a mi madre o a mi padre jamás implicará que el tributo necesario sea seguir sus tradiciones, sus esquemas y sus anhelos de vida para mí. Debo deshacerme de la idea, la conciencia autoritaria, el super-ego absolutista que impone tales aspectos en nombre del respeto familiar.

De lo que se trata es, también, de entender que cada miembro de la familia tiene la posibilidad de ejercer su propio derecho a equivocarse, a plantear sus propios esquemas de valoración que no serán —a la vez— mejores ni peores que los esquemas familiares dominantes. La posibilidad de tomar las propias decisiones, a pesar de su conexión o no con las reglas de la familia en cuestión, permite la responsabilidad de actuar a partir de parámetros que son más propios, definidos y aceptados de manera voluntaria por el individuo.

Al final, es inevitable vivir desde un esquema relacional a partir del cual se forjan las estructuras valorativas del individuo. La cuestión es revisar si tales estructuras valorativas se encuentran —o no— estrechamente conectadas con la personalidad y lo que uno supone es la Verdad, de por sí inexistente.

Paulatinamente, en medida que sea real el reconocimiento del propio valor y de la propia capacidad para fundar en uno mismo las nuevas reglas a seguir, será posible la autoaceptación y la capacidad para preguntar por derecho propio. De la consideración de estas posibilidades es que surge el humanismo, el cual tampoco está exento de los unívocos y de los absolutismos.

La Nada y el advenimiento del posthumanismo

Para este apartado he decidido dividir mis propuestas en dos partes. En primera instancia, hablaré del humanismo psicológico como tercera fuerza de la psicología para, posteriormente, centrarme en las percepciones comunes que se tienen sobre el desarrollo humano o aquello que es “mejor” para el hombre.

La Nada y la psicología humanista

Como heredero del existencialismo, el humanismo —me refiero al humanismo psicológico, precursor del humanismo en otros ámbitos— absorbió la noción de que lo realmente valioso estaba en el centro del individuo y que las cuestiones externas habrían de relativizarse para poner atención al interior del hombre. Este nuevo esquema radicalizó, cada vez más, la intención de creer en la libertad como la esencia humana³⁵ o la posición de que el hombre es el “arquitecto de su propio destino”,³⁶ hasta llegar al punto de considerar al hombre como un ser capaz de “autorrealización”³⁷ o de implicarlo como único protagonista en su “proceso de convertirse en persona”.³⁸ Todo ello es también un absolutismo, en este caso, del valor de la persona, del valor de sus decisiones y del valor de su responsabilidad. Cada uno de estos supuestos los tocaré enseguida.

1) Hablar de la persona como la única que tiene algo que ver, decir y decidir en su propia vida, es una terrible miopía ecológica y sociológica. El individuo humano no es plenamente consciente de todo lo que le rodea, tampoco puede considerar todas las opciones, tampoco desea considerar todas las opciones, por lo que su decisión es siempre situada, parcial, relacional. Si el hombre está tan limitado en el momento de la elección de sus decisiones, no podemos exigirle la plena responsabilidad de esas decisiones cuyas consecuencias tampoco conoce anticipadamente. La misma responsabilidad es elegida, no asumida por anticipación. No hay entonces una independencia del individuo y mucho menos una separación del mismo con el resto del cosmos. Más certera es la afirmación de Adler³⁹ en cuánto a que —como seres que vivimos día a día la contingencia— asumimos la inferioridad de mala gana buscando compensarnos, llenando con ello de neurosis nuestra vida. Hay tipos de humanismo que

³⁵ Vid. Sartre, Jean Paul, *El humanismo es un existencialismo*, 1999.

³⁶ *Idem*.

³⁷ Vid. Maslow, Abraham, *El hombre autorrealizado: hacia una psicología del ser*, 1993.

³⁸ Cfr. Rogers, Carl, *El proceso de convertirse en persona*, 2006.

³⁹ Vid. Adler, Alfred, *El carácter neurótico*, 1971.

no escapan de ser solamente una compensación egotista ante el ansia de estar a la deriva, un llenar el hueco angustiante que provoca el no saberse dueño de las circunstancias que rodean a las decisiones. Al final es miedo de no tener el timón que, dicho sea de paso, nunca se tiene.

Y es que, en esencia, toda psicología debe partir de la comprensión del orden social, del entendimiento de que todo lo que está en nuestra psique antes fue parte de un esquema externo que hemos interiorizado desde la directriz de nuestro esquema valorador que, además, también se generó por influencia externa. No hay manera de juzgar sin un esquema de juicio. Y todo esquema de juicio ha sido tomado de la vida social, en familia o fuera de ella, más nunca fuera de los esquemas sociales. ¿Dónde queda el hombre cósmico superador de las enajenaciones del que hablan algunos humanistas? No hay posibilidad de ello.

2) La persona nunca podrá conocerse a plenitud a ella misma ni a los demás. ¿Cómo centrar la esperanza en el conocimiento del mismo hombre si éste sólo se conoce superficialmente? Si el hombre se conoce parcialmente ¿de qué manera se supone que habrá de convertirse en el arquitecto de su vida? A menos que construya en una realidad alterna —en la que la construcción referida se encuentre fuera de toda relación con el resto del mundo— no podemos tomar en serio la afirmación sobre la arquitectura de la vida, pues no sólo está llena de soberbia, sino también de ignorancia antropocentrista.

3) El hombre no es el diseñador de su destino, tan sólo es el albañil de sus remedos de construcción. Aun la construcción física de una casa —por mencionar una construcción específica aludiendo a la cuestión de la arquitectura del propio destino— no está exenta de contingencialidad, se requiere al menos de la existencia de materiales, de un plano diseñado en función al tipo de tierra en el que se asienta la construcción, se espera que las condiciones climáticas favorezcan y además es de esperar que existan otros hombres que ayuden a la construcción y que, en su caso, sepan seguir instrucciones. Pues bien, incluso la construcción de una casa supone la inevitable contingencialidad, por lo que ¿no habría de suponerse ese mismo carácter contingencial en la construcción

del destino personal, la construcción del sentido y, a lo sumo, las decisiones fraguadas a la sombra de tal sentido en un ser humano? Está de más referir a la postura univocista que se otorga al concepto *destino* en esa frase sobre su arquitectura, como suponiendo que tal destino se construye de una vez por todas.

4) La persona entonces no se autorrealiza, sino que requiere de una serie de conceptualizaciones que le permitan hacer valoraciones desde las cuales, dependiendo la adecuación de su propia vida a tales jerarquías, obtendrá realización. Lo anterior es posible sólo en medida de que tales esquemas de valoración no se modifiquen —como sería normal esperarlo— y, eso, aún sin considerar cómo es que se gestan en nosotros los arquetipos de aquello a lo que llamaremos realización.

Todo lo anterior no está totalmente en las manos del hombre, sino que la Nada misma está implicada, sorteando las posibilidades que el hombre cree tontamente que están en sus manos. Sin ningún obstáculo podemos afirmar que la opción antropológica maslowiana, así como la de la mayoría de las propuestas y corrientes psicológicas, están centradas en el Ser y han dejado de lado completamente la consideración de la Nada y de ello se deriva su parcialización. El éxito que tales posturas han tenido en Occidente se explica por eso mismo, puesto que responden certeramente a las necesidades unívocas del hombre Occidental que centra en el Ser sus más aquilatadas y caucásicas esperanzas.

En lo que se refiere al trabajo de Carl Rogers, está claro que tiene interesantes vetas que pueden seguir construyéndose para el desarrollo de su propuesta centrada en la persona, siempre y cuando se considere realmente y a profundidad el centro de la persona en sí misma, es decir, la Nada.

Y es que si hemos de dar un regreso al interior del hombre, tendremos que darlo de verdad, a profundidad, no por medio de sobaderas emocionales. Podríamos comenzar por entender la misma naturaleza humana centrada en la Nada y no en el ego, centrada en lo absoluto de la incertidumbre y no en las autoafirmaciones fronterizas con la vanidad más superflua aún. La Nada como contenedora del hombre no le permite a éste elevarse al punto de la

autosuficiencia. La contingencia tan propia del hombre es su principal contraparte a la supremacía tan deseada.

Aquí se asume, obviamente, que el término *humanismo* puede seguirse usando, siempre y cuando sea con un significado nuevo, probablemente hasta paradójico, es decir, entenderlo como la capacidad de abrirse a lo extra-humano, de contemplar lo más allá de lo humano y de actuar en torno a ello. Sólo en la afirmación de lo extra-humano (la Nada) se encuentra el mismo humano con su valía superior. Esto es muy distinto del simple y siempre equívoco anti-humanismo, pero también de cualquier fórmula de humanismo bonachón e irreflexivo. Se trata, pues, de mantener un humanismo *crítico, auto-crítico* y abierto a la Nada en verdad, un posthumanismo.

La Nada frente a las comunes concepciones sobre el desarrollo humano

Tampoco puede entenderse, aparte del humanismo psicológico, un esquema de desarrollo humano que implique mediciones unívocas, tales como las hace la Organización de las Naciones Unidas (ONU) o los diferentes países que suponen pueden ponerle un número porcentual al desarrollo humano de sus habitantes. Si eso se tuviera que hacer tendríamos, antes, que referirnos a un modelo de desarrollo humano y previamente tendríamos que establecer un esquema antropológico desde el cual se cimiente la concepción de desarrollo humano que consideramos. Como tales cuestiones no se hacen y los organismos requieren números para presentar sus avances políticos, entonces miden los ingresos económicos de las personas, o su tipo de vivienda o incluso sus esquemas de seguridad pública. Todos estos son aspectos referidos a las *condiciones* de vida de los individuos no a su desarrollo o superación humana intrínseca. Ahora bien, no considerar la diferencia entre condiciones de vida y superación íntima es realmente una ceguera difícil de elogiar pero muy obvia y comprensible en los organismos internacionales, tristemente cada vez más dependientes de más datos cuantificables y menos reflexión.

En los planos económicos, los esquemas de desarrollo humano venden bien puesto que está de moda ser una empresa de responsabilidad social supuesta-

mente centrada en las personas, debido a que eso genera una imagen que da confianza y la confianza permite elevar las ventas. En el plano educativo se ofrecen esquemas llamados humanistas que logran comprar respeto social a costos bajos. Tan pobre es la visión de ello que jamás se ha cuestionado la supremacía del Ser. Poco es lo que se entiende por las cuestiones humanistas en muchas instituciones en las que la imagen, lo que debe ser, lo noble y axiológicamente correcto, ocupa los primeros puestos en lo que respecta a la idea de humanismo que se tiene. Pero, como hemos visto, todas esas cuestiones son bastante peligrosas como para asumirlas como dogma.

Pues bien, la pregunta obligada hasta aquí sería: ¿y entonces qué es el desarrollo humano? Y la respuesta más obvia —que ya un buen lector debía anticipar— es que el desarrollo humano en sí es nada o al menos no algo unívoco. Y esto lo mostramos por medio de la gran amplitud de supuestos que existen acerca de *lo que un hombre debe hacer para ser mejor*. Podríamos hablar, por ejemplo, de los esquemas que en la historia han sido contruidos a partir de los esquemas culturales en que el hombre se encuentre. En la antigua Grecia se valoraba al hombre capaz de respetar a la *polis* en una actitud conocida como *Paideia*⁴⁰ que ennoblecía a los hombres y les unía a su sociedad. No se cuestionaban los mitos —recordemos la causa de la muerte de Sócrates como corruptor de la juventud al proponerlo— y se repudiaba la idea de la Nada como tal. En la cultura romana,⁴¹ se afianzaron las virtudes bélicas y se concebía que el hombre honorable estaba dispuesto siempre al combate, se valoraba el arte y los oficios, pero la concepción de su mundo poco tenía que ver con la Nada. Llegados a la Edad Media,⁴² nos encontramos con un esquema teocéntrico que repudiaba la vanidad y la centralización de la persona como forma de entender el mundo, no había posibilidad crítica y el buen hombre era, sin ninguna duda, el creyente que estaba dispuesto a servir a Dios a pesar de que ello pudiese costar los mayores sacrificios. Pasadas las secuelas del Medievo —aún existentes en ciertos espacios—, nos encontramos con un modelo antropocéntrico en el mundo moderno, encumbrando al racionalismo y a la

⁴⁰ Vid. Werner, Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 1985.

⁴¹ Vid. Altieri Megale, Angelo, *Roma: Introducción al estudio del pensamiento romano*, 2003.

⁴² Vid. Pastoureau, Michel, *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, 2006.

valoración de lo estrictamente demostrable. El ideal de hombre como un individuo capaz de buscar y encontrar respuestas se modificó con el tiempo hasta llegar a las concepciones del hombre contemporáneo que deposita en el hacer o realizar competencias y obtener ganancias un esquema de vida digno de ser buscado. Esto ha sido propiciado, en buena medida, por el neoliberalismo y los esquemas monetarios dominantes, partiendo desde la idealización del estilo de vida consumista hasta la consecuente esclavización laboral de la que es objeto el hombre actual. No es de extrañar que, desde estos esquemas, no exista en los organismos internacionales una forma de entender el desarrollo humano que no sea una cuestión medible en aspectos estrictamente tangibles.

Hemos hecho el pequeño esbozo histórico anterior —naturalmente escueto— para entender que los esquemas sobre lo que el ser humano *debe* ser y lograr varían de acuerdo a la modificación de paradigmas. El que estos paradigmas se vuelvan estables y difíciles de modificar se lo debemos al sistema educativo que, como tal, vende acríticamente un modelo de hombre que debe buscarse, salvo raras y honorables excepciones. Siendo así, el Desarrollo Humano no es más que la manera de llamarle a la exteriorización nominal de un afán unívoco —personal o colectivo— centrado en lo que el hombre debería lograr y que responde a los esquemas de valoración adquiridos —concientemente o no— en función a la vida social y dentro de un contexto o situación particular. Por ello, hay tantas maneras de entender el Desarrollo Humano como individuos que le busquen, así como hay tantos modelos morales como personas pensantes existan.

No se afirma, con todo lo anterior, que hay que borrar, negar o simplemente prohibir los esquemas personales sobre la propia superación, puesto que son éstos los que impulsan a muchas personas a tratar de darle un sentido a la vida. Lo que afirmo es que hemos de reconocer la ampliamente factible posibilidad de que los esquemas que hemos asumido como reales y unívocos no sean más que construcciones relativas —de hecho lo son— que pueden responder parcialmente a los motivos de vida de algunas personas; pero que no necesariamente están conectados a la más íntima de las realidades depositada en nuestro Ser, en cada ser. Dicho de otro modo, se puede tener cualquier concepción de hombre que se desee, siempre y cuando ésta no se considere unívoca y obligada al resto de los humanos. Se propone, entonces, una concepción

de Desarrollo Humano gestada a través de la visión de la Nada, una Nada que no encierra y dogmatiza sino que permite la diversidad de lo individual y la amplitud de lo ordinario a lo extraordinario. Por tanto, contemplar la Nada es el punto de partida ineludible para el advenimiento de un posthumanismo que otorgue al humano —por fin— su lugar privilegiado como ente que asume a la Nada y no como el protagonista unívoco del cosmos. Superar el humanismo imperante es permitir realmente lo humano, la parte sobrante detrás del ego.

Para poder llegar a la liberación de los univocismos, es necesaria también la salida fluida en nosotros de los apegos. A ello me referiré a continuación.

La Nada y la liberación de los apegos

Un *apego* es la dependencia a todo aquello que un individuo suponga como la base central de su estabilidad emocional en un momento determinado. Su objeto es aquello que la persona supone intransferible, inmodificable, irrenunciable. Un apego es un aferramiento personal a una cuestión que, entendemos, no puede ser de otra manera a riesgo de afectarnos integralmente.

Lo anterior implica que una persona apegada ha generado un arraigo con el objeto (o sujeto) que es motivo de su apego. Este arraigo no es fácilmente desentrañable pues corresponde a una conexión fibrosa con algo muy íntimo en la persona que le vuelve dependiente de lo apegado. El apego se vuelve parte fundamental en la vida del individuo cuando éste asume que perder el motivo de apego le significará volcar la vida al sin-sentido, a una de las mayores pérdidas concebidas.

Con todo eso, el apego se ha vuelto una de las cuestiones más características del hombre contemporáneo. No sólo hay apegos de tipo material o tangible como lo podría ser el apego a una persona, un bien o una cosa, sino que también hay apegos de orden abstracto, los apegos ideológicos, los apegos mentales, los apegos morales y todos aquellos que se centran en ideas. Entre tales apegos se encuentran, principalmente, el apego a la concepción de un Bien superior, el apego a la Libertad, el apego al Sentido, el apego a la concepción del Yo y el apego a lo que se entienda por Amor. Cada uno de estos será abordado

enseguida. La intención, naturalmente, es proporcionar la conciencia de la posibilidad de liberarse de tales apegos que, como tales, no permiten al hombre ser realmente puro, ser realmente Nada.

La Nada y la liberación del Bien Supremo

Uno de los principales apegos en la historia de la humanidad es a la suposición de que existe un Bien supremo. Cuestión que, la mayoría de las veces, está conectada a la suposición sobre la existencia de un Ser superior del que emana tal Bien superior. El abordaje no es nuevo, puesto que el Demiurgo platónico⁴³ estaba ya sentando las bases de una posterior concepción de la univocidad de lo correcto, lo perfecto, lo debido o lo que ha de ser porque es la mejor opción. Este Demiurgo, que Platón concebía, formaba parte del mundo de las Ideas que, por sí mismo, era ya superior al mundo de las apariencias que es este terrenal falso paraíso. El Demiurgo, igual que el Dios cristiano, tiene una dimensión providencial pues produce las cosas naturales introduciendo en éstas una finalidad, aspiración o apetito, que les lleva a buscar siempre su propia perfección o bien. El Demiurgo y la noción de un lugar superior a este mundo, propiciaron —en buena medida— que nuestras ideas occidentales contemporáneas todavía se sigan sometiendo a la concepción de un Bien Unívoco que está por encima de todo lo demás.

Aunque este Bien tiene la categoría de la Univocidad, he optado por incluir la cuestión del Bien Supremo en esta sección (dedicada a los apegos) debido a que los individuos se centran tanto en esa posibilidad y otorgan tanta importancia al supuesto de que realmente exista algo mejor que otra cosa y que ese criterio de jerarquización sea objetivo, que he considerado más oportuno visualizar la “idea del Bien” —no el Bien en sí, pues no es— como un apego.

La cuestión de considerar un Bien Superior no sería tan perjudicial si cada individuo se guardara para sí su percepción del Bien Supremo e intentara seguirla por sí mismo. El problema es que tal percepción univocista, cuando se vuelve impositiva, genera sumisión en los individuos menos creativos puesto

⁴³ Vid. Platón, *Timeo*, 1999.

que intentan seguir con ceguera y por su propia necesidad al Bien Supremo que otros le indican. O, incluso, mayormente problemático es que si un individuo ha gestado por sí mismo las ideas del Bien entonces se sienta con la misión de obligar a otros a seguir el paso verdadero, el camino digno, la verdad moral que él acuña y enarbola. Esto es, precisamente, el origen de muchos pesares que obstruyen a la libertad de crítica y análisis de la mayoría de los individuos de esta tierra a lo largo de la historia.

Ya sea por la influencia familiar, la repercusión social, la manipulación de los medios de comunicación, la interacción directa con cualquier persona que posee un apego al Bien o la creencia propia de que eso existe, el hombre —el humano ontológicamente amoral que es capaz de construir lo moral socialmente— se encuentra siempre atado, influido, apesadumbrado y dirigido maquiavélicamente a un modo específico de vivir, a una manera guiada de sobrevivir y a un estilo delineado sobre cómo ser mejor. Eso mismo, “lo mejor”, es uno de los esquemas a los cuales más apegados estamos como sociedad. Suponer que hay una cosa mejor que otra —y olvidar que todo depende de la relación entre el observador y lo observado— es no contemplar adecuadamente las cosas. Así se pasa la vida el ojo que no ve, suponiendo que ve.

La jerarquización es inevitable, pero suponer que la jerarquía tiene como punto principal algo predefinido sin el juicio humano, algo que *es* independientemente de quien lo mira, eso mismo es mirar mal. Es el individuo el que forja las concepciones morales y sólo existiendo el hombre es que existen el bien y el mal, es decir, la bondad y la maldad que son siempre una concepción humana. Del mismo modo, ambas concepciones —lo he dicho antes— son sólo una configuración que busca estructurar la realidad según los cánones aprendidos del entorno social. Pero el ordenador —cada hombre específico— no es el orden de todos, puesto que su orden es —tendría que serlo— exclusivamente para él mismo. El hombre como ordenador moral de las cosas no hace más que lo que humanamente le corresponde: calificar y dar valor a las cosas y actos; pero si tal hombre está despierto también podrá entender que tales juicios sólo son una reproducción delineada y que el Bien en sí mismo es únicamente una quimera.

El mundo es visto como un caos que el hombre supone debe ordenar. El orden que el hombre pone es sólo producto de su imaginación y su creatividad;

pero el orden real —el que está más allá de la misma concepción humana— es, naturalmente, muy diferente al que el hombre mismo intenta promulgar. Se nos escapa este orden real, precisamente, porque es inexistente. Lo que está detrás de todo es la Nada, el orden es la Nada misma que lleva a una causalidad pero que no necesariamente guarda un orden o, al menos, no uno que comprendamos. La comprensión del orden humano es desde parámetros humanos y eso supone que sea, obviamente, muy débil.

El bien y el mal no son más que parte de ese mismo orden que el hombre ha tratado de establecer para aquello que, aparentemente, tiene que ser controlado con conceptos e ideas explicativas. Pero la realidad es más amplia que eso porque ni siquiera hay una realidad que captemos. La misma captación de lo que nos rodea es una elucubración más. Las personas no vemos lo mismo, captamos de manera diferente.

La fantasía de un Bien Supremo no es más que la consecuencia de un paradigma más: el suponer que todo tiene un orden y que el orden, además, es ascendente. De ser así, es fácilmente comprensible que el orden supondría una cabeza, una punta, un más allá y que, por el hecho de serlo, éste más allá —cabeza o punta— sería superior a todo lo demás y que entonces todo lo demás lo aspiraría y desearía acercársele un poco. El Bien Supremo es la falacia del hombre desde el inicio de la historia de la humanidad.

Tampoco es que la línea del orden sea en sentido ascendente, ése es un error más. Vemos las gráficas de los economistas y sabemos que la flecha hacia arriba en el cuadro de ganancias es, sin duda, una buena noticia. Vemos las calificaciones de nuestros hijos y suponemos que el punto más alto es sinónimo de éxito. Evaluamos la bondad de algo en medida a los comentarios positivos que de ello se han generado, como si lo positivo fuera en sí mismo también lo deseable. Pues bien, *lo mejor* no tiene que ver con la punta, ni el niño ha aprendido a ser mejor persona por sus buenas y altas notas, ni necesariamente las altas ganancias de un sector de la población son buena noticia para el resto, ni el punto más alto —de cualquier cosa que sea— es necesariamente el mejor. Es momento preciso de romper ese paradigma tan centrado en el Ser. Lo mejor, lo bueno, lo excelente, lo deseable, lo ideal, lo más alto y cada uno de esos conceptos son calificativos humanos equívocos y por tanto limitados, finitos, nunca perpetuos, pequeños, endebles, superfluos, ingenuos.

Es cierto que la moralidad existe, pero en el terreno de lo subjetivamente existente. La amoralidad es más bien el término adecuado si suponemos que más allá de lo subjetivamente creado existe algo. La objetividad del Ser no es de lo que hablamos aquí, sino más bien de la objetividad de la Nada. Una Nada que está más allá de los calificativos humanos. Una Nada que no es buena ni mala y que se distingue —por eso— de nuestras ideas de Dios, que han sido polarizadas precisamente a la Bondad, la cual se asume suprema, más valiosa y más deseable, aunque en realidad es más falsa, más ilusión y muy humana. Pensar que lo objetivo es subjetivamente contemplable es otro error más. Cuando en el título de este libro he hablado de *Contemplar la Nada* me refiero precisamente a la contemplación de la imposibilidad de la subjetividad como medio de contemplación de lo objetivo.

Dejar de depositar nuestras ideas y esperanzas en un Bien supremo nos puede llevar a la desesperanza que es de donde todo realmente surge. No es que al erradicar la idea del Bien supremo hemos de quedar inválidos o neutralizados sino que, más bien, es precisamente esa idea del Bien la que nos incapacita a la contemplación de las posibilidades.

Platón afirmaba que las tristezas y pesares de este mundo mostraban que éste no es el correcto y que, por tanto, el mundo de las ideas era el indicado. Pero la cuestión es que las tristezas son una producción humana, no tienen que ver con el mundo en el que vivimos sino más bien con nosotros en el mundo. Además, difícil es encontrar las miserias de lo no existente, por ello el mundo platónico de las ideas, tal como el cielo cristiano, suelen verse de manera perfecta.

Otro de los apegos más notables en la historia de la humanidad, desde el anterior paradigma del Ser, es —sin duda— el apego a la libertad. De hecho, asumo a tal como otra de las cosas no existentes que se suponen perfectas. Lo exploraré enseguida.

La Nada y la liberación del apego a la Libertad

No hay algo más placentero que saberse esclavo de lo que uno ha elegido. Y es que realmente, en la vida, no cabe la decisión sobre ser libre o esclavo, la única decisión posible es hacia aquello a lo cual hemos de esclavizarnos. Aquí,

esclavizarse se entiende como vivir bajo un esquema en el cual se cree oportuno vivir y por el cual se opta. Pero en medida que nos damos cuenta de que toda elección está determinada por nuestra concepción sobre lo que hemos elegido y que, por tanto, hay condicionantes de nuestra propia visión, en esa misma medida es que podemos desentendernos de una idea absolutista de la libertad. No hay libertad posible en ese sentido, sólo decisiones causales que son consecuentes de otras anteriores, así como de situaciones que no está en nuestra posibilidad entender.

Pero a pesar de esa mencionada imposibilidad, sigue existiendo muy profundo en la psique colectiva la necesidad de ser libres, como si tal atributo fuera algo que se obtiene. Más bien, debemos comprender que el deseo de la libertad es un apego más. Tan apegados estamos a la libertad que aún creemos en ella. Suponemos que el deseo de ser libre es muestra de la libertad pero, incluso, ese deseo es ya un apego que erradica la libertad, por lo que —paradójicamente— deseando ser libres obstaculizamos esa misma libertad buscada.

Con la intención de encontrar la libertad se puede ser esclavo de los esquemas de libertad que suponemos son los auténticos. Se puede creer que se es libre, por ejemplo, por el hecho de no tener una pareja, pero quizás esto suponga que se viva atado al deseo de no comprometerse y en ese sentido el apego —a ese tipo específico de libertad— nos imposibilita a conocer más de nuestras propias posibilidades. O bien, podemos suponer que por la libertad que buscamos debemos no confiar en nadie para hablar de nuestras emociones, pero no vemos que tal hermetismo es, en sí mismo, ya una esclavitud y que muy en el fondo quizás realmente se requiera hablar. Así que todo esquema de libertad supone algún tipo de evitación, pues se intenta desechar aquello que se supone quitará la libertad.

Si una persona cree que debe liberarse de los esquemas de su propia familia haciendo lo contrario a lo que la familia propone, pierde de vista que tal deseo le hará partir de la misma familia para hacer lo contrario y con ello no evita la influencia que suponía enfrentar. Se puede pensar que se estará libre de cualquier compromiso, pero se está atado al compromiso de no tener compromisos. O bien, puede ser que en mi afán de ser libre de todo apego en realidad me esclavice al apego de desapegarme o, dicho de otro modo, al apego de mantenerme libre de los apegos, lo cual es en sí mismo un modo de no ser libre.

La única manera de ser libre, entendiendo la libertad como incontingencia, como nulo nexo de dependencia a algo, es muriendo. Mejor aún, podemos decir que sólo no siendo se es libre, pero al no ser —ciertamente— se imposibilitaría también la libertad. Por lo que *no se es libre siendo y no se es libre no siendo*. No hay libertad en lo que es, si existes no eres libre.

Aun visto desde el esquema sartreano en el que la libertad es la esencia de lo humano, incluso desde ahí, no podríamos ser libres de no ser libres, es decir, no podríamos escapar de ese tipo de libertad pues, ciertamente, por más descabellado que esto pueda ser, nacer libre o tener la esencia de la libertad ya no permite la libertad misma de ser esclavo esencialmente, sino sólo en función a decisiones producidas —supuestamente— por la misma libertad. Cada individuo sería, en ese sentido, un esclavo de la libertad. De esa esclavitud debe escaparse el hombre contemporáneo. Puede haber entonces muchos momentos o niveles en esto: primeramente el del tipo de individuos que no están interesados en la libertad ni conocen el término. En segundo sitio los que conocen el término y se saben no libres. Tercero, los que desean ser libres y se esclavizan a su mismo deseo que se vuelve apego. Y cuarto, lo propuesto aquí, los que están superando incluso su apego a la libertad, liberándose con ello de la misma. En ese sentido, la única manera de ser liberado del apego a la libertad es por medio de la contemplación de la nada personal, de la visión de la Nada Absoluta. Cuando se asume que se es Nada y que los apegos son en sí mismos aspectos validados en nuestra mente constructora y que, además, no son algo fijo sino mutable y endeble, es ahí que se infravalora la libertad misma. Se reconoce lo lejos que se está de la libertad a menos que se siga soñando, como Sartre, que eso es lo que nos pertenece.

Ahora bien, si la Nada es contenedora del hombre —como ya lo he dicho— no hay posibilidad en éste de escaparse de ella. La Nada está detrás y enfrente de nosotros, debajo y encima de nosotros, pues dentro y fuera nuestro todo es Nada. ¿Qué posibilidad hay para la libertad desde ese esquema? La libertad es sólo un constructo más al que nos hemos apegado y mientras mayor sea el apego menor será la posibilidad de acercarse, al menos un poco, a la libertad deseada. La libertad es una de esas cosas que al buscarse se pierde, del mismo modo que la Nada. Al querer comprenderla o sentenciarla, conceptualizarla o definirla, simplemente ya no es la Nada. La libertad, en su papel de apego,

puede convertirse en supuestos de cosas o hechos que deben hacerse para obtenerla. Ejemplos de ello son pensar “sólo si se muere mi esposo seré libre” o “solamente cuando cambie de trabajo seré libre” o bien “cuando mi hijo crezca y se vaya seré libre” o incluso “cuando me paguen más entonces seré libre de hacerlo todo”. Cada una de estas sentencias esconde su propia esclavitud pues la persona no se sentirá libre, según sea el caso, hasta que muera su esposo, cambie de trabajo, se vaya el hijo u obtenga más ingresos; por lo que si eso no sucede se entiende que la persona no se considera libre, permitiéndose con ello esclavizarse por su mismo deseo de ser libre. Si tal libertad no es deseada no hay obstáculos para tenerla en sí misma o, bien, para entender que no se poseerá.

Si la Nada es preexistencia y culmen de la vida humana y de todo lo existente, entonces, tampoco hay libertad para definir aquello en lo que nos hemos de convertir al ya no ser lo que somos. ¿Y qué es eso? El no-ser de lo que somos es la inevitable compañía de lo que ya somos, ahí no cabe libertad posible. Se será el no-ser por más que ahora se sea. Sólo la Nada es libre, por lo que en todo caso, solo siendo Nada se es libre también. Esto no es ninguna invitación a la desaparición o al suicidio, nada de eso. Es, por el contrario, una invitación a vivir de manera desesperada o desesperanzada la vida. Los anhelos, como el de ser libre, son sólo una obstáculo para la plenitud posible de lo humano.

Ahora bien, ya he dicho que permanecemos buscando liberarnos de cuestiones que están centradas en el Ser y que eso es un error. Por otro lado, en este esquema, no hay mayor error que querer ser libre de la Nada. Eso mismo es lo que ha ocurrido durante muchos años en el Occidente puesto que la Nada se ha negado y al negarle negamos nuestra propia Nada y la Nada que permanece aun cuando no seamos ya. No es posible evadir la Nada, no es probable esquivarla pues ella misma es *ya* la que nos contiene por el hecho de ser. Sólo hay liberación del apego de la libertad, nunca la libertad en sí. Del mismo modo, hay que liberarse de las imágenes de Dios no de Dios en sí que no es, sino de nuestras imágenes que sí son.

Mayor error es confundir la libertad con el Bien supremo. Y es que el deseo de ser libres supone que todavía no lo somos, puesto que no podemos desear algo que ya tenemos. De tal modo que el deseo de libertad es el presupuesto y evidencia de la misma esclavitud. Ahora bien, incluso en el caso de que yo ya

fuera libre (en el supuesto de su posibilidad) entonces lo que desearía es no dejar de serlo, pero puesto que deseo no dejar de ser libre entonces estaría asumiendo que hay cosas ajenas a mí que me pueden quitar tal libertad por lo que la misma libertad —que supuestamente tengo— sería poco más que una ilusión. Finalmente, si se desea ser libre para mantenerse eternamente en la libertad, entonces, esa misma categoría de infinitud constituiría el argumento principal para mostrar que no se es libre de la posibilidad de ser ajeno a tal infinitud.

Además de todo lo anterior, he de agregar también que hay diversas formas de entender aquello que nos hará libres y que se suele suponer que sólo en la adecuación de nuestra vida a tales formas de conceptualizar la libertad es que seremos libres. Pues bien, en este caso también se comete un error pues tendríamos que reconocer que simplemente estamos adaptando nuestras conductas a un esquema supuesto de libertad, no a la libertad. Y como la libertad no puede ser algo sino sólo un supuesto, entonces —por ello mismo— vivimos sometidos a esquemas conceptualizados de libertad que no sólo quitan la libertad sino que producen lo contrario: un apego que es esclavizador.

Incluso en el entendido de que estos esquemas de entender la libertad puedan cambiar a lo largo de nuestra vida, esto no nos exenta del hecho de que tales conceptos están a la deriva y dispuestos a ser modificados por el cambio de nuestra cosmovisión que, como hemos visto, no está sólo sujeta a las decisiones personales. Por ello, si de la libertad únicamente tenemos esquemas y tales esquemas son estructuraciones modificables y además esa modificabilidad está sujeta a situaciones fuera del control personal, entonces ¿qué tipo de libertad es la que queda sino solamente un concepto contingente que implica apegos?

Finalmente, cuando afirmo aquí que es posible la liberación de la libertad no asumo el hecho mismo de la liberación como una libertad sustantiva y unívoca, sino la capacidad crítica para asumir la misma imposibilidad de la libertad, lo cual en cada caso y persona puede vivirse de manera diferente. Abrazar la esclavitud que supone el ser entes para la Nada es ya de por sí una liberación, no sólo una libertad sino aún más: una liberación que sigue siendo y que se hace cada día. No hay una libertad sustantiva que sea de una vez por todas pues, como hemos visto, eso no es una posibilidad humana.

Si se relaciona a la libertad con el albedrío o la capacidad de decidir, tendremos que decir, también, que toda toma de decisiones es un hecho racional que supone reconocer la nulidad de nuestras certezas. No se es libre al decidir pues siempre se decide en función a lo decidible, es decir, a las opciones posibles que están en nuestro propio contexto. Por ejemplo, en la Edad Media nadie podría haber elegido a la Psicología como carrera universitaria puesto que la Psicología misma no se había separado de la Filosofía y no era una ciencia o disciplina como lo es hoy, por lo que no había una carrera como tal ni títulos posibles a obtener. La persona elegía de entre lo elegible. Eso mismo supone que las opciones son también derivadas del contexto y basta con ello para argumentar a favor de la limitabilidad de nuestras decisiones. Toda decisión está delimitada, requiere de una especificación y sólo se especifica lo decidido en función a lo percibido; además, la percepción nunca es total. Incluso si pudiéramos concebir la totalidad de las opciones, nuestro juicio deliberador estaría sujeto a nuestros aprendizajes y experiencias pasadas, por lo que sería la unión de éstas lo que generaría nuestra preferencia.

En el supuesto —muy imaginario por cierto— de que pudiera tener el conocimiento de todas las opciones posibles y que no tuviera ningún condicionamiento común —dígase aprendizajes o nociones de las cosas por experiencias previas referenciales— entonces, simplemente, la libertad tampoco sería posible por el hecho de que no tendría cómo elaborar mi decisión partiendo de la inexistencia de referencias. Por otro lado, puesto que las decisiones parten del ente humano y el ente humano es limitado debido a la Nada misma, entonces, las decisiones no son —por ello— la muestra de nuestra libertad. Ahora bien, si la libertad no lo es en función a las decisiones, la libertad no es de ningún modo, se vuelve Nada. Siendo así, se entiende que sólo con la Nada el hombre se libera del apego a la libertad.

La Nada y la liberación del Sentido de vida

Otro de los apegos más comunes a los que el hombre contemporáneo se aferra es al sentido de vida, cuando a éste se le entiende como un Sentido, es decir, algo sustancial, singular, inamovible o que no ha de cambiarse en toda la

existencia. Ése es, precisamente, uno de los principales problemas derivados de la idea del Sentido, pues genera apegos y posturas inflexibles, cerradas y poco dispuestas a la reconsideración. Si se entiende el Sentido como aquello que se deriva en el hombre por el hecho de haber sido creado por una instancia superior, nos encontramos con un problema mayor puesto que se implicaría la interrogante sobre qué tipo de Creador es ése y, muy probablemente, la mayoría de las respuestas en ese tenor apuntan a un asunto religioso, no necesariamente filosófico. No se trata aquí de tener confianza o no en que un sentido exista, sino que, más bien, se trata de despertar y asumir lo que pareciera que tanto tememos: que la vida no tiene un Sentido en sí misma.

La Nada que es y que —además— es contenedora del hombre, no permite ningún sentido que la atraviese ni esté más allá de lo más allá de todo, es decir, de ella misma. Esto implica, también, la nulificación de las certezas humanas y, por lo tanto, si el Sentido requiere de certeza para realmente serlo, entonces —de hecho— no puede ser sino sólo una construcción del hombre. Siendo así, tenemos que reconocer que tal construcción no es un Sentido Unívoco, ni un Sentido Absoluto, sino que es sólo una tendencia personal, un sentido minúsculo. La gran diferencia entre el Sentido y tal tendencia es que al primero se le asume usualmente como existente aun sin el hombre, incontingente y perdurable por sí mismo. La tendencia personal, en cambio, está anclada en las variaciones y cambios del hombre, sus apreciaciones, perspectivas, condiciones y contextos. El Sentido que suponemos salpicado de objetividad no es más que un sentido subjetivo a manera de una tendencia de un hombre específico. Una tendencia que además es modificable y plenamente dependiente de la cosmovisión que, a la vez, es contingente de los aprendizajes, los cuales son contingentes al contexto y éste mismo es contingente a la dialéctica del Ser y la Nada que produce los cambios.

La Nada es el culmen de todo lo que es. Pero ello no supone que la Nada sea necesariamente el Sentido en sí mismo, pues eso implicaría una voluntad en la Nada —que el sentido de los humanos fuera ella misma—, pero como la Nada no tiene voluntad y tampoco es creadora, no es en sí misma el Sentido. Podemos construir un sentido específico a partir de la Nada, eso sin duda es posible, pero ese sentido construido, producto de las precarias herramientas personales, no escapa de ser —también— una ilusión más. La Nada —y esto

no constituye ninguna ilusión— es la tendencia última a la que está dirigida la vida. Si bien existe una tendencia de la vida a mantenerse y adaptarse, lo cual vemos en la misma evolución, al final eso no evita que se termine en la Nada.

La vida, todos lo sabemos, tiene un ciclo y debe comenzar para poder crecer, reproducirse y terminar. El final de la vida es siempre la muerte, pues todas las vidas que han existido —existen y existirán— terminarán en la muerte que, aunque no sea la Nada, sí supone la nada (a manera de no-ser) de lo que ha muerto. No por ello la Nada es el Sentido —si así fuera sería una contradicción el que sugiera que se deje a un lado a tal— sino que la Nada es sólo el final de toda vida y de todo lo existente. La Nada es la tendencia vital final, lo cual no supone que no pueda tener nuestra vida otras tendencias, como la de mantenerse a sí misma *viva* al menos el mayor tiempo posible. Pero la vida —propia o ajena— siempre termina. Podemos intentar negarlo, pensar que los que amamos y nosotros mismos no tendremos final, pero de cualquier manera sabemos que es un engaño. Y afirmar que nuestro tiempo termina no supone pensar que *el* tiempo termina pues realmente el tiempo no pasa, siempre está ahí, somos nosotros los que pasamos. No hay un espacio afuera, estamos dentro de él. No tenemos un cuerpo, somos un cuerpo y morimos con él. No somos los que tenemos ilusión, más bien la ilusión nos tiene de por sí. No es que Dios nos ame, más bien amamos pensar que nos ama Alguien superior. Y es que realmente no es que estemos vivos, simplemente no asumimos, ni captamos, que dejamos de estarlo al nacer, al dejar de ser Nada para ser, morimos cuando la Nada dejamos de ser y nacimos. La cuestión es que podría parecer que ya no podremos ser la Nada Absoluta ya que al vivir ya existimos, sin embargo, en realidad sí podemos reinsertarnos en el plano de la Nada al morir, pues nos haremos Uno en su propio marco ontológico a pesar de que en el mundo de lo tangible —del Ser— nos volvamos (al morir) solamente el no-ser de lo que fuimos. Si hoy muero, mi cadáver sería la evidencia de que ya no soy quien fui y, por tanto, en el plano ontológico del Ser me ubicaría en el plano del no-ser, es decir, la nada parcial; pero en lo que respecta a mí —como ya no sería— mi Ser se habría envuelto de Nada. No puedo decir que “seré Nada” pues precisamente es ésa la paradoja puesto que ya no seré y por eso podrá la Nada envolver a aquello que antes era. Todo esto se explica en el plano de la Nada, un plano del que nos despedimos parcialmente al nacer.

Contrariamente, se suele creer que al morir nacemos a otra vida pero, en realidad, al nacer fue que evidentemente morimos.

Siendo así, lo único que queda es el reconocimiento del sin-sentido unívoco. Por lo que, en todo caso, el único principio unificador es la contradicción absoluta con lo alterno. Fue Nishida quien sostuvo que la identidad sólo puede encontrarse por medio de la contradicción con los otros.⁴⁴ Del mismo modo, sólo en el sin-sentido se entiende la tendencia de la vida. Esta tendencia no es *el* Sentido como sustantivo, sino el sentido con minúsculas que puede ser creado a partir de la decisión del individuo. En concreto, se puede uno ilusionar o fantasear con que el Sentido de la vida sea la Nada, pero eso no es tampoco el Sentido, puesto que la Nada es aquello hacia lo que nos dirigimos, el final ineludible e independiente de que a eso le demos —o no— un significado a manera de sentido. Tampoco son un Sentido el amor, la Verdad, la ciencia, la soledad, Dios, el conocimiento o el Bien, pues todas y cada una de éstas son construcciones ante el sin-sentido. El Sentido no existe, existen sólo los sentidos y éstos, a su vez, sólo son tendencias cambiantes relativas y equívocas.

Por tanto, en el entendido que todo sentido es falible, quizás el más honesto de los sentidos (que no el Sentido sin embargo) sea el despertar a la conciencia de tal falibilidad. Tal como afirma Heisig: “no se trata de encontrar un punto de vista que trascienda toda oposición, sino más bien de resituarla al nivel de la conciencia. En esta perspectiva, el sentido final de la coexistencia de los opuestos en la realidad no se encuentra en el cosmos, sino en el autodespertar del individuo”.⁴⁵ Este despertar del individuo es el que podría permitir al hombre asumir que la Nada es lo universal de todos los universales, el contexto de todos los contextos, la última clase de todas las clases. Si esto no se ha vislumbrado tampoco ha habido un despertar genuino.

El hecho obvio de que exista un sentido de vida particular relacionado a las diversas culturas de la historia de la humanidad⁴⁶ implica que debemos reconocer que, para todo humano, la comprensión del sentido siempre supone que éste es construido para entenderlo, es decir, todo sentido es producto de un

⁴⁴ Heisig, James, *op. cit.*, p. 97.

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ *Vid.* Salas, Miguel, *El sentido de la vida humana en las diversas culturas*, 2003.

trabajo hermenéutico, una interpretación. Por ello, “la idea de que las realidades son siempre construcciones da al individuo la posibilidad de ser libre para decidirse por una realidad, para seleccionarla”,⁴⁷ esto lo hemos de asumir siempre y cuando reconozcamos que cada construcción en sí misma supone la imposibilidad de la univocidad del sentido y, por ello, la ingenuidad que implicaría apegarse a tal.

Más allá de las construcciones de tal tipo, según Grondin,⁴⁸ si se observa contempladoramente a la naturaleza se encontrará que tiene un sentido en sí misma, una línea específica que incluye un desenlace previsto. Coincido en ello con el filósofo canadiense, comparto la idea de que la naturaleza lleva una tendencia, una línea predefinida, pero no estaría de acuerdo en que esta línea sea definida por una entidad centrada en el Ser, o por una especie de razón de ser. Más bien, asumo que la Nada es a lo que está orientado todo. No se puede tomar con total acuerdo a Grondin cuando afirma la idea de que hoy la humanidad está mejor que ayer y que las cosas llevan un curso de mejora puesto que, en este caso, el optimismo del alumno de Gadamer muestra su misma necesidad de creer en una univocidad, necesidad cuya precariedad ya hemos referido en el presente libro.

Menos esperanzador, pero más realista y más acorde con mi propuesta, es Julian Baggini,⁴⁹ quien refiere la posibilidad de un sentido aun sin la existencia de una divinidad y la opción de ver las cosas con una óptica de imperfección que no le resta al hombre credibilidad ni supone pesimismo, sino todo lo contrario.

Para Luc Ferry,⁵⁰ el hombre ha respondido a la pregunta sobre el sentido buscando humanizar a Dios, lo cual —afirma— es lo que sucede en el laicismo europeo cuando se busca la divinización del hombre entendiéndolo como el controlador de la propia vida. Si bien es cierto que eso es lo que puede observarse de manera general, aquí no estaré de acuerdo con tal postura y mucho menos con el advenimiento del hombre-Dios, todo lo contrario, he hablado una y otra vez de la necesidad de una humildad ante la Nada, no ante un Dios tras cuyo cobijo intentemos olvidar nuestra insignificancia. El error de

⁴⁷ Watzlawick, Paul, *El sentido del sin-sentido o el sin-sentido del sentido*, pp. 13-14.

⁴⁸ Vid. Grondin, Jean, *Del sentido de la vida*, 2005.

⁴⁹ Vid. Baggini, Julian, *El sentido de la vida humana y las respuestas de la filosofía*, 2005.

⁵⁰ Vid. Ferry, Luc, *El hombre-Dios o el sentido de la vida*, 1997.

Occidente ha consistido en buscar el sentido en el Ser, ya sea el hombre o la divinidad, cuando —más bien— el sentido último de la naturaleza tiende a la Nada. Tras el proceso natural de las cosas, todo en Nada terminará.

No estoy en contra de la elaboración de un sentido pues es claro que “una vida sin un supuesto de la realidad —es decir, sin un sentido— es insoportable”,⁵¹ sino que más bien con lo que me enfrento es con la absolutización de tal sentido, con el apego al mismo derivado de considerarlo inalterable. El sentido es sólo la inestable percepción de lo deseable en un momento y circunstancia específica de un individuo siempre cambiante.

No se trata de afirmar que los hombres y mujeres contemporáneos no tengan un sentido, pues lo tienen en su mente a manera de construcción simbólica y, por ello, el sentido es siempre una cuestión temporal y no un Sentido mayúsculo. El sentido puede realizarse o no realizarse en la vida, pero ambas posibilidades son en sí mismas trágicas puesto que, si alcanzamos los objetivos que daban sentido a la vida, parecería que ya no hay nada más que buscar, a menos que se tenga la capacidad de relativizar lo anterior. Cuando lo ya alcanzado no es como se esperaba y la construcción idealista con la que se creó el sentido no respondió a lo alcanzado, el sentido se derrumba. En tal caso se sigue deseando la idealización y no lo tangible, el apego no termina. Por el contrario, si el sentido o el objetivo último no se logró, entonces se afianza más como un apego y se pierde la oportunidad de lograr cosas diferentes que sería menester considerar.

Numerosos son los casos de individuos que al lograr lo que tanto deseaban se vuelven enseguida desilusionados de su logro y desean lo contrario, es decir, el estado anterior o previo al que se encuentran. Una vez que regresan a tal estado antecedente desearán las condiciones anteriores nuevamente. Un ejemplo de ello sería un par de recién casados cuyo sentido es abarcado totalmente en estar juntos. Una vez que lo están desean, con el paso del tiempo y la rutina insoportable, regresar a su anterior estado de vida. Sumados los problemas conyugales deciden separarse y —tras percibirse en soledad— desean de nuevo estar juntos entre sí o con alguien más. El sentido no es entonces *el* Sentido, sino que puede ser el inicio de un eterno retorno a la modificabilidad.

⁵¹ Watzlawick, Paul, *op. cit.*, p. 65.

Se dirá que entonces esto mismo no tiene sentido, pero es ésa misma la cuestión. Toda elaboración de sentido es por sí misma un sin-sentido puesto que el sentido es sólo trivial, es un aderezo cambiante del bocadillo de la vida, una alternativa creada por nuestros supuestos y nuestro presente que es meramente finito, inestable, cambiante, ligero, flexible, móvil.

Sólo se puede entender el sentido del sentido si le asumimos como algo intercambiable y, por supuesto, esa capacidad de intercambio no es posible si la visión de sentido es absolutista e inamovible. Dicho así, el sentido del sentido es únicamente posible si le asumimos como un sin-sentido. De cualquier modo —esto es lo trágico— se trata de una percepción del sin-sentido que es necesaria debido al mismo sin-sentido de la vida. Y es que reconocer el sin-sentido de los sentidos de una vida sin-sentido siempre dará un sentido flexible desde una óptica penetrante en la Nada.

Finalmente, podría ahora mismo asegurar que de entre tantos motivos que hacen necesaria la creación de un sentido para nuestra vida —la necesidad de control, la necesidad de estar seguros, de depositarse en algo, de fortalecerse, de ser superiores— una es la más importante y a la que están sujetas todas las demás: la creencia en el yo. Y es que si creo en la existencia de mi *yo* me apego a ello y es por esto que se termina suponiendo que ese *yo* debe tener un sentido. A continuación, mostraré que el *yo* es sólo un apego más y que sin la existencia del yo, nítidamente, se entiende que tampoco el sentido era necesario.

La Nada y la liberación del yo

He crecido —como el lector seguramente— en una cultura que cree en la existencia del *yo* como una realidad independiente —esto es lo curioso— del propio yo, o bien, de la propia conciencia. Sin embargo, puesto que la conciencia es la que capta y genera la ilusión del yo, entonces, el yo no es el que tiene una conciencia sino que la conciencia incorporada —o incrustada en un cuerpo— supone al yo en referencia al mismo cuerpo que la contiene.

Antes de comprender la inexistencia del *yo* se entiende que se ha de pasar por una búsqueda del yo, del mismo modo que antes de asumir el sin-sentido se tuvo que buscar el sentido. Cuando se asume el sin-sentido entonces se entiende el sentido y cuando se niega el yo entonces estamos frente a lo que

somos. Es oportuno aquí mencionar a Foucault que, en su esfuerzo por consolidar una hermenéutica del yo, mostró algunos de los argumentos necesarios para la afirmación de la negación del yo. Apoyándose en Séneca, Foucault asegura que la vida no se completa por llegar a una etapa cronológica sino que se completa en medida que el hombre ha llegado a la plenitud. Tal plenitud está en relación con la conversión a sí mismo, asume que “se trata de volver la mirada y tomarnos como objeto de contemplación”.⁵² Después de eso, supuestamente, uno está listo para morir.

¿En qué consiste en ese sentido la libertad? Para Foucault, apoyándose de nuevo en Séneca, la libertad consiste en huir de la servidumbre. Esta servidumbre no es al mundo, sino la servidumbre de sí. ¿Cómo entender hasta aquí una ideología de culto y búsqueda del yo que congenia, al mismo tiempo, con el deseo afanoso de liberarse del yo mismo que se alaba? Pues bien, se trata de una liberación de un yo que no es el auténtico, Foucault entiende que la liberación de sí es la liberación de las cosas y actividades que el ser humano ha entendido que tiene que hacer para merecer algo a cambio. Hay que rechazar esos merecimientos y también lo que nos haga suponer que los merecemos. Una vez que hemos podido liberarnos de ambos aspectos que rodean al sí mismo le hemos liberado también de las inquietudes que le aquejan. En otras palabras, el mensaje se refiere a huir de las falsas etiquetas de sí, pero no del sí mismo profundo que está detrás de esas etiquetas y que aquí hemos de agregarle su connotación de Nada. Si me alejo de mí para liberarme de mí ¿quién es el que queda libre? ¿No es más bien que he de alejarme de mí para encontrarme a mí como Nada?

La liberación de la que se habla es debida a que “vivimos dentro de un sistema de obligación-recompensa, un sistema de endeudamiento-actividad-placer”⁵³ y es de esa relación consigo mismo de la que hay que liberarse. Podríamos decir que hay que liberarse de la estructura en la que el yo se ha embarrado ante el entorno y entrever el postestructuralismo. En Sartre encontramos una idea similar cuando refiere las posibilidades del “en-sí y el para-sí”.⁵⁴ Hay que escaparse de las trivialidades de la etiquetación para despojar al yo de

⁵² Foucault, Michel, *la hermenéutica del sujeto*, p. 259.

⁵³ *Ibidem*, p. 265.

⁵⁴ *Vid.* Sartre, Jean Paul, *El ser y la Nada*, 2006.

sus ropas de seda, de sus velos, de sus ocultaciones. Sin embargo, fuera de eso sólo queda la Nada, una Nada que libera pero no deja al ente liberado sino que le termina por absorber y consumir, consumándolo también. Esto tiene sus semejanzas —discretas o profundas— con el rechazo de uno mismo en pro de la liberación que se pregona en el cristianismo bajo la idea de que el yo se ha de diluir en la divinidad. Contrariamente, lo que aquí propongo se trata de un yo que se ha de diluir en la Nada, una Nada que el hombre no posee sino que lo posee. Esto es mayor a diluirse en Dios, pues la idea de Dios que se mantiene al pensar que uno se diluye en ella es la prueba más clara de que el yo aún no se ha diluido dado que la idea del yo sobre Dios persiste. ¿Cómo sabríamos que nos hemos diluido en Dios si nos queda la conciencia aún para decirlo? Pensamos que Dios nos toma como instrumentos cuando, más bien, instrumentalizamos nuestras ideas de Dios en función a nuestras autoafirmaciones yoicas.

Ahora bien, si hemos de diluirnos en la Nada ¿dónde queda entonces la libertad? ¿Podríamos entenderla como la voluntad hacia la Nada? ¿La voluntad de construirse al destruirse, del ser al no-ser?

El precio de salir de la estructura es, precisamente, la dispersión en una Nada que es estructura también, una estructura volátil, nebulosa, que no cobija sino que deshace, la estructura de la desestructura. En ese sentido, la “conversión a uno mismo” sería el regreso a la Nada y la Nada sería el aspecto vinculante del Ser con algo que no es él, es decir, la relación del Ser con aquello que siempre ha sido. La pasión por la libertad puede volverse, en ese sentido, una pasión hacia la Nada, a la desestructura. Sin embargo, si el yo es una estructuración que la conciencia manipula para entenderse, entonces, el yo mismo es una estructura. ¿Cómo salir de esa estructura sin que el yo, al que había que volver, pague la cuenta con su inexistencia? ¿Cómo, en suma, salir de tal estructura que a la vez se ha estructurado debido a la configuración de una cosmovisión que a la vez responde a otros patrones, actos y personas que la conciencia ha captado? El aprendizaje es una estructuración más, por lo cual el contacto con la realidad o el contacto con uno mismo jamás es comprensible sin la estructuración, sin los medios, sin la separación.

Si la distinción diferante —al estilo de Derrida⁵⁵— sólo es posible a partir de una “no similitud” con lo que nos encontramos —lo cual nos permite verlo—

⁵⁵ Derrida, Jacques, *Márgenes de la Filosofía*, p. 41.

entonces, el vernos a nosotros mismos es la muestra de que vemos algo o alguien que en realidad no somos nosotros, sino que el verdadero yo permanece oculto en el velo de la Nada que le configura. La única manera en que el yo está protegido es precisamente en la Nada que le posee y que intenta, de por sí, protegerle de la aniquilación que supone nuestro autoconocimiento. Dicho más claro: conocernos siempre supone destruirnos. El verme en el espejo implica asumir que no soy lo que veo ya que la distorsión que mi contacto supone no me ha dejado ver lo que soy, sino lo que no soy. Veo lo que no soy pues lo que soy no puedo verlo debido a que sólo veo lo diferente y no puedo ser diferente a mí a menos que me distinga al verme. Del mismo modo, la Nada no se puede ver porque no tenemos diferencia con ella, vemos el Ser que tiene una diferencia con la Nada pero que la supone de cualquier modo. Vemos nuestro cuerpo, nuestra cara, la naturaleza, otros cuerpos pero ¿somos acaso eso? Obviamente no.

Es en la incompreensión de mí en la que puedo ser de verdad. Si he de escapar de mi yo a partir de las estructuras cognitivas que —suponiendo que soy yo— he generado, sólo juego conmigo pues sería como intentar comerme a mí mismo completo, lo cual nunca lograría pues ¿sería quien come o lo comido? Hay un punto en el que no podría comerme por completo y del mismo modo no puedo escapar del yo desde los esquemas cognitivos que he aprendido siendo yo, o creyendo ser lo que soy. Creer que sé quien soy es como estar en el mar y buscar secarme en la profundidad del mismo, es como correr para huir de mí o alcanzarme, como intentar verme sin reflejarme en algo que no soy. Tampoco puedo ver al yo a partir de las conductas que ese mismo yo realiza pues, de ser así, no me sería posible escapar de la etiquetación de mí, a menos que diga valorarme desde una “no valoración”. Aún siendo así, tal postura de no valoración sería, de cualquier manera, ya por sí misma una valoración que, además, supondría lo que se intentaba erradicar puesto que no puedo fingir que no me juzgo juzgándome. Sólo me es posible el engaño en el que creo escaparme de una valoración de contenido para cambiarla por una valoración de no contenido. La Nada es un modo de Ser. La Nada como dadora de Ser. Llegados a este punto no estamos muy lejos del estoicismo. Pero no un estoicismo con base en el cosmopolitismo, sino girando alrededor de la Nada. ¿Y cómo se puede girar alrededor de algo que no es? Solamente no siendo.

Ahora bien, ¿cómo puedo no siendo girar y por tanto al girar aún ser? Me refiero aquí a una modalidad de ser que escapa de la posibilidad de conocer. Por tanto, si el hombre sólo *es* en la conciencia y si la conciencia sólo capta aquello que es posible conocer, entonces, una vez que logremos quitar al hombre el carácter de objeto cognoscible, podremos sustraer a la conciencia la facultad de conocerle y, por tanto, se desprenderá que es ahí donde el yo *será*. Aun en ese caso, tal *yo* no podría ser cognoscible, sólo interpretado y, por ello, distorsionado. El yo sólo existe en la conciencia que, sin embargo, le simula y lo hace aparecer. Todo es una ficción de la conciencia, una creación que sostiene el espectáculo que percibimos desde dentro del escenario como marionetas de cordones invisibles. Consecuentes con ello, podríamos preguntar: ¿cómo ser sin saber quién soy? Pues bien, es mejor saber que uno no sabe quién es antes que suponer que lo sabemos, pues en realidad lo que crea que soy evidentemente no lo soy. Igualmente, el otro no es lo que veo, no es lo que parece ser y es por eso que todos hablamos e interactuamos con personas que no existen, pues siempre suponemos comunicarnos con lo que creemos que los demás son, sin que lo sean tal cual jamás. Si de mí tengo apariencias es también eso mismo lo que el otro me representa. No hay algo más inauténtico que buscar la autenticidad. Cada uno necesita soltar sus propias ideas de sí para tenerse un poco, alejándonos nos acercamos, volviéndonos Nada es que somos. Debemos estar dispuestos a caer para llegar más alto, dormir al Ser para despertar en la Nada. Es tiempo de escalar las profundidades, valorar la luz de la oscuridad, cegarse para ver, escuchar nuestros silencios, ser insensibles a lo sensible para ganar sensibilidad, asumir la muerte que vivir representa. Hay que cerrar los ojos para comenzar a ver, un ver-no-viendo. Hay que dejar al yo —que dejado está de sí mismo— para asumir el ser de la Nada y la Nada de Todo, contemplar la Nada para contemplarlo Todo, por fin, sin el peso del yo.

Con todo esto se asume, sin duda, que estos planteamientos abren las puertas a una modalidad de conocimiento alterno, el conocer sin conocer, el aprender desaprendiendo, el ser en la Nada. No el ser y la nada, sino el Ser *en* la Nada. El Ser que es Nada, el no-ser que es un na-ser.

Anteriormente, esa experiencia de *na-ser* se ubicaba en el depositarse a Dios y, aún hoy, en aquellos que asumen tal fe, el nacimiento del ser está en

Dios. Al final, visto desde la perspectiva que he propuesto, la cuestión tiene sólo algunas diferencias, pero claves. Dios es la Nada con un nombre distinto, es la Nada con su nombre común y más popular, la Nada dicha por su nombre artístico. Es por ello que la negación de la palabra y la idea de la Nada han supuesto, en la historia de la humanidad, la vinculación de tal nombre con la palabra *Dios*, es decir, con un sinnúmero de connotaciones que evidentemente han sido culturizadas. Por tanto, es preferible abrazar la Nada por su nombre real que por su nombre artístico y fuera de las implicaciones que supone la inculturación de su arte. De tal modo que “na-ser” es hacerse Nada y este hacerse Nada es un modo de nuevo nacimiento. Con el *na-ser* podríamos estar fuera de todo a lo que supuestamente hemos nacido antes, es decir, a la apariencia del mundo del Ser.

Séneca opta por la Nada de nombre artístico cuando asume que la filosofía sobre la divinidad es la que nos libra de la filosofía de las tinieblas que es la de los hombres. Ciertamente es una persona mayor cuando lo dice y ansía más la supuesta salvación que la Verdad. La cuestión es que asumo que no se puede obtener ni una ni otra, no hay necesidad de salvación pues no hay algo de lo cual ser salvados tras morir y, además, no hay Verdad posible tampoco, pues la única cuestión absoluta a la que podríamos añadirnos es a la Nada. Tras el na-ser, tras el Nada ser, no habrá posibilidad de dar cuenta de ello, de asumirlo, de ser conscientes de ningún modo. El na-ser no supone un posterior nacer, al contrario, cuando ha llegado nuestro na-ser simplemente somos la Nada o, mejor aún, la Nada es.

He de reconocer que, llegados al punto de la nulificación del Ser en la Nada o en Dios —la nada culturizada y hecha algo distinto de lo que era—, se tiene un aspecto concluyente: el desprecio o la trivialización de los bienes del mundo o de las cosas normalmente valoradas. En todo caso, para entender al *yo* se requiere comprender a la naturaleza, puesto que “nos conocemos a nosotros mismos cuando como condición tenemos sobre la naturaleza también un punto de vista”.⁵⁶ Ese punto de vista sobre la naturaleza es similar al punto de vista que podemos tener sobre nosotros mismos: no es lo que creemos. Está velado. Al final, el hombre es sólo un punto minúsculo en este

⁵⁶ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 270.

Universo y tal conciencia es una deseable consecuencia de intentar conocer a la naturaleza, lo que rodea. ¿Qué interioridad tiene ese punto? ¿Acaso importa? Más bien, tratándose del punto que somos “el único problema que se plantea en él es, precisamente, situarse donde está y aceptar a la vez el sistema de racionalidad que lo insertó en ese punto del mundo”.⁵⁷ ¿Pues bien a qué sistema de aparente racionalidad que nos ha insertado aquí se refiere Foucault? ¿Dios o el caos? Tal cuestión fue una asignatura pendiente para él y la respuesta que aquí hemos dado no se centra, de hecho, ni en Dios ni en el caos, sino en la Nada.

Verse a uno mismo y ver la naturaleza del mundo en la que estamos no es algo disociable, no se trata de elegir una u otra, sino que ambas en la adecuada actitud de búsqueda cumplen el mismo objetivo. El ser que somos se asocia inevitablemente al “ser en el mundo” de Heidegger.

El movimiento del conocimiento que propone Foucault, a distinción del platónico, propone elevarse en el mundo para abarcarlo más y, visto desde arriba, entender al ser como parte del sistema. La única decisión posible es entre “morir o vivir”,⁵⁸ una vez elegido el vivir uno está en el sistema y una vez elegido el morir se está fuera. Al final, la única cuestión importante es ésa. La elección por la vida se hace cada día, por tanto la decisión real es por la existencia, no por la esencia de la vida.

Ahora bien, si sólo hay conciencia —aun abarcada en la Nada— y el yo está diluido en ella ¿cómo entender que el yo sea capaz de amar? Tal cuestión la plantearé a continuación.

La Nada y la liberación del Amor

El amor, se nos ha dicho, es todo lo que necesitamos para una vida feliz. Se nos ha repetido una y otra vez en nuestras conciencias que el amor puede dar un sentido a la vida. Ya he hablado de lo inverosímil que la idea de un sentido puede ser. Toca ahora hacerlo del amor. Y es que el amor como tal es también

⁵⁷ *Ibidem*, p. 271.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 277.

un apego e, incluso, la fuente de muchos apegos, por lo que se erige como el más fuerte de los apegos luego del apego al *yo*.

Pues bien, si el amor cada persona lo vive y lo experimenta de diferentes maneras, así como lo entiende y lo *siente* de diversos modos, entonces, debemos empezar por decir que termina siendo algo muy específico y relacionado siempre al individuo que dice amar. Se rompe con ello el sentido unívoco del amor pues no hay una sola manera de concebirlo al no haber una expresión común del amor debido a los interminables matices de la misma palabra *amor* y a las formas de expresarlo que cada individuo vive. De ahí que no exista *el* Amor, sino sólo el término que utilizamos para conceptualizar cosas que pensamos o sentimos sobre alguien. Desde luego, la utilización de la palabra *amor* supone una uniformidad innecesaria de los distintos modos posibles en que cada persona entiende lo que siente y percibe. No hay Amor sino sólo personas que dicen amar, personas que utilizan el concepto para expresarse y para dignificar lo que sienten aprovechando el consenso de que “el amor es bueno”. El amor, por tanto, puede estar relacionado a dos conceptos supuestamente unívocos: el Bien y Dios.

Primeramente, se le atribuye al amor una bondad natural que en sí misma no tiene, pues no hay bondades naturales y tampoco hay un sustantivo Amor que exista y sea de manera independiente a los humanos. Por otro lado, cuando se afirma que “Dios es Amor”, por ejemplo, se está asumiendo que el Amor *es*, aun sin la existencia del hombre; pero como la idea de Dios depende del hombre, con mayor razón debemos reconocer que depende —del mismo hombre— aquello que hemos supuesto relacionado intrínsecamente a tal Dios. El amor es sólo una más de las construcciones a las cuales debemos desapegarnos para entender mejor el misterio que la vida supone en conexión a la Nada. Nos hemos creído que el amor al ser derivado de un Bien supremo es entonces bueno por sí mismo. Esto no coincide con las experiencias de individuos que todos conocemos y que dicen sufrir por amor, quizá lo hayamos hecho nosotros mismos alguna vez. El amor, se me dirá entonces, es algo que ha de entenderse bien para no errar en la manera de amar; pero yo afirmo que la cuestión es que si ha de *entenderse bien* entonces se implica que es sólo una cuestión simbólica, meramente una construcción muy relativa, puesto que —aun conceptualmente— no hay un consenso sobre su “buen entendimiento”.

Construir la vida en función del amor es apegarse a un sin-sentido terrible e insano. Pues ¿quién de nosotros podría afirmar lo que el amor es sin convertirse por ello mismo en un falsificador? El amor, así como el resto de los valores son sólo eso: ejercicios valorativos de acuerdo a una jerarquía particular que cada individuo tiene. No hay valores absolutos por el hecho de que todos los valores dependen del valorador y tal valorador dista mucho de ser ciertamente absoluto.

El amor es una más de las falacias que impiden el reconocimiento de la Nada. Si el amor es algo que se siente, entonces se puede dejar de sentirlo; si es algo que se piensa, entonces se puede dejar de pensarlo como se le piensa en un momento determinado; si el amor es una convicción, he de decir que no hay convicciones unívocas; si el amor es una reacción emocional, menos aun puede estar cimentado sólidamente; si el amor es un sentimiento es todavía más variable y contingente que si fuese cualquiera de las anteriores; si el amor es una decisión, entonces, al igual que el resto de las decisiones está supeditado al caos y al cambio natural.

Se me dirá hasta aquí: “hay personas que se han amado toda la vida”, lo cual tendríamos que delimitar mejor y decir que ciertamente hay personas que “han vivido juntas toda la vida”, pero el que estas mismas personas digan que se han amado no lo garantiza realmente, pues puede que su unión tenga muchos otros motivos que nada tengan que ver con el amor. Y uno de tales motivos es el apego al amor, el cual se adhiere al apego sobre la persona que se supone nos da amor o nos permite ser individuos que aman y son amados. Al final, las relaciones pueden ser sólo una utilización perpetua, no un amor infinito, no una incondicionalidad altruista sino sólo una romántica manera de usarse mutuamente. El amor nace del provecho personal, no hay amor sin condiciones, éstas son siempre presentes con conciencia o sin ella, la utilización es obvia.

Todo acto amoroso, al igual que todos los actos, es contingente. Cuando eso digo me refiero a que está sujeto a una serie de circunstancias, no siempre voluntarias en el individuo, para permanecer siendo como es. Lo más probable es que nunca el amor sea igual un día y otro, las cosas cambian, cambia también nuestra perspectiva de tales cosas y principalmente cambian nuestras necesidades. Al cambiar éstas, sin duda cambia nuestra percepción de la persona que decimos amar y, por tanto, quizá se le deje de amar. Ya he dicho

que el amor es sólo una palabra —con la que entendemos una serie de cosas que hacemos o sentimos— pues el amor como tal no es más que fantasía, una ilusión deseable y *muy* rentable para acomodar ahí nuestros ilustres y muy humanos sentidos de vida.

Si el amor es una construcción simbólica entonces al igual que el resto de construcciones que hacemos tiene una fecha de caducidad, tiene una terminación. Y no es que sea la caducidad del objeto de amor lo que creemos que sucede, sino que el objeto de amor es sólo una ilusión en nuestra mente, su caducidad es cuando deja de estar como estaba, cuando su connotación se invierte. El amor es inestable, frágil y, principalmente, temporal. Mucho hemos escuchado de la necesidad de cuidar el amor y recomendaciones tan terriblemente ridículas como la de “regarlo como una plantita”. Si el amor es equivalente a una planta, entonces, al igual que ella ha de morir en algún momento, a menos claro que compremos una planta de plástico con la que hagamos la comparación. Es cierto que puede haber más virtud en enamorar cada día a la misma persona que en convencer cada noche a una distinta, sin embargo, la cuestión es que incluso la persona más enamorada deja de estarlo sin los debidos cuidados. Por ello, si aceptamos que el amor es algo que debemos cuidar, entonces, asumimos su fragilidad, su temporalidad y la necesidad de mantener en nuestra cabeza, impávida e inamovible, la imagen de aquella persona que decimos amar. Pero, como toda persona cambia y como nuestras percepciones —por más que las reprimamos cuidándolas— cambian también, no hay posibilidad de perpetuidad en las relaciones amorosas, aunque esto no resta —como ya indiqué— la posibilidad de la perpetuidad de la compañía.

Nuevamente no hay amor, sino sólo la palabra que nos sirve para identificar nuestras formas de relación. El apego al amor supone, naturalmente, la posibilidad implícita de apegarse a los objetos amados, a las personas amadas en concreto. Cuando me apegó a alguien debido a que esa persona me permite sentir que en efecto puedo amar, no sólo le estoy usando sino que además me estoy esclavizando. Si esta persona decide algún día —por la precariedad del amor a la que ya me he referido— que no me ama más, es probable que yo mismo busque intensa e insanamente que no me deje de amar, haré plegarias, rogaré y me arrastraré por tal persona en medida que mi apego me lo implique; pero eso es, naturalmente, ceguera. Es como solicitar que tal persona

no nos deje libres del apego, es suplicar una atadura, una soga al cuello, una pistola frente a nuestros ojos. Para rogar ser amado se necesita, simplemente, ser un miserable. Este miserable que ruega por ser amado no se da cuenta que ruega por algo que en sí mismo no es ni siquiera necesario y que además es falso, inexistente, ficción fina. A todo ello nos lleva el apego al amor que sólo es superado por el apego a la persona que decimos amar, lo cual puede ser aún peor.

Si sólo estoy apegado al amor —liberándome del apego a la persona que supuse sería la “única que amaría en la vida” o, peor aún, “la única que me amaría”— entonces, al menos, podré dejar a un lado a tal persona. La cuestión es que incluso sin tal persona, en caso de continuar mi apego al amor de forma irracional, buscaré un suplente que me esclavice, jugaré los mismos juegos, me pondré las mismas ataduras y caeré de nuevo en el rol del hombre que “riega su plantita de amor”, para al final decepcionarse y volver a buscar nuevos o nuevas candidatas que actúen el rol de la persona que me ama. Ciertamente, a cada nuevo actor se le dirá que es quien ha hecho la mejor representación.

Por supuesto, hay algunos que evitan la decepción y caen en la negación del desamor o la finitud del amor. Pero la negación del desamor es tan ingenua como la afirmación del amor. Que una relación no termine no evade a cada miembro de la evasión de la ruptura, de la simulación, de la ceguera o de la apatía de volver a quedarse solos. Lo que estas personas no se dan cuenta, probablemente, es que los seres humanos tememos profundamente a la soledad y que tal temor es la fuente de nuestras ideas de amor. Habría que decir entonces —enfáticamente— que estamos siempre en soledad, sin importar quién está en nuestra mesa, casa o cama, solos seguimos y solos morimos, la compañía es sólo una manera de soportar la soledad pero ésta siempre está y todo lo contrario a ello es una simulación más.

Se podría objetar hasta aquí que estoy dando ejemplos que no aplican en las relaciones en que las parejas se conocen mutuamente y actúan conforme tal conocimiento. Pues bien, ante tal objeción sólo habría que decir que si el amor se funda en el conocimiento que tenemos del otro entonces nuevamente es precario y falso. No tenemos certezas de nada debido a la Nada. El otro tiene su parte de Nada que jamás podré ver puesto que veo lo visible y eso que

veo es siempre seguido de una interpretación desde mis parámetros siempre falibles. Que tales parámetros sean favorables a uno que otro individuo que sea beneficiado por mis gustos o aprecio no tiene nada que ver con el hecho de que sean ciertos los supuestos que les sostienen.

Dos personas que se aman son sólo un par de enfermos del virus que el otro supone, son dos individuos que creen que aman y que creen que “lo suyo” es una historia aparte del resto del mundo mediocre que no sabe amar. Ellos, sin embargo, no están exentos de la mediocridad y su amor no es más que la evasión de su propia soledad, la negación de su propia Nada, la ocultación de sus miedos y, sin ninguna duda, la salvación que tanto añoran. Si además son “bendecidos por Dios” en su amor se sentirán privilegiados, un par de elegidos que serán parte de la elite de los que sí encontraron el amor, de los que sí son felices. Ese es un supuesto más: que el amor da felicidad perpetua cuando, de por sí, nada perpetuo hay en lo humano aunque así lo quisiéramos ver.

Tan vacíos estamos que necesitamos vernos en los ojos de alguien que además nos diga que nos ama. Tan profundamente solitarios nos sentimos que deseamos a alguien que pelee junto a nosotros contra el resto del mundo. Tan inseguros vivimos que anhelamos a alguien que haya nacido explícitamente para amarnos. Tan agobiados estamos que queremos depositar nuestra esperanza en alguien que esté siempre a nuestro lado. Tan deseosos de control que firmamos actas de compromiso hasta que la muerte nos separe. Tan poco éticos que juramos amor para toda la vida sin darnos cuenta de que el amor está sujeto a las contingencias que no manejamos. Tan pobres somos que queremos enriquecernos de amor. Tan ilusos que suponemos que Alguien nos da su Amor desde las alturas. Tan fantasiosos que además pensamos que tal Ente superior planea las cosas para que alguien más sea nuestro destino. Tan tremendamente mortales que rogamos que tal persona nos acompañe aun después de la muerte. Tan infantiles que nos molestamos si alguien se atreve a cuestionar (como ahora) la veracidad, plenitud, belleza, sentido y grandeza del Amor (con mayúsculas) que además creemos poseer. Tan inocentes somos, en suma, que incluso aseguramos que somos capaces de la incondicionalidad. Tan arrogantes que creemos ser el centro de la vida de otros asumiendo que en nosotros encontrarán su razón de ser. Somos tan crédulos que pensamos que todo lo que necesitamos es amor. Al final, todo esto es solamente vanidad.

No deseo parecer un estoico imperturbable cuando afirmo la precariedad de las relaciones humanas. Es sólo que estimo conveniente que despertemos a la realidad de la equivocidad del amor, de lo limitado que es incluso el mismo término. No es que haya amores mejores, inteligentes o tontos, sino que todos y cada uno de los supuestos que están relacionados al concepto “amor” son sólo construcciones muy relativas y situadas contextualmente al interior y exterior del individuo.

No se trata de decidir tampoco que de ahora en adelante no se amará a nadie más que a uno mismo pues, como he dicho, aun el *yo* es una fantasía por lo que ¿qué amaría de mí sino más bien el bienestar de mi presente? El cuidado de sí es lo más honesto —incluso que el amor propio— y por ello el desapego del amor es tan importante en el cuidado de sí. Este cuidado personal supone la desconexión de cualquier esclavitud que suponga perpetuidad. Puedo decidir afirmar mi sentimiento por alguien, pero a eso no puedo llamarle amor, pues tal es un término polivalente debido a la multiplicidad de sentidos que tiene, no sólo para cada individuo sino para el mismo individuo en las distintas etapas de su vida. No se trata de no sentir, se trata de no absolutizar lo que se siente. No se trata de no hacer algo provechoso por otro ser humano, se trata de no dañarse a sí mismo al excluir el cuidado de sí. Parte de la atención y respeto que le debo a otro ser humano consiste en permitirle hacer las cosas por sí mismo y no hacerlas yo en su nombre y/o en nombre del amor. No se trata de no ayudar a los demás, se trata de hacerlo con naturalidad y no por el apego a amar y ser amado, lo cual es la muestra más clara de nuestra insignificancia. Ciertamente es que nos significamos por medio de los demás pero no por ello hemos de cerrarnos al resto del mundo por una sola persona.

No estoy ahora mismo proclamando la muerte del amor o su terminación. El verdadero amor no termina pues en realidad nunca comenzó. No puede terminar lo que no es. El amor no se extinguirá nunca en el mundo puesto que jamás ha iniciado. No borremos lo que entendemos por amor, borremos las implicaciones que hemos supuesto tiene el amar. Por ello, nadie es culpable de generar expectativas por medio de la palabra amor más que la persona misma que crea las expectativas. Lo que sentimos y que hemos nombrado *amor* es temporal y a nadie se le puede reclamar por el hecho de dejar de amar

puesto que en realidad no se amó nunca. El único responsable de una desilusión es aquel que se ha ilusionado. Sólo sufre por un desamor quien se ha forjado expectativas en función al amor mismo y eso es exclusiva responsabilidad de quien creó tales expectativas. Si estoy triste por una infidelidad soy yo el responsable de mi tristeza por ilusionarme con tal cosa que llamamos amor; en realidad, la otra persona sólo dejó de fingir conmigo y se puso a fingir con alguien más. Si estoy frustrado porque alguien no me respondió como yo esperaba o no me mostró el amor como yo deseaba, el culpable nuevamente soy yo por suponer ingenuamente que el otro tenía que acoplarse a mí.

Cada persona que dice sufrir por amor ha de cuestionarse si no es, más bien, en función al propio egocentrismo y al anhelo frustrado de control y posesión exclusiva por lo que se sufre. Cuando digo que la persona que se siente defraudada es, en realidad, la culpable de eso mismo por esperar lo contrario, no afirmo —por ello— que sea directamente responsable de lo sucedido ni me refiero a una culpa del todo consciente, pues es casi imposible crecer sin anhelar lo mejor que se nos ha dicho existe en la vida: el amor. Tampoco somos culpables de no poder ser incondicionales al desear o apegarse al amor, pues ¿quién puede amar sin expectativas implícitas?

No se afirma con esto que no podamos disfrutar parcialmente de todo aquello que hemos sometido al término amor. Lo podemos hacer siempre y cuando entendamos que la posesión, el control, la exclusividad, la perpetuidad, la univocidad, la supremacía y la atemporalidad no tienen nada que ver con eso, a pesar de que hayamos construido, paradójicamente, nuestra idea de amor en ello. Todo ser viviente quizá necesite por un tiempo la ficción de amar y ser amado, pero una vez que despierte a la Nada sólo podrá quedarse con los recuerdos de la esclavitud.

Amar no es algo prohibido, ni siquiera el apego al amor. Si el amor es algo construido entonces cada cual puede gozar de sus construcciones mientras éstas se estén cimentando. Pero hay que entender que ninguna construcción es perpetua por el hecho simple de que todo lo rodea la Nada y que todo lo que es puede no ser, que el Ser y la Nada están en una constante dialéctica y que eso es lo más cercano a lo real que tenemos enfrente. Si requerimos un poco de ficción para gozar más de las relaciones íntimas, entonces, demos la bienvenida

a la ficción, siempre y cuando entendamos que el telón siempre tiene que bajar. Amar es intentar con todas las fuerzas que la vida tenga un sentido. Y pasamos la vida así, construyendo un sentido mientras destruimos la vida que por amor entregamos. Mucho mejor sería asumirnos sin sentido y sin amor, compartiendo la honradez de no tener algo que ofrecer y aun así intentar morir por alguien más.

De tal modo que cuando decimos que amamos a alguien en realidad sólo afirmamos que le necesitamos para dar un poco de valor a nuestra vida, que nos complace percibir que le somos importante, que nuestro ego requiere de atención, que estamos indefensos y necesitamos compañía, que queremos algo por lo cual vivir, llenar nuestros vacíos con el cuerpo de alguien tendido en el sofá, que anhelamos compensar nuestras carencias infantiles, que hemos de volcar lo mejor de nosotros para evidenciar que aún tenemos un poco de valor, que podemos sentir que somos alguien cuando nuestro nombre se escupe de los labios de alguien más, que tememos vivir sin ser tomados en cuenta, que necesitamos ser escuchados antes que los interminables y agotadores monólogos, que tenemos que exprimir nuestro espíritu con quien nos es afín o, en suma, que no queremos creer que somos incapaces de darnos y hacer aquello que todos quieren: amar. Y queremos amar para sumarnos junto a otro sin saber que el amor nos puede restar y volver poco a poco desconocidos para nosotros mismos. No somos la suma ni la resta tras las experiencias amorosas. El amor consistiría, en todo caso, en no sumarnos ni restarnos.

Y lo único que realmente puede estar con nosotros sin restarnos ni sumarnos algo es, en efecto, la Nada. Disfrutable es el saber que cuando la Nada sea en nosotros siempre será ella misma y no nos suma ni nos resta, sólo nos desvanecerá. Poseer la Nada es dejarse poseer, no hay control posible, se vive, se siente, se permanece, se flota, se vuela y se morirá al fin en ella, sobre ella, por ella, con ella y en ella. No hay salida cuando el círculo esta por fuera, cuando la circunferencia puede verse desde dentro y cuando no hay forma de convertirse en prófugo más que en el no-ser.

La euforia de saberse sin pasiones es probablemente la mayor pasión que existe. Podemos entonces preguntarle a la Nada: ¿cómo quieres llamarte hoy? ¿De qué te vestirás? ¿Qué nombre deseas ponga en mis labios al llamarte?

¿Qué has de ser, como habrás de aparecer? ¿De qué sitios vendrás hoy? ¿De qué manera escaparás? ¿Cómo he de encontrarte sin alguna señal oportuna? O es que, ¿acaso has aparecido ya en mi duda sobre tu presencia? ¿Estás en mi necesidad de apaciguar mi deseo de ti? ¿Estás ya presente en mi irremediable necesidad de ti? ¿Será que eres tú a quien veo en mi espejo? ¿Te vienen bien algunas canas, un poco de arrugas mayores en mi frente, ojeras, mugre, suciedad? ¿Cómo habré de disimularte ante mí mismo? ¿Cómo puedo representarte ante el Ser de lo otro?

La Nada posee a los seres que decimos amar. Es la posibilidad de ausencia siempre latente en quienes están y han de estar con nosotros. Hemos de saber que las relaciones no son estáticas, que no pueden nuestras relaciones durar siempre ni ser todo el tiempo del mismo modo. La contemplación de la Nada nos debe enseñar los límites, la levedad, la finitud, la pequeñez, las fronteras infranqueables. Sólo por un tiempo la Nada se posiciona de quienes han de enviarnos un mensaje. Al salir las personas de nuestras vidas hemos de cerrar la relación de apego hacia ellas, sólo queda la ausencia y en ella de nuevo la Nada. Mi relación y las relaciones de todos los individuos, constantemente, son con la Nada, no con las personas, pues todo hombre y mujer es sólo un contenedor de la nada que posee como preámbulo a la Nada en la que se volverá.

Tan grande mi pequeñez y tan pequeña mi grandeza, no hay algo detrás de mí, solo la Nada. ¿Cómo liberarse de la Nada tras todo el resto de liberaciones?

La Nada y la imposibilidad de la liberación de la Nada

La Nada nos contiene y es por ello que no es posible liberarse de la Nada sin dejar de ser, pues sólo el dejar de ser implicará la totalidad de Nada, volverse uno con la Nada. Así que, visto de ese modo, ni siquiera la muerte es una liberación de la Nada que no sólo nos contiene en vida sino antes y después de la vida. Su posesión en nosotros se alarga aun más allá de nuestra existencia. Incluso cuando dejemos de ser, la Nada seguirá siendo. Está antes y después y, en ese sentido, es la única y verdadera alfa y omega del Universo o más allá de él.

Esto puede resultar tan evidente que es poco menos que increíble el modo en que distintas culturas a lo largo de la historia de la humanidad han negado,

ocultado, prohibido, sustraído o maquillado las cuestiones sobre la Nada. Es tiempo ya de reconocer a la Nada y no porque la Nada lo merezca, sino porque los humanos merecen un nuevo esquema, un nuevo y más completo paradigma desde el cual valorar la realidad. El hombre contemporáneo requiere de un modo alternativo de comprenderse y de comprender a los otros. No basta con el Ser, el Ser requiere de la Nada. Y no basta con la Nada pues si sólo la Nada fuera no sería posible escribir esto ni habría alguien que lo leyera ni tendría el lector en sus manos la materia en que estas palabras están escritas. De ahí que lo que hay no es sólo Ser y no es sólo Nada, sino una dialéctica entre la Nada y el Ser.

Hay una evidente imposibilidad de liberarse de la Nada pues, si ésta permanece en dialéctica constante con el Ser, entonces de no ser la Nada, el Ser tampoco sería y, por ello, no hay ningún ente liberado de la Nada pues en el momento mismo de su supuesta liberación también dejaría de ser lo que es. Sin el Ser, naturalmente, nadie podría tampoco estar libre o ser libre pues ya no sería.

Podemos elaborar elegantes sugerencias o sofisticadas elaboraciones mentales para la negación de la Nada, pero no escaparemos de ella por poner en nuestra mente la idea de que hemos escapado. Creer que uno escapa de la Nada es como suponer que por pensar que no existe el mundo, entonces, no existirá. Lo que pensamos no es necesariamente un parámetro de verdad (pues no los hay) y por eso el pensar que hemos sido liberados de la Nada no supone tal liberación. Se me dirá: “entonces pensar en la Nada tampoco supone que exista”, ante lo cual tendré que decir que el silogismo del detractor estaría bien elaborado pero he de afirmar también que no estamos ahora mismo pensando en la Nada como tal sino que elucubramos, imaginamos, suponemos una Nada y sabemos de antemano que la Nada descrita no es tal como ha sido descrita, pero sí que la Nada es.

La Nada es más de lo que he dicho y de lo que se dirá de ella, por lo que es obvio que no por pensar en la Nada entonces la Nada será la misma nada que hemos pensado. Negar que la Nada existe sería una afirmación más fuerte aún, pues supone una negación sustancial, distinta a la afirmación del modo de estar de la Nada lo cual sería sólo una afirmación centrada en la manera de ser no en el Ser de la Nada. Está claro que la Nada no es como he intentado describirla, pero no puede haber duda hasta aquí sobre el Ser de la Nada.

Ahora bien, he dicho aquí que no es posible liberarse de la Nada y eso puede parecer trágico. Pero, en realidad, lo trágico es lo contrario: no poder escapar del Ser. Y es que no es la Nada el enemigo del que tenemos que escapar, no es de la Nada de la que hay que liberarnos pues, si así fuera, supondríamos que la Nada es *mala* o *no conveniente* y entonces le estaríamos dando un calificativo por lo que la estaríamos haciendo ser y, por ello, *eso* no sería la Nada. No tenemos que liberarnos de la Nada por el hecho, incluso, de que es la Nada la que nos libera. En cada una de las páginas anteriores he referido a Nada como el aspecto fundamental desde el cual se posibilita la superación y la mejor comprensión de lo que somos. Centrados únicamente en el Ser hemos caminado en círculos sin avanzar durante siglos. Después de tanto andar estamos en el mismo lugar, de poco sirve correr sino sabemos a dónde vamos como humanidad. Asumámonos como misterio vital con carne alrededor, lo humano es sólo un suspiro que se desvanece hondo al final.

Siendo así, hemos de decir que sumidos en el Ser es que deseamos la liberación por la Nada; no al revés. Y he dicho la liberación *por* la Nada y no *de* la Nada. No hay motivo por el cual desear liberarse de la Nada pues en buena parte la Nada somos también nosotros. Y querer escaparse de eso es poco posible. Sólo la muerte nos libera de las liberaciones pero no de la Nada, pues la misma muerte es su antesala. Aún no somos la Nada, pero la Nada es ya en nosotros.

La Nada y la liberación de la liberación

Lo más vivificante es la posibilidad de morir. Y es que la muerte supone también la liberación de la vida, una vida que implica un continuo ejercicio de liberaciones. Siendo así, la muerte es la liberación de las liberaciones, es lo único que hará innecesario buscar liberarse de algo debido a que, incluso de las liberaciones, nos liberará.

Previo a ello, no hay liberación de la liberación a menos que se abrace, feliz o infelizmente, la esclavitud más profunda. Antes de la muerte no hay motivo para no desear la liberación de tantos esquemas que ya hemos mencionado. Lo único que justifica el no luchar contra todo ello es la misma muerte. La localización del yo en la Nada Absoluta supone la eliminación del yo. He

dicho ya que el yo es sólo una ilusión de la conciencia. No es así con las liberaciones, pues éstas no tienen una cualidad sustantiva sino predicativa, es un acto que debe realizarse. El ejercicio filosófico puede ser una alternativa de liberación o de nuevas prisiones. Ciertamente, sin embargo, que un ejercicio filosófico centrado en la Nada puede coadyuvar a mayores liberaciones aunque nunca suponga la liberación de la necesidad de liberación. Eso sólo lo hará la muerte.

Los hechos que vemos, los hemos captado como un microcosmos de la dialéctica última del Ser y la Nada y de esta dialéctica tampoco podremos escaparnos. Todo ente con vida tiene una línea que cursar antes de que su vida termine. La muerte es la tendencia final e irrenunciable de la vida. Ello mismo supone que al final existe la liberación de las liberaciones o de las ataduras no liberadas. La muerte es la salida del mundo de las apariencias. No quiero con esto sonar platónico ni traer de vuelta el famoso mundo de las ideas. No es así, simplemente porque la Nada no tiene ideas y en la Nada no se puede tener ideas. Ciertamente, debe haber algo más que las apariencias y eso sería el estado de la no apariencia, el mundo de la Nada que es este mismo mundo y otros, todos los existentes, pero en otra perspectiva.

La muerte es también una desconexión con lo visible, una separación de lo sensible y una huida natural de lo tangible de manera definitiva. No hay vuelta para atrás después de morir, no hay un sitio que nos resguarde, no hay un depósito de cuerpos viejos en el cual podamos aventar nuestra propia carne. Hay la Nada. Por ello, la muerte es la antesala de la Nada, antesala para el ser que fuimos, pues una vez que se entra en la puerta estrecha de la muerte ya no se será lo mismo, ya ni siquiera se es algo.

La muerte da la vida eterna, pero hablamos de una vida no centrada en el Ser. Hablo aquí de una vida que no es vida, una existencia que es la no-existencia, una sensibilidad insensible, una materialidad inmaterial, corporeidad incorpórea, tangibilidad intangible, un ser que no es ser. La vida después de la muerte ya no es nuestra y ya no es vida, pero *es* sin ser. El yo no termina ahí pues, en realidad, termina diluido tras encontrarle. Y tal como cuando hablamos del amor y la sensación que nos deja cuando termina —que más bien es un dejar de fingir—, del mismo modo, la muerte es dejar de fingir que se es un yo.

La muerte es realmente el principio unificador. La muerte es la verdadera comunista pacífica e igualitaria que nos lleva a todos al mismo sitio y con el mismo trato. Por ello, estar dispuesto a morir es como mejor se vive. Puedes soltarme, arrojarme, destruirme, aniquilarme y hacerme polvo, pero al final me reconstruyo, vuelvo al ser que no es y reempiendo el camino al sin-sentido como siempre, como nunca. Ningún poder tiene el Ser, tu ser, cuando se asume la Nada. Así que apaga la luz que el cielo no se puede ver.

La nada que somos y la Nada que no somos aún

Se podría objetar hasta aquí que si al morir seremos Nada entonces ahora mismo no lo somos. Si eso suponemos nos equivocamos por lo siguiente: la nada que hoy somos está en dialéctica con el Ser; la Nada que seremos está sólo en dialéctica consigo misma. Por ello, hay una nada situada y una Nada Absoluta. La nada situada nos pertenece y el sitio —no sobra decirlo— somos nosotros. La Nada Absoluta no tiene sitio pues es *todo* sitio imaginable y no.

Por ello, es congruente afirmar que hay una nada que somos y una Nada que aún no somos pero que, debido a la nada que sí somos, lo seremos en algún momento en el tiempo, de hecho, el preciso momento en que el tiempo deje de ser algo para nosotros. En la Nada no hay tiempo pues no hay movimiento posible.

Sin embargo, a esta realidad que somos y a esa gran realidad que seremos le hemos aprendido a temer. Y esto es muy claro incluso en el terreno de nuestro propio uso lingüístico. Decimos frases que implícitamente niegan la Nada: “no siento nada por ti”, “no hay nada”, “no sé nada” o “no vi nada”. La cuestión es que si digo que “no siento nada por alguien” es porque, efectivamente, siento *algo* por ese alguien, al menos rechazo. El incluir la negación con la palabra *no* realmente no tiene sentido —ni lógica— a menos que sea para afirmar lo supuestamente negado. En todo caso tendríamos que decir: “siento nada por ti” o bien “no siento algo por ti”. Pero si hacemos un análisis cuidadoso de estos términos veremos que tampoco tendrían que ser aplicados puesto que si digo que “siento nada por ti” entonces no es realmente que sienta nada pues al menos siento indiferencia puesto que, de sentir nada, no diría la frase tampoco. En todo caso tendríamos que decir: “no siento lo que se supone que tú esperas que sienta por ti” y aunque tal frase es evidentemente más compleja, supone menos

posibilidad de errar, a menos que nuestra suposición sobre lo que el otro individuo espera que yo sienta de él sea falsa, lo cual —dicho sea de paso— es lo más probable.

Con respecto a la frase “no hay nada” más bien tendríamos que decir: “no hay algo”. Pero aquí, aunque la frase es menos incorrecta, nos encontramos con otro problema porque en realidad *hay* la ausencia de lo que esperábamos que esté ahí, por lo que efectivamente hay *algo* y eso es la ausencia de otra cosa. Probablemente tendríamos que decir: “no encuentro aquí lo que busco” lo cual es más certero y menos problemático. Cosas similares suceden con otras afirmaciones que incluyen el *no* y la palabra *nada* como negación. Perdemos de vista que la negación de una negación es consecuentemente su afirmación.

Muy común es escuchar a cualquiera que solemnemente, como presumiendo su ateísmo, dice: “Dios no es nada”. Aquí tendríamos que objetar que si su intención es afirmar la inexistencia de Dios entonces está errando con sus términos pues su expresión “Dios no es nada” supone por sí misma que “Dios es algo, ya que no es nada”. Yo estaré parcialmente de acuerdo con la afirmación inicial pero en otro sentido, es decir, con la afirmación: “Dios es Nada”, lo cual eleva el concepto de Dios a la categoría de Nada —que no le disminuye sino que es un elogio. Por otro lado, también podría decirse que “Dios no es Nada” y se implicaría que si no es la Nada entonces es nada, lo cual nos adentra en una singularidad lúdica. Si Dios no es la Nada entonces es nada, por lo que Dios —cualquier cosa que eso sea— no tiene salida: o es nada al no ser la Nada o es la Nada siendo nada.

Dejando la idea de Dios y refiriéndome de nuevo a la idea de hombre, tenemos que afirmar que no es lo mismo existir como Ser y Nada, que existir únicamente como Nada. Ya he hablado de la dialéctica entre el Ser y la Nada y es en esa dialéctica en la que nos inserta la vida, lo que somos ahora. Lo que seremos después es un no-siendo. La Nada Absoluta supone un Ser sin Ser. La Nada que seremos supone un ya no-ser lo que fuimos en los parámetros terrenales.

Este Ser sin Ser que la Nada es, nos resulta inexplicable desde nuestra lógica limitada. No hay forma de saber hoy lo que la Nada nos supondrá. Lo cierto es que la imposibilidad de certezas que la Nada misma implica hace aquí uno de sus juegos más drásticos: el temor a la Nada que nos produce las mayores ambigüedades.

Mientras ello sucede, hemos de construir desde la Nada. Intentar vivificar lo Absoluto aún antes de ser (o no ser) lo Absoluto. Hoy mismo nuestra nada que poseemos supone que la trascendencia es hoy, que no hay que morir para vivenciar la Nada puesto que la infinitud es hoy, ya, aquí. Vivir desde la Nada, filosofar desde la Nada o pensar la Nada tiene, todo ello, sus consecuencias. De éstas me ocuparé en el siguiente y último capítulo.

V

Consecuencias de la vivificación personal de la Nada

Se ha propuesto en los dos capítulos anteriores una concepción de la Nada que supuso una consecuencia en la visión antropológica y la manera de entender el Desarrollo Humano o lo “mejor” para la persona humana en la línea de su propia comprensión y la de otros. En este capítulo me centraré en las implicaciones prácticas que la persona que asume la Nada —y *su* nada— podría vivir. Asimismo se mostrarán los obstáculos que para la comprensión de sí mismo y de otros, desde esta perspectiva, se encontraría tal individuo. Por último se abordarán algunos aspectos que evidencian la congruencia que la vida desde la Nada supone.

Implicaciones pragmáticas de asumir la Nada

En este apartado haré referencia a diez requisitos básicos o condiciones implícitas que se han de cumplir para la vivencia, en mayor profundidad, de la Nada. Cada una de éstas supone un acto voluntario del individuo, en función a una elección derivada —ya de por sí— de asumir la Nada en cierta proporción, al menos la suficiente para un compromiso mayor.

Romper con los ídolos

No hay algo que se anticipe o que se anteponga a la Nada, así como tampoco hay algo que esté después de ella. Lo primero para adentrarse en el mundo de la Nada es eliminar las concepciones de la divinidad. El hacer a un lado a los ídolos implica dejar el espacio hueco que la Nada siempre ha dominado y conservado pero que los hombres hemos tratado de llenar con nuestras fantasías divinas. Hablando de fantasías, tendré ahora que afirmar que Dios es el Santa Claus de los adultos. Y todo mundo se molesta cuando le dices a un niño que el gordito no existe, te exigen que les mantengas la ilusión. Eso es precisamente la religión, la ilusión que debe mantenerse. Y es que toda religión es una forma socialmente aceptada de fantasear, así como fantasean los niños con la llegada de Santa Claus. ¡Los adultos esperan, igualmente, con entusiasmo anhelante y acético que alguien baje por la chimenea de sus almas! Yo mejor guardo mi calcetín para el lodo cotidiano, pues ni con todas las navideñas lucesitas pías adornando nuestros cuerpos endeblés podríamos alumbrar un poco nuestras recónditas miserias humanas.

Romper con los ídolos no es proponer el ateísmo pues éste está centrado en la negación de Dios, se queda en una primera parte que no es consecuente con algo más. No basta con la negación de Dios que hace el ateo, sino que es —y debe serlo— un paso más allá el llegar a la consecuente afirmación de la Nada. El ateo se define en función a lo que niega, pero etiquetarse como negador de Dios o sin Dios no es algo enteramente propositivo pues da la sensación de invalidez, se es válido en el sentido de invalidar. Sería como definirme anticarnívoro cuando es obvio que ese adjetivo es insuficiente, por ello utilizamos el término “vegetariano” lo cual ya implica asumir algo, proponer algo, que en este caso es comer vegetales, no sólo no comer carne. El ateo, entonces, no da ese paso. Ciertamente requerimos ahora un término para aquel individuo que afirme la Nada y aunque pareciera, en un primer momento, que el término “nihilista” es el más adecuado, he de afirmar que no es así —como ya mencioné en el segundo capítulo— pues el nihilista no asume necesariamente una Nada fecunda, sino una nada estéril.

Se asume entonces, por primera vez, el término *Nadante* para definir al individuo que ha roto los ídolos y que se ha vuelto un militante de la Nada que he propuesto.

Asumir la tolerancia situacional

Siempre está el hombre situado en un contexto específico. La visión situacional implica que no podemos ir más allá del presente situado en el que nos ubicamos. Esto vuelve imprescindible el mostrar tolerancia situacional a pesar de que se pueda estar en situaciones embarazosas o dolorosas, hay que dejarlas estar. Si se cree que todo fluye y que el cambio es lo único que permanece, entonces no se tienen que obstruir los procesos por miedo a alguna situación, sino por el contrario, dejar que la situación sea, vivirse situado y abrir la posibilidad a abrazar situaciones nuevas.

Por ejemplo, una persona que vive un duelo ha de asumir el duelo con todas las letras, sin negarlo o evadirlo. El duelo tiene una caducidad y sólo permitiendo que corra el tiempo hacia tal caducidad es que la caducidad misma llegará. Si no se permite o no se tolera ese duelo entonces no se vive y por tanto queda como deuda pendiente emocional que tarde o temprano nuestra psique cobrará.

La tolerancia no existe por sí misma, requiere de un ejercicio personal esforzado por contener el ansia de escapar de una situación específica. No me refiero aquí a que hay que dejarnos sufrir o no evitar las situaciones claramente perjudiciales, no es así. Se trata de distinguir entre las situaciones que puedo evitar y las que no, para permitirme dedicar el tiempo a las primeras y dejar fluir el proceso de las segundas. Si estoy en un momento en que se ha de llorar es mejor hacerlo, si hay que experimentar una ruptura necesaria hay que hacerlo igualmente. Si hay que permitir a otro el que aprenda por sí mismo hay que hacerlo también. Esto es tolerar la situación pero en la claridad de la temporalidad de la misma. Ciertamente es también que el dolor nos puede enseñar. En otras ocasiones, también conviene la prevención del dolor haciendo algo por evitarlo si es que evitable es. No se trata aquí de generarnos situaciones difíciles como propósito, sino de asumir situacionalmente las que ya nos han envuelto. Siempre hay tiempo de cortarse las venas, sangrar el alma y escurrir la fe para luego ponerse de pie y dejar de arrastrarse un poco.

Privilegiar la comprensión interpersonal

La opinión del otro, originalmente, difiere de la mía porque el otro no soy yo. Eso es simple, pero nos suele ser complejo aceptarlo de manera natural. El otro no es el que genera la diferencia sino que mi propia diferencia hacia él es la que genera la suya hacia mí. No hay culpables en ese sentido, sólo consecuencias del natural curso de la existencia de cada uno de los dos implicados.

Si capto que el otro piensa lo que piensa porque no es totalmente libre de pensarlo de otro modo, debido a su dogmatización sobre su propia verdad, entonces no podré verle como un inocente sino como alguien consecuente con su humanidad. El otro puede estar, incluso, esclavizado en univocismos, en absolutismos y, en una palabra, le puede resultar más conveniente —por muchas causas— creer lo que cree y saber lo que sabe. No hay culpa en ello, sólo causalidad muy humana.

Si el Nadante se centra en la importancia de la comprensión personal debido a la imposibilidad de certezas que le une con el resto de los humanos, entonces, podrá comprender que el conflicto es completamente esperable. No se trata de evitar el conflicto sino el hecho de conflictuarse con el conflicto. La misma naturaleza está abierta a los conflictos por su propia apertura al devenir, lo cual sucede en el plano humano también.

Si asumo que no hay Verdad posible entonces no discutiré por saber quién tiene la Verdad. Hacerlo así, será una discusión que perderemos ambos, de antemano, pues nadie la tiene. Si nadie puede escapar de su propia subjetividad ¿por qué habría de molestarme con el individuo frente a mí que trata de defender su razonamiento y que aún no despierta a la evidencia de que su propia subjetividad le aleja de toda certeza objetiva? No hay motivo para irritarse, a pesar de que también hay que reconocer que es comprensible la molestia potencial sobre todo con algunos individuos especialmente obstinados que, creyendo saber, sólo muestran su ingenuidad. Aun eso mismo hay que comprenderlo pues al final, a pesar de nuestras considerables distancias, hay muchas semejanzas entre nosotros en cuanto a la ineludibilidad de los intentos fallidos por tener razón.

Aniquilar toda culpa

Las culpas son heridas demoledoras que fabricamos personalmente debido a nuestra creencia de un *deber ser* que no respetamos en su momento. Sin embargo, probablemente en la ocasión en que decidimos “aquello” que hoy nos provoca culpa, utilizamos los recursos que teníamos a nuestro alcance y nuestra decisión fue la que consideramos correcta en ese momento. Está claro que, pasado un tiempo, podemos cambiar nuestras perspectivas ya que tenemos más aprendizajes y podemos juzgar el hecho desde otra óptica. Lo anterior es muy natural y comprensible, no vale para algo la culpa como ejercicio de autodemolición. La culpa no la tiene nadie, sino que todo ha sido causalidad. La culpa, vista desde estos parámetros, no tendría que subsistir.

No seré imparcial juzgando a la persona que he sido tiempo atrás pues las razones del que fui quizá no las entienda el que soy. Aún más, la conciencia de la equivocación es siempre en la medida del presente en que hemos captado las consecuencias del acto. Pero en el momento en que tal acto fue actuado, tales consecuencias que ahora veo no las veía. ¿Cómo culparse por no leer el futuro? Eso es realmente irracional, pero sobre todo innecesario.

Eradicar las culpas significa también vivir el presente, asumir que la bondad o la maldad de los actos no es algo implícito y que un individuo que hace cualquier cosa hoy, podría arrepentirse y culparse a sí mismo después en caso de que, circunstancialmente, el acto realizado derive consecuencias que sean desfavorables. Es claro que también existe la posibilidad de que tales consecuencias desfavorables —debidas a cosas que no controlo— nunca se den y entonces no me culparía de lo que hice aunque el acto realizado haya sido el mismo. Como vemos, la culpa es una consecuencia de concebir el acto como inadecuado debido a situaciones meramente circunstanciales que generan que el resultado no sea como se espera. Sujetos a tal causalidad, ajena a nuestra comprensión, la culpa es nuevamente innecesaria.

Por ejemplo, puede que un próximo papá espere con ansia y gusto a su nuevo bebé y creyendo que le protege de innecesarios exámenes médicos que perturban su calma en el útero, confía en su médico y en su ejercicio profesional. Pero tal médico incompetente descuida el proceso del embarazo y al final un parto anticipado daña la salud del bebé. El padre no sabía que esto

sucedería y, de hecho, si nunca hubiera sucedido se podría jactar consigo mismo de los cuidados excelsos que dio a su —en ese caso— hijo sano. El que ahora se sienta culpable no es sólo por su decisión o sus actos, sino por lo que cree que fue la consecuencia directa de tales actos. Tal consecuencia es, por el contrario, principalmente indirecta a la decisión del padre y multifactorial en lo causal. Es decir, se mezclaron una serie de circunstancias fuera del control del padre para que al bebé no se le atendiera bien, tales como la poca sensibilidad del médico, las condiciones ambientales, un embarazo de riesgo, inexperiencia de la propia madre y muchas situaciones más. Cuando el padre se culpa de lo que ha sucedido se equivoca rotundamente pues las cosas, los hechos, nunca son lineales sino que obedecen a un mundo caótico cuyo orden e infinitud de conexiones no entendemos. Y si no lo entendemos ¿por qué suponer que la culpa es justa? Hay hechos desagradables es cierto. Pero pensar que somos directamente responsables de todo lo que sucede es promover demasiada exageración y protagonismo causal a nuestro valor humano endeble y frágil ante el mundo y la Nada. Las causas que ocasionan que las cosas sean como son están, totalmente, fuera de mi control y conocimiento. Como humanos, sólo vemos una parte muy limitada de las cosas y, además, lo que sí vemos siempre lo distorsionamos. Vivimos en el mar de un mundo en que vemos sólo la punta del iceberg frente a nosotros y ese iceberg puede ser, de hecho, un mundo más y no un iceberg.

Sentir culpa es algo humano, tremendamente humano. Pero no se trata de deshumanizarse para dejar la culpa, sino más bien entender que la comprensión de las causas íntimas de las decisiones de nuestro actuar (o no actuar) es también muy humano y digno, quizá más que la culpa misma. Ningún águila come alpiste y, de tal modo, no corresponde al humano regodearse en el charco de su culpa a no ser que sea para comenzar a salir de ahí.

Resignación activa

Se nos ha inculcado que la resignación es sinónimo de derrotismo o pasividad, de cobardía o automutilación de la voluntad. Pero si abrimos un poco los ojos y ampliamos el criterio podremos notar que, debido a que no todo está bajo el

poder de la propia voluntad, hay cosas inevitables. Más aún, debemos comprender que incluso los actos voluntarios están delimitados por una subjetividad que se ha construido socialmente y de la que tampoco tenemos pleno control.

Resignarse activamente implica reconocer la imposibilidad de control de lo que nos rodea y enfrentar de manera propositiva lo que sí es posible hacer hoy. Y es que el hoy es lo único que queda tras los ayeres que se han ido. No hay algo que podamos hacer por lo que ya sucedió si lo intentamos fuera del hoy que está sucediendo.

Además, hay un sentido de la palabra “resignar” que no se ha explorado lo suficiente. En su sentido más íntimo *resignar* significa, para un nadante, el volver a poner un signo, es decir, hacer una modificación de un signo sobre algo. Resignar es también resignificar. Puesto que todo signo tiene un significado, entonces, cambiar el signo supone la modificación de significados. En buena medida, cambiar el signo-significado de algo implica una diferente percepción de lo sucedido y del presente. Así pues, la resignación se libra de su significado peyorativo precisamente porque hemos resignado la signación, hemos modificado el significado de la palabra en nuestro entendimiento, lo cual le vuelve útil y no algo digno de evadir. ¿No podría suceder así con aquello de lo que huimos? ¿Podrían nuestros acontecimientos desagradables, pasados e incambiables —tras una resignación adecuada— volverse oportunos y hasta coadyuvadores de bienestar personal? La mayoría de las veces así es.

Y es que de poco sirve llorar por lo que se ha perdido si no se aprende a cuidar más lo que aún se tiene. Esto es resignificar, es resignar activamente. Incluso para las interpretaciones que de las cosas hacemos hemos de ser creativos en función al bienestar o la honesta conveniencia. Por ello, sólo es posible una resignación adecuada en la medida en que se erradiquen —como la mala hierba— las visiones unívocas, autoritarias y absolutistas.

Nadie puede elegir si sale o no el sol mañana, pero quizás podemos elegir qué hacer con su luz. Nadie podrá evitar tampoco que el mismo sol se esconda al anochecer, pero aún así queda la opción sobre el modo de aprovechar la oscuridad. Habrá que bendecir y dejar de maldecir, pues es probable que la comprensión promueva nuevas alternativas.

La resignificación es un proceso siempre personal. No se puede esperar llegar acompañado a donde nadie ha ido antes. Hay caminos que sólo se pueden

andar estando solo, espacios en los que en soledad se es. No hay más, no se puede exigir a nadie correr cuando quiere caminar, volar cuando quiere sentarse, vivir cuando quiere sólo existir. Nadie tiene la obligación de complacernos, la expectativa es creación nuestra, es tiempo de desterrarla. El amor nunca tiene que implicar autonegación. Las personas somos como estaciones, no se puede obligar a la naturaleza a que sea siempre primavera, los capullos requieren de cierta privacidad para brotar la flor y ésta en algún momento se marchita tras brindar su belleza. En la vida muchas cosas mueren y hay que dejar que mueran, pues sólo muriendo se renace. Tampoco se puede obligar a una flor a que abra antes de tiempo, ni a una mariposa a serlo cuando apenas es oruga, las cosas llevan su tiempo y las personas también. Si te ha tocado ver a alguien a los ojos, penetrar su espíritu y sentirte captado, eso ha sido ya una historia bella, pero suponer que eso será para siempre es sólo vanidad. Contemplar la Nada es también dejar ir los significados anteriores, dejar vivir y dejar de nuevo que las historias puedan continuar por caminos diferentes. Más que encerrar al colibrí en la jaula hemos de ser felices viéndolo volar pues ésa es su condición natural. En ese sentido, cuando encerramos en conceptos y signos a las cosas y a las personas, no permitimos que la esencia de lo que es pueda manifestarse.

Desentrañar las visiones unívocas y autoritarias

El impedimento para abrir los brazos a una visión diferente es la suposición de que lo que se tiene o se cree no se debe de cambiar. Esto se debe a que hemos entendido que debemos morir fieles a las ideas que nos han inculcado las personas que nos quieren; asumimos que al ser transmitidas con amor, seguramente, constituyen la Verdad. No hay tal Verdad y no hay forma de sostener la suposición de que somos poseedores de la misma.

Cuando menciono la necesidad de desentrañar las visiones unívocas es porque éstas, precisamente, se nos cuelan hasta las mismas entrañas sin que se puedan percibir totalmente. A manera de introyectos, las órdenes, mandatos y reglas del exterior se acojinan en la conciencia. Suponemos que la voz de la conciencia es la voz del verdadero yo y nos equivocamos. La conciencia moral

no es más que la repetición de las reglas sociales introyectadas, repetidas a manera de sonambulismo reflexivo. Creemos que eso es lo más nuestro, lo más íntimo y puro que procede del interior. Pero, en ese sentido, nada hay en el interior que no haya sido antes externo. Obrar según la conciencia no es necesariamente obrar correctamente. Aferrarse a una idea, creencia, posición o postulado es evidencia de que se carece de una visión más amplia. No somos las creencias que tenemos, no somos los supuestos, no somos los constructos.

Creer que todo eso es propio del yo hace notar el más grande de los univocismos que es, precisamente, la idea de la existencia sustantiva del yo. La conciencia ha generado la ficción del yo, eso a lo que podríamos llamar la yoicidad. Ahora bien, no somos la yoicidad puesto que tal es, solamente, el disfraz que le ponemos al yo que —sin el disfraz mismo— se desvanece a nuestra vista. Si en función de mi *yo* es que soy autoritario conmigo y me impongo lo que supuestamente mi *yo* decide, entonces, he perdido de vista que mi *yo* es una elucubración más de mi conciencia para separarse del resto de yoicidades supuestas. Ciertamente, esto supone que —en el fondo— lo que nos separa como individuos son sólo ideas, ilusiones, falsedades.

Eradicar incluso el supuesto del yo es permitir que los nexos sean reales, implica la comprensión del otro debido a la comprensión común. ¿Cómo deshacerse del yo si es lo único que tenemos? podría preguntarme cualquier ingenioso interrogador. Mi respuesta sería que, efectivamente, no nos tenemos que deshacer del *yo* porque nunca realmente ha sido nuestro y no me puedo deshacer de lo que no me pertenece. Más concreto es deshacerse de la idea del yo, de la Verdad, del Bien, de lo único, de lo Supremo.

Ya he hablado de la necesidad de romper los ídolos, aquí hablo ahora de la irrenunciable proeza de desvincularse con el resto de los supuestos que nos hacen pensar que hay *una* forma correcta entre tantas. No son sostenibles los autoritarismos, las imposiciones, las confluencias insanas, las adhesiones irreflexivas, los partidismos absolutistas. El hombre contemporáneo sabe que si elimina eso se queda vacío —lleno de Nada— y, precisamente, de eso se trata aunque no lo queramos ver.

Un hombre así, desalienado y desaliado a los sistemas, es un hombre aislado pero seguido. Tiene quien lo ve y quien le reconoce, constituye junto con otros un grupo subterráneo que en algún momento emergerá. Esto requiere

valentía, no la valentía del que se siente superior y sobrado, sino la valentía de saberse leve y pequeño. La valentía de incluso saberse percibido como alguien sin valentía y —aún así— seguir congruente con lo que se cree: que nada se puede creer sin riesgo de errar, pues nada hay más erróneo que creer el aparente error de considerar la Nada.

Vivenciar la levedad

Saberse frágil, contingente, pequeño y leve es comenzar a ser grande. No una grandeza expansiva sino implosiva. No se trata de continuar con los esquemas occidentales que imponen la saturación o el exceso sino que podemos entender que, en ocasiones, menos es más y que lo pequeño es lo grande. Vivenciar la levedad es reconocer la humanidad. No humanismos soberbios que suponen que somos los arquitectos plenos de la vida personal, sino humanismos que asimilen la levedad y pequeñez de lo que alcanzamos a percibir en el supuesto iluso de que eso es la Verdad. Quizá éste sea el advenimiento de un posthumanismo que suponga un humanismo realmente más humano y menos apegado al control, poder, felicidad y plenitud. También en la parcialidad se puede ser, aún en la pobreza y en la miserabilidad se aprende el hombre a conocer. No necesita el hombre contemporáneo “autorrealizarse” para realmente encontrar la trascendencia pues tal es ya mismo, ahora y aquí en la Nada.

Vivenciar la levedad es aceptar con tranquilidad los cambios imprevistos que la vida supone. La necesidad de modificar los planes, de dejar anteriores proyectos, de tener que romper relaciones, de dejar espacios o trabajos, de despedirse incluso del ser amado. Hay siempre una inevitabilidad correspondiente a cada vida humana. Parcialmente nos sabemos controladores de nuestra vida, es tiempo de soltar tal control y aceptar sólo las pequeñas riendas que el caos nos permite tener.

Vivenciar la levedad es saberse mortal. Pensar en la muerte no como enemiga o triste final, sino como forjadora de sentidos que, si al menos no son unívocos, sí pueden alegrar parcialmente la vida. Se trata de reconocer que el cuerpo es también cambiante y que pronto dejará de tener todas sus facultades. Se trata de reconocer la influencia del paso del tiempo, de la imposibilidad de

pausar su efecto en nosotros y que todo fluye como un río interminable que no sólo pasa sobre nuestros pies sino que nos lleva incluidos.

Reconocer la levedad significa entender la caducidad de nuestras promesas, lo cambiante de nuestras emociones y lo falso de lo perpetuo. Reconocer la fragilidad es aceptar la posibilidad de dejar de amar o ser amado, la posibilidad siempre presente de la traición, del olvido, la bajeza y el engaño. El hombre es leve, necesitado siempre de oxígeno, de espacio, de alimento y de cariño inconstante. Tan leve que requiere pausar su día durante ocho horas, que no puede evacuar de una vez por todas, que se enferma, cambia de humor, cambia de ánimo y motivación. Lo leve es lo frágil y lo frágil es lo débil. Sólo asumiéndose débil se comienza el hombre a fortalecer. Lo demás es solamente apariencia negadora: la riqueza, el poder, la fama o la fortuna, la belleza, los controles, liderazgos o posesiones pues, al final, Nada de ello queda. El hombre está solo, frente a lo tormentoso que cada uno de sus días puede ser, frente a la miseria que en el espejo observa cuando las lágrimas han corroído el maquillaje ocultador, el hombre está en soledad y por ello se oculta en lo tangible, lo visible, lo verbal y cuantificable. Pierde de vista que lo que está a la vista no le ayuda a escapar de su propia náusea.

Admitir la levedad es hacer a un lado toda soberbia posible, embarazar a la vanidad y permitirle abortar sola. Más grande es la nada del hombre si no acepta a la Nada que es. Menos se es cuando se quiere ser, más se es cuando se destierra el ser de uno mismo. Somos nada hasta que Nada seamos.

La solidaridad como producto de la comprensión y compadecencia colectiva

Si al final sólo somos levedad es entonces comprensión lo que debemos sentir por quien todavía no se ha dado cuenta de ello. Una comprensión consistente en el reconocimiento de que tal persona todavía vive sumida en la creencia básica de lo ontológico tradicional. Aquel que encuentra su *yo* en todo lo que le rodea, sin evidenciar su propia Nada, está condenado al Ser. Y mientras más Ser sea menos *es*. Mientras más aumente lo lastimoso de este proceso para el prójimo es cuando podemos volver la comprensión en compadecencia.

El hombre centrado en la Nada ha de compadecer a aquellos que aún buscan encontrar en diversiones insanas su propio pasatiempo, a los que dejan el arte en función a someterse a otros, a los que vacían sus días frente al televisor, a los que buscan relaciones antiguas con ansiedad anhelante de reconciliación, a los que depositan la esperanza en entidades construidas por culturas antiguas que nunca encontraron la Tierra prometida ni el Cielo en tierra siempre esperado. Hemos de compadecer a quienes todavía suponen que el honor se gana y no se tiene ya, a los que viven en alerta ante cualquier oportunidad para aprovecharse de otros, a quienes aún piensan que pueden convertirse en personas iluminadas si identifican su interior cuando —en realidad— este mismo no es suyo y no es tampoco plenamente interno. Hemos de compadecer a aquellos que dicen a otros lo que han de hacer y que además creen que fueron “enviados” al mundo para hacerlo. Hay que compadecer también a los univocistas moralizadores, a los jefes impositivos e impuestos, a los constructores de dominio, a los devotos irreflexivos que constituyen la masa del pueblo y que señalan con odio a los que buscan hacerles pensar.

Compadecer la levedad, tras encontrar la propia levedad, es no hacer diferencias en función a ilusos patriotismos. Los países del mundo celebran su independencia cuando no se han independizado de su necesidad de fraccionarse ante los demás. La verdadera independencia sería trascender los nacionalismos gregarios absurdos y comprender que todos somos ciudadanos del mundo y que a todos nos debemos por igual. Cuando todas las personas podamos asumir que la patria es solamente una idea, quizás nos aceptemos más los unos a los otros sin importar las razas, colores o ideologías. Al final, lo que nos une es algo inevitable: la Nada que nos antecede y que nos aguarda, así como lo leve y fallido de nuestra identidad.

Mucha comprensión es necesaria, tener la capacidad de compadecer. Y una vez teniendo eso, es necesario convertir la compadecencia en solidaridad debido a la certeza —la única posible— de la imposibilidad de certezas que nos convierte a todos en convalecientes de hecho. Y es que, si me compadezco de otro porque cree en sus fantasías, entonces nadie —ni uno mismo— puede estar exento de semejante levedad. Necesitamos creer en algo, aún en la imposibilidad de las creencias. Se requiere construir alguna postura sobre la cual edificar, incluso sabiendo que el piso es resbaladizo y hueco. Se requiere buscar la honestidad aunque de nuestra boca salga sólo la mentira. Hemos de

construir sistemas —como éste— aún sabiendo la ambigüedad de los mismos y la imposibilidad de su realización universal. En ello mismo radica nuestra levedad, en necesitar lo innecesario, en nunca escapar de la contingencia.

Pareciera patética tal levedad, pero no debe suponerse que por ello sea totalmente negativa, pues eso sería caer en un error polarizante y habría que erradicar de nuestro esquema la polarización misma.

Nulificar las polarizaciones

Una forma concreta de asumir la Nada es el no atribuir las cosas que vemos a situaciones polarizadas. Hemos de asumir la sabiduría de la no-dualidad,¹ el reconocimiento de que incluso en el Ser y la Nada hay dialéctica y que tal como entendemos el Ser y tal como entendemos la Nada son sólo parcialización producto de nuestra polarización. La realidad es una conexión continua entre el Ser y la Nada, la forma es el Ser y el fondo es la Nada, es un hilemorfismo actualizado que no se desprende nunca de todo lo que existe.

Las polarizaciones —más allá de la del Ser y la Nada— han de ser también destruidas de nuestras concepciones; por ejemplo, la que respecta a lo bueno y lo malo. Si hay tantos matices entre tales opuestos: ¿cómo quedarse sólo con los opuestos? Y, principalmente: ¿cómo es que se definen tales opuestos? Siempre es posible algo más malo o algo más bueno según nuestros parámetros de lo que creamos sea el límite. No hay tales dicotomías, quizá sólo las necesitemos para explicarnos las cosas o como intención didáctica ante la complejidad de la vida y lo que nos rodea, pero no hay tales polarizaciones y menos aún como las solemos concebir. Entre el santo y el pecador no hay tanta diferencia en verdad, son sólo dos personas que siguen parámetros distintos sobre lo deseable. La polarización es producto de las visiones unilaterales pues, si éstas no existiesen, no habría polarización posible.

Tampoco es necesaria la polarización emocional, pensarse fracasado o exitoso cuando, al final, esto mismo es una producción personal a partir de las propias ideas que desencadenan un estado de ánimo particular. No tendría

¹ Cavallé, Mónica, *La sabiduría de la no-dualidad*, 2008.

que haber polarización entre ricos y pobres, ése ha sido uno de los principales pilares de división en toda la historia de la humanidad, así como plantear diferencias raciales, económicas o ideológicas dirigidas a la segregación, a la sectorización, a la partición de la unidad. No estoy diciendo aquí que todos los hombres deben ser iguales en el sentido de vivir en las mismas condiciones, no es eso, sino que lo que nos hace diferentes no supone una diferencia ontológica. El rico y el pobre no son entes distintos en lo que respecta a su ontología, viven en circunstancias distintas pero en ambos hay vida.

Evitar las polarizaciones nos tendría que hacer cautelosos en nuestros juicios para evitar el comentario intrépido sin justificación. No es necesaria tampoco la difamación, ni la crítica desahogada, el comentario insulso o el enfrentamiento poco cívico entre dos posturas encontradas. Pues al final, no es que se tenga la verdad o la mentira, todo depende de la perspectiva en que las cosas son reveladas a nuestra conciencia. Toda discusión —por ello— debe iniciar con el planteamiento unívoco de la polivocidad y ese sería el único univocismo posible.

Tampoco es sensato acusar a otra persona por el hecho de no coincidir en nuestra percepción de sus actos, menos aun cuando no se tiene la plena certeza de la acusación. Habría que evitar distorsionar la fama de alguien a quien no se conoce de verdad pues eso, el pleno conocimiento de otro, es solamente una quimera. Tendríamos que dejar que las personas vivan sus vidas, dejar el juicio hacia afuera y comenzar a hacerlo hacia adentro. Evitar las polarizaciones es pensar antes que hablar para destruir a los demás.

Al final, el dejar atrás las polarizaciones, focalizar la solidaridad, romper los univocismos y los ídolos, la aniquilación de culpas, la resignación activa, la comprensión interpersonal y la ubicación situacional nos permitirán en conjunto vivenciar la Nada interior y/o viceversa.

Vivenciar la Nada interior

Antes que cualquier cosa somos posibilidad. Y es, debido a la Nada, que somos tal posibilidad. Cada ser humano es un conjunto de potencias aún no realizadas, pero siempre presentes. Ningún ser vivo tiene sustraídas sus posibilidades, a pesar de que cada persona limite o fraccione sus propias potencias o que las circunstancias, azarosas y decididas, de su propia vida le pongan en una

perspectiva lejana a algún tipo de posibilidad mejor, aún así las posibilidades siempre existen.

Con mucha frecuencia se ha planteado la pregunta sobre la naturaleza humana a lo largo de los siglos de la historia de la filosofía. Asimismo, ya se ha respondido demasiado que la esencia espiritual, la bondad implícita o la conexión ineludible a una divinidad creadora son pautas de tal naturaleza. No afirmaré aquí ninguna de tales, sino que más bien —considerando a la misma variedad de interpretaciones— asumo que la naturaleza consiste en algo moldeable, modificable, flexible. Probablemente, la naturaleza humana no tenga un real fundamento y estamos ya en momento de darnos cuenta de ello. Más que naturaleza humana, la condición humana es, en todo caso, la capacidad de adaptación a los esquemas, a las ideologías y creencias. Tal condición de maleabilidad es parte fundante del fenómeno de la evolución, puesto que los seres que evolucionan, las especies que sobreviven, son las que se adaptan mejor a las circunstancias. Lo anterior supone, en buena medida, que la condición humana tiene que ver con la adaptación, con la maleabilidad. De ahí se explica, congruentemente, el que las personas desarrollen costumbres que son heredadas de su propia cultura. Nuestras perspectivas del mundo se han configurado a partir de nuestro estar en el mundo. He ahí la condición natural de lo humano, somos naturalmente culturales.

Rompiendo entonces con las polarizaciones, es menester observar que tal naturaleza condicional no es buena o mala, solamente es. La capacidad de adaptación es lo único que prevalece en cualquier individuo de cualquier cultura, época o ubicación geográfica. Por ello podemos construir, elaborar y constituirnos íntimamente un modo de vida, pero siempre adaptándonos. No hay esencia ni naturaleza estructurada a menos que no sea, precisamente, la desestructuración que busca estructurarse. Podré entender enseguida que esto pueda causar mucho desgano, sobre todo en aquellos que han supuesto una esencia determinada, bella y bondadosa. Tales superfluas consideraciones son sólo vanidad. El ser vivo tiene la naturaleza de adaptarse para preservar la vida con la única intención de morir en su momento justo, naturalmente. Entiendo que una naturaleza amorfa, cuyo principal carácter sea precisamente la informalidad y la disposición a tomar la forma que se desee, pueda resultar grotesca para los que se cobijan tras los unívocos y absolutismos. ¿Qué tanto

puede molestar al lector saberse en sí mismo amorfo de origen? Quizá sea esta molestia un indicativo proporcional de la propia aferración a creencias absolutistas.

Ahora bien, lo que permite que nuestra naturaleza sea precisamente amorfa —dispuesta a tomar la forma que se requiera— es la comprobación de que es Nada. La Nada *es* —como he mencionado a lo largo de la presente obra— y precisamente por eso es que nuestra naturaleza *es* en función y medida de que la Nada está presente. Sólo en medida que se es consciente de esa Nada que se es, se es también flexible a la formación de un esquema de vida. Esto implica que la naturaleza humana está en franca relación a la Nada, una Nada que tiene capacidad de ser llenada del modo que sea de acuerdo a la condición humana. En el hombre hay más Nada —por ejemplo— que en un mosquito puesto que en este último, aunque también tiene posibilidades, hay menos espacio disponible para esas posibilidades a diferencia del hombre. Por tanto, todo ser vivo de alguna manera posee una nada que es distinta a la nada correspondiente a lo humano puesto que tal es decididamente mayor que las del resto de seres vivos —que conocemos— y de ahí su mayor augurio de posibilidades, las cuales nunca tendrá la nada de un mosquito o cualquier otro insecto o animal debido a las distinciones categoriales propias de cada ente. Esto valdría para responder a la cuestión de si la Nada es también la naturaleza de las cosas existentes y no sólo del hombre, pues se entenderá que la Nada hecha nada (no-ser) que corresponde a las cosas es sólo similar —más no igual— a la nada (no-ser) relativa a lo humano. En medida que ontológicamente es más complejo un ser, en tal medida, más en la Nada estará su nada debido a que será mayor.

Vivenciar la Nada es permitir la posibilidades, alejarse de lo establecido o lo dogmático para nuestra propia vida. Es entender que todos pueden ser todos, es confiar en el otro ser humano, en que llene sus vacíos de la forma que crea conveniente o incluso que tome la opción de no llenarlos. La Nada permite esa posibilidad de acción, esa actualización de posibilidades que es en sí misma la vida. Una vez terminada la vida se permite el parto final de nuestra última posibilidad: la muerte.

Vivenciar la Nada es estar dispuesto a todo. Es dejar atrás los miedos permitiéndolos, es dejar atrás la incertidumbre asumiéndola, es dejar atrás los unívocos asumiendo el equívoco y con ello lo Unívoco total. Vivenciar la Nada

es amar temporalmente, es poco prometer, es nada esperar, es mucho recibir. Se trata de creer en lo Absoluto negándolo, de ver a Dios no viéndolo, de ver a los otros humanos al verse uno mismo y entendiendo el sentido de la solidaridad constructiva. Es guardar silencio para escuchar por primera vez, es dejar de hablar para oír la propia voz que incluso estando adentro nos es ajena aún. Vivenciar la Nada es dejar de decir cosas para comprenderse con ello, es traspasar el lenguaje y usarlo sólo como referencia, es entender lo que hay detrás de todo entendimiento, es relacionarse con otros sin fusionarse ni permitir la fusión enajenante de otro con uno mismo. Vivenciar la Nada es a lo sumo: vivir muriendo, renacer cada noche y reintegrarse al ciclo del caos inevitable. Es permitir que las cosas sean y permitirse ser parte del fluir universal. Vivenciar la Nada es alzar la voz sin miedo o controlándolo, es mostrar la inconsistencia de nuestros ideales, el sin-sentido del sentido y la Nada de lo que es. Todo lo anterior tiene obstáculos que presentaré a continuación.

Obstáculos específicos para la liberación humana desde la Nada

Los siguientes son diez aspectos que constituyen una barrera directa a la liberación humana desde la Nada. Cada uno de ellos está presentado en forma referencial a la lista anterior que abordó las implicaciones de asumir la Nada. Para cada implicación existe entonces cada una de las siguientes obstaculizaciones.

La religión institucional

Uno de los principales obstáculos para el desarrollo humano, para la comprensión de otros y de uno mismo, desde la perspectiva de la concepción de la Nada propuesta aquí es, sin duda, la religión institucionalizada. Aclaremos, el problema en sí mismo no es con la religión como sustantivo, sino en el hecho de que es posible imposibilitar —con la religión misma— la capacidad crítica del individuo. Capacidad crítica que incluso se dirija a su misma religión, cuestionando, argumentando o solicitando argumentos e incluso la

posibilidad de dudar, de ir más allá de los esquemas previstos, de crear o de —en su caso— disuadirse de tal fe y retirarse. Lastimosamente, en muchas ocasiones —dentro de los esquemas de una religión institucionalizada— tales posibilidades de desacuerdo y discordia son inexistentes debido al uso de la autoridad ideológica o dogmática.

No se trata de estar en contra de los individuos que forman parte de las religiones institucionales, incluidos los líderes de las mismas, pues ellos también han sido engañados por el mismo sistema que proponen a los demás. Se les ha enseñado a creer que han sido elegidos para, una vez convencidos que son parte de la elite, buscar más adeptos para “convertirlos” a la fe. No se trata de reclamarles directamente pues tal reclamo sería inadmisibles en un esquema místico más amplio que lo religioso —como el que propongo aquí. El desarrollo de lo humano desde un enfoque centrado en la Nada es precisamente eso, algo más natural, más puro, más humano y menos proselitista.

No se niega aquí que muchos individuos religiosos, simbolizados como testimonio por las mismas religiones, no hayan tenido o tengan vidas valiosas, lo que se afirma es que lo valioso que han hecho se ha fundado en su entidad humana más íntima y no en la pertenencia a una religión determinada, debido a que su virtud les permitió —y algunos se lo permiten actualmente— ver más allá de la estructura religiosa en la que están situados.

Reitero, no me encuentro atacando en sí a la necesidad de algunas personas de encontrar un sentido a la vida por medio de la religión, lo que ataco directamente es el aprovechamiento de instituciones religiosas para inhibir el pensamiento crítico y la voluntad de los individuos que intentan hacer la búsqueda por sí mismos. La liberación humana desde la Nada no favorece la imposición de ninguna postura dogmática que se aprecie a sí misma como la mejor y con derecho a moralizar y excluir.

Sistemas económicos polarizantes

Pocas cosas han dañado más al hombre contemporáneo que sus sistemas económicos, específicamente los relacionados al modelo neoliberal, producto de un capitalismo voraz. Esto será parte de un estudio posterior específico que me

propondré. Basta ahora decir que si persisten por mucho tiempo los sistemas económicos actuales, que son favorecedores exclusivamente de algunos individuos de la elite —polarizando con ello a la población—, tendremos cada vez más pobreza y miseria para los millones de individuos restantes hasta el punto en que será insostenible. La pésima distribución de la riqueza y la pobreza creciente de cada vez mayor parte de la población mundial no pueden ser entendidas si consideramos los recursos reales que el mundo tiene, que el planeta ofrece. Son los sistemas económicos los que han limitado a millones de ciudadanos, haciendo imposible que todos ellos logren la obtención de las satisfacciones básicas de la vida, menos aún la satisfacción de cuestiones trascendentes. Preocupados por alimentarse y por satisfacer las necesidades de los propios hijos, los adultos de hoy no observan más allá de su propia perturbación. Difícil pensar en la Nada cuando nada hay en el estómago.

Es necesario un poco de tranquilidad monetaria para indagar sobre uno mismo y sobre la vida, la realidad o la muerte. Al hombre contemporáneo no le queda tiempo para pensar en sí mismo a menos que se sea realmente un espécimen excepcional. Atormentado, enrolado, sometido a las estructuras, a las instituciones y a sus propias necesidades económicas, el hombre de hoy ha tenido que laborar prolongadas jornadas de trabajo, no sólo individualmente sino en pareja. Los monopolios, las restricciones financieras y los acuerdos internacionales, sumados a las políticas globales y al control imperial no han permitido el desarrollo humano en lo colectivo, restringiéndolo sólo a pocas minorías capaces de costearse semanalmente su clase de yoga, su terapia reconstructiva, su grupo de escucha o sus medicamentos tranquilizadores. Y no es que me encuentre en contra de cualquier estrategia que suponga una revitalización que permita al individuo sentirse “parte del Universo”, sino que, obviamente, no es sólo como parte del Universo como hay que evidenciarse, mucho más allá, se trata de reconocerse parte de la Nada.

Sabemos que hay hombres detrás de la cortina de las instituciones globales que controlan la vida de los otros a partir de sus intereses. El poder económico a partir de los esquemas políticos ha sido desastroso, en general, para lo menos global de todo: lo íntimo. Tendemos a globalizar debido a que la Nada misma es global, pero hay diferencias claras entre lo que hemos gestado e impuesto arbitrariamente como especie y la naturaleza implícita de la misma.

Muchas veces, detrás de los argumentos de quienes todo lo controlan, están concepciones unívocas —religiosas o no— e inflexibles, por ello es imprescindible enfrentar los enfoques unívocos.

La imposición de enfoques unívocos

Ya he referido la importancia de romper con los univocismos precisamente porque estos son un obstáculo para comprender y comprendernos. Incluso, en los ambientes donde se busca “lo mejor” para lo humano, se pueden manejar univocismos sobre lo que es o debería ser el verdadero desarrollo humano. Esto, naturalmente, limita a las personas aún teniendo la buena intención de quererles construir.

Los enfoques unívocos suponen la separación del que los tiene con el que no los comparte. Ahí inicia la división íntima, la de las creencias inflexibles. Y más inflexible es una creencia o postura si en ella hemos depositado parte de nuestra confianza personal o incluso nuestra identidad. No sólo nos creemos parte de un sistema sino que suponemos que si dejamos de serlo también dejaremos de tener una identidad o no seríamos realmente nosotros. Todo ello son barbaridades insostenibles pues la misma identidad cambia, no puede estar definida sólo por ideas y no somos estables tampoco en cuanto a lo que somos. Se entiende que nuestra inseguridad nos genere la necesidad de ser cobijados por un sistema unívoco, pero esto sólo nos aleja de la aceptación de nuestra levedad, la cual es necesaria para realmente entender las cosas.

Las posturas inflexibles, fundamentalistas, cerradas e inamovibles están en todos lados, quizá en el mismo núcleo familiar, probablemente en nuestra propia cosmovisión y es por esto que es tan complejo liberarse de tales cuestiones sin valentía. Por atender a los unívocos, sintiéndonos mejores por ello, es que tendemos a la moralización separatista.

La moralización

Todo hombre vive relacionado a alguna cultura específica. Toda cultura supone una esquematización de la realidad. Todo esquema de la realidad es también un

esquema que implica ideas sobre lo bueno y lo malo percibidas de acuerdo a la colectividad en cuestión. Por tanto, toda cultura supone una moralización.

Puede ser dramático afirmar que es un obstáculo para el individuo algo que está por doquier, puesto que no hay manera de ir a ningún lado en donde no se aplique alguna idea moral y es prácticamente imposible contactar a un individuo amoral. No hay tal amoralidad —al menos en el mundo de lo fenoménico— y es por ello que lo moral está en todos lados o, mejor dicho, en cada mente, al menos en lo que refiere a la manera automática de reaccionar ante los acontecimientos. Sin embargo, es posible que el individuo, tras el juicio moral automático o robotizado que pueda emitir, elabore dudas sobre tales juicios y los cuestione. Es cierto también que aún la forma de cuestionar dicho contenido moral estará incluyendo en sí misma una tendencia moral, es decir, aún nuestros juicios sobre los juicios mismos están delineados por una perspectiva. No hay forma de eliminar las perspectivas sobre lo conveniente o no, lo funcional o no, lo correcto o no, lo deseable o no, lo merecido o no, lo justo o no, lo valioso o no y tantas más. Sin embargo, al cuestionar los mismos juicios habremos llegado a un plano ético y ya no sólo moral.

Si, además, somos capaces de establecer un juicio crítico sobre nuestro análisis ético entonces estamos ya en un plano metaético y así sucesivamente hasta que convengamos que siempre hay, al menos, una línea valorativa desde la cual se parte. En este caso, en que hemos hecho un análisis racional sobre nuestros juicios, no podemos deslindarnos de la intencionalidad racional de los mismos juicios, lo cual supone —por ello— una línea de tendencia y, por tanto, de análisis. En el mundo de lo fenoménico no hay posibilidad de la amoralidad, pero sí hay la posibilidad de disminuir el número de moralizaciones que hacemos a diario, el número y profundidad de los juicios a las conductas de otros y las propias. No se trata con ello de dejar de ser autocríticos, se trata simplemente de dejar de ser destructivos y parciales. La amoralidad no existe en el mundo de las valoraciones humanas, pero tal mundo humano no es lo único que hay, de tal modo que hay espacio para lo amoral en la medida de la posthumanidad o la superación de lo humano, lo transfenoménico.

En la misma línea, si vamos más allá, en la frontera misma de las posibilidades humanas nos encontraremos con que hay también dos formas de entender el mundo: una, la humana, que está centrada en lo fenoménico y,

otra, que trasciende lo humano y que está en aquello que no se incluye en el mundo representacional, la nouménica. Ahora bien, al territorio de lo nouménico no podemos conocerlo sino sólo suponerlo y eso es —en buena medida— lo que he hecho sobre la cuestión de la Nada. Lo nouménico no se muestra en lo fenoménico sino de manera apodíctica, es decir, lo fenoménico muestra lo que lo nouménico no es. Tras los fenómenos está el mundo de la no-valoración, el mundo de lo no-humano, el mundo de lo amoral. Entendido el mundo desde los noúmenos existe, entonces, la posibilidad de la amoralidad y para adentrarnos en la posibilidad de la amoralidad tendremos que haber asumido a profundidad la Nada, una Nada que no tiene moral.

Hay que decir que no es un impedimento el no poder llegar a lo nouménico para lograr, en parte, evitar el efecto perjudicial de las moralizaciones. Relativizar lo moral es posible a menos, por supuesto, que se presente otro obstáculo —que haría de semejante reto algo bastante difícil— al cual he llamado la soberbia suprema.

La soberbia suprema

La soberbia suprema es la postura del hombre que se afirma como el dictador de su propia vida, el conocedor de las verdades absolutas y el poseedor de la razón universal. Es una soberbia suprema porque quien la vive no sólo se queda en la asimilación de lo que se puede hacer sino que realmente asume que todo es posible para él.

Pensar que se es suficientemente voluntarioso es proceder de manera soberbia y, por ello, ingenuamente. No hay manera de posicionarnos ante tal protagonismo a menos que seamos realmente ignorantes de forma multidisciplinaria, es decir, ignorantes en varias áreas del saber. Cuando se observa todo lo que está fuera del propio control es cuando se asume que más que fuertes y omnipotentes somos débiles. Esto no implica que entonces el contemplar la Nada consista en una propuesta endeble y apática debido a que nos reconocemos débiles, todo lo contrario: al contemplar la Nada se acepta que hay que hacer las cosas que estén al alcance sin que ello suponga que entendamos que todo es posible.

La soberbia suprema tiene que ver con el egocentrismo. Si he de creer que todo gira en función a mi yo y —como he dicho— el *yo* es sólo una ilusión de la conciencia, entonces, tendríamos que llamarnos más que egocentristas, ilusocentristas. El iluso es el que cree sobremanera en las ilusiones y depositarse sin medida en el *yo* es, precisamente, la mayor de las ilusiones. Ciertamente, la persona puede experimentar un poco más de confianza en sí misma con ello de centrarse en su yoicidad, pero tal confianza es muy temporal, pasajera y leve. Más fruto podría redituarse el entender nuestra entidad de poseídos de la Nada al estar rodeados de ella, de la incertidumbre que provoca, de las incertezas que vomita y de las ambigüedades que para nosotros significa no abordarle desde bases estables sino desde la amorfidad inexplicable e incognoscible. El Nadante se sabe un tipo hecho pedazos, pero tal pedacera puede ser más compacta que la suposición tan común de egos que se autodenominan absolutos.

La Nada es inabarcable y por ello recurrimos al *yo* que esperamos poseer al definirle, estructurarlo y suponerle en nosotros. El que existan personas que mantienen este esquema durante toda su vida implica irreflexión combinada con un poco de soberbia, claro está. Y es que ya no sólo generamos tal soberbia a partir de nosotros mismos, sino que podemos recurrir a instituciones educativas para que nos indiquen y convenzan de que podemos tener y aprender la Verdad, que hemos de competir y que tenemos que ser los mejores. Uno puede creerlo mientras más adormecido se encuentre.

La educación adormecedora

Es muy común el discurso que deposita en la educación la solución de todos los problemas sociales y el camino unívoco para el desarrollo de un individuo. No todas las formas de educación coadyuvan, sin embargo, para tales intereses. Puede sonar raro, si nunca lo hemos considerado, que señale ahora a la educación como un posible obstáculo para comprender a otros y comprendernos a nosotros mismos. Y es que algunos de entre los muchos sistemas didácticos, filosofías educativas y entornos de aprendizaje no siempre son realmente posibilitadores, inspiradores y formativos. No todas las experiencias

educativas son una elocuente canalización de la energía y potencial de los individuos. Está también, por supuesto, la educación adormecedora, dogmática, memorística, intelectualista, acrítica y castrante.

Con el término de *educación adormecedora* me refiero a aquella que propicia que el estudiante aprenda a obedecer sin razones, sin entender el motivo de la obediencia. No se trata, evidentemente, de enseñarlos a desobedecer, pero sí —al menos— de que puedan obedecer por convicción. Es una educación adormecedora la que propone contenidos que no son revisados analíticamente, cuando no hay debate o discusión, cuando el alumno es repetidor de la información. Esta educación puede volverse dogmática cuando a los contenidos se les vincula con lo religioso y se habla de verdades inamovibles e in criticables.

La educación se vuelve adormecedora cuando es intelectualista, es decir, cuando se afirma que la razón humana no tiene límites y que sólo lo humano y sus construcciones son la realidad. Perdemos de vista que el hombre no es exclusivamente racional, puesto que también es emocional, efusivo, cambiante y necesitado. Es imperativo incluir en nuestros esquemas explicativos a la intuición, las nociones, las especulaciones y los silogismos. No sólo lo científico es conocimiento, no únicamente lo racional es una razón y no solamente lo que tiene una estructura positivista o cuantificable es digno de conocerse.

Finalmente, una educación castrante es la que no permite que los individuos se pregunten por sí mismos las cosas ni sean críticos de su propia persona y de lo que les rodea. Se es acrítico cuando se protege a los sistemas y se reprime la reflexión, la intuición, el arte, la duda y la creatividad. La mayoría de estudiantes ya no necesitan ser reprimidos en niveles superiores puesto que en los niveles anteriores lo han sido ya suficientemente y viven sin percatarse de sus propias posibilidades, de su creatividad dormida, de su ánimo indolegable. La educación no ha triunfado más que en apariencia, puesto que se ha convertido en servidora del sistema del que originalmente debía liberar.

Todo esto es posible cuando la educación es vista como medio de control, como una forma astuta de dominación. Cada pueblo se convierte en lo que su sistema educativo hace del mismo. El problema es cuando esta posibilidad de fuerza y control la tienen individuos a quienes poco les interesa el bienestar de la mayoría. Se puede preguntar entonces ¿cómo romper con

este obstáculo social en el que se ha convertido el sistema educativo, si es algo controlado por la estructura dominante? Y la respuesta evidente es que no hemos de hacer a un lado al sistema educativo pues puede ser necesario para obtener los medios que el mismo mundo exige a manera de certificación; pero, esto sí, se debe estar un paso adelante de los sistemas educativos formándose también de manera personal. Sólo el autodidacta es el que aprende de verdad, pues todos aquellos que dependen de estar en el aula —con otros y con alguien que les incentive a estudiar— realmente no han aprendido a forjar su propia motivación para obtener conocimiento así como pensar sobre ello y sobre sí mismos.

Por ello, es laudable que enseñemos a los niños y jóvenes a dudar de la Verdad antes que a adherirse a ella —o sus supuestos— pues eso los vuelve arrogantes, univocistas y en algún momento moralizadores y autoritarios; con otras palabras: seres con ego inflado.

La inflación del ego

Ya he referido la imposibilidad del *yo*. Ante la evidencia, no sólo teórica sino vivencial, que experimenta el hombre debido a su falta de *yo* y a su absoluta Nada —usualmente referida como vacío— es que intenta valerse de cualquier recurso para evadir la sensación de hueco, de ausencia, de pérdida o inestabilidad. Buscamos estabilidad en todo lo que nos rodea en la vida, pensando que tal estabilidad o perpetuidad es realmente una posibilidad. Deseamos relaciones estables, trabajos estables, economía estable, hijos estables, políticas estables, ideas estables, esquemas estables, proyectos estables e incambiables y hasta una Verdad estable a la cual adherirnos. Y tanto deseo de estabilidad no es otra cosa que la consecuencia de la percepción de la inestabilidad interna que la Nada supone. Hemos errado al intentar llenar este vacío con estabilidad.

Otra alternativa falsa para llenar tal vacío es el exceso. Si no es posible la estabilidad, o si se ve complicada, entonces recurrimos al exceso que nos permita suponer que nuestra estabilidad es más real. Llegar al exceso en cuanto a parejas sexuales, el exceso en la diversión y distracciones, el exceso en el

alimento, el deporte, el estudio, el dinero o el trabajo. Cada uno de estos son ámbitos con los que buscamos distraernos al exagerarlos, probablemente, para evadir la misma sensación de hueco que persiste. Pero aún hay más, si no ha sido posible llenar el hueco con la supuesta estabilidad o con los excesos también tenemos el control.

Por medio del control sentimos poder, pero tal no evade a la debilidad que también nos pertenece. Buscamos el control humillando a otros, apareciendo como superiores, ayudando en forma desmedida para ser considerados buenas personas, creando dependencias hacia nosotros, criticando moralmente a los que entendemos como indignos o perversos y, todo ello, para restituir nuestra propia confianza. Buscamos el control cuando construimos relaciones imparejas, cuando imponemos, forzamos, violamos, destruimos o coartamos la voluntad ajena. Si lo anterior no nos sirve, aún queda la autodestrucción que es también una forma de control sobre uno mismo, la última que queda y que también es ilusa pues —creyendo que nos controlamos— en realidad somos controlados por nuestro propio coraje y resentimiento hacia nosotros mismos.

Y bien, tanto el deseo de estabilidad —como el exceso y el control— son todas formas de inflación del ego, como si por el hecho de inflar algo inexistente se volviera existente de por sí. Como si por el hecho de favorecernos en todo y llenarnos de falsedades pudiésemos expulsar nuestra Nada del interior. No hemos comprendido que la Nada cabe —incluso— en los frascos llenos, pues siempre persiste la posibilidad de la imposibilidad del frasco mismo. Es por ello que el intentar llenarse inflando el ego es un obstáculo para el desarrollo de lo humano, para comprender-nos, pues es necesario contemplarse vacío y permitirlo.

Debemos entender que el vacío no es un enemigo, sino que nuestras ideas al respecto son las que estorban para crecer a partir del mismo. Hemos creído que los vacíos deben ser atendidos por profesionales de la conducta para que nos ayuden a salir y liberarnos de semejante insulto a nuestra grandeza. ¿Cómo puede un ser humano creado por Dios permitirse el vacío? Simplemente porque no hay tal Dios y es más bien la Nada la que circunda nuestro Ser, posibilitándolo además. Es el asumir el vacío lo que permite una contemplación más sana de la vida desde la Nada. Los felices, los siempre alegres, los que parecieran llevar una vida perfecta inflando el ego, tendrían que ser los primeros

atendidos pues aún no han notado su propia limitación, su ingenuidad e ignorancia. No es el que ve las cosas el que merece ayuda, sino el ciego. Ver es palpar lo visible, un ver absoluto es ver incluso lo invisible, más allá de lo evidente, de eso se trata. Sin embargo, para poder ver de manera absoluta se requiere vivenciar la Nada. En las ciencias de la conducta, los profesionales han permanecido en la idea occidental de buscar las formas de llenar los vacíos como si éstos fuesen enemigos de la autosuperación. Por el contrario, empezamos por entender que los vacíos son inherentes y que el problema no es tenerlos sino llenarlos obsesionalmente con lo que hemos supuesto son aspectos de virtud. Debemos preocuparnos más por los que se sienten llenos que por los que asumen el vacío.

Además de cerrarnos a la experiencia del vacío, nos cerramos también al encuentro real con el otro. Una muestra clara de esta no-vivencia con ese otro, tiene que ver con el miedo que tenemos a las personas que son, de algún modo, diferentes a nosotros. Y es que se tiende a contemplar al otro como enemigo cuando en realidad sólo es una corporeidad equívoca y andante como uno mismo y con nosotros mismos.

El miedo al otro

Es cierto que hay individuos a quienes, debido a sus conductas anteriores, hemos de tratar con precaución. Pero esto no significa que todo ser vivo humano en el mundo sea indigno de confianza. Vivir con miedo hacia el otro, todos los otros, es incluso una patología, una fobia social. Vivir en desconfianza plena, en actitud de defensa, pareciese que justifica todo lo que se pueda hacer en contra del otro. Sin embargo, la cuestión es que el otro me ve a mí mismo como *su otro* y entonces en ese mutuo percibirse en la otredad es que permanecemos alejados.

El miedo al otro es un obstáculo para comprender-nos porque supone un juicio previo que hemos hecho y que explica nuestro miedo. No se podría entender tal miedo sin una referencia a un juicio específico desde el cual nos hemos manejado. Este juicio es siempre parcial, no terminado, incompleto, insustancial, sin solidez. Basta con intentar conocer más los motivos del otro para captar que en el fondo no es tan diferente de uno mismo. Lo que nos

separa son cuestiones accesorias, sólo ideas, pero no las intenciones últimas. Se podrá objetar hasta aquí que no es posible relacionarse a profundidad con todos aquellos individuos con los que estamos en contacto y que, por tanto, la idea de ver el interior del otro y su semejanza con el mío sería una tarea irrealizable. Ante ello, respondería que es ciertamente complejo intentar conocer a todos aquellos individuos que contactamos pero, debido a ello, es que hemos de reconocer que no porque no veamos su interior —esencia y valor— significa que no lo tienen. El no ver lo mejor de alguien no implica que no lo hay, pues siempre existe en las personas algo mejor de lo que sí hemos visto.

Se trata de creer un poco en el otro, de asumir que esa parte que aún es la Nada del otro para nosotros, aquello no visto, puede ser valioso. Esto me llevaría a ver lo que no he visto sin necesitar verlo directamente. Si asumo que todos los otros tienen un valor por ser y, encima, por ser como son —aunque no entienda de inicio tal valor— podré entenderles de un modo más sano, centrado en la Nada.

Además, puesto que todo ser humano tiene infinitas posibilidades en sí mismo ¿qué pasaría si me propongo considerar esas posibilidades irrealizadas aún y dejo de ver lo que para mí ahora mismo es malo de tal persona? Se me dirá: “eso aún no es” y mi respuesta sería que precisamente de eso se trata. Hay que entender que lo mejor de todas las personas *aún no es* pero que eso no significa un rotundo *no será*. La posibilidad sigue y no podemos pensar que no debemos ver lo que aún no es pues el mundo mismo, nuestra vida, todo en suma es eso: posibilidad.

Ignorancia e irreflexión

He reconocido que no hay posibilidad de certezas y que es debido a ello que siempre permanecemos ignorantes de algún modo. Hay que distinguir, entonces, que una cosa es permanecer en la ignorancia buscando y otra es permanecer ahí debido a la irreflexión, al nulo interés, al desentendimiento por las cosas, a la lejanía con ellas y a la indiferencia. Cuando me refiero a la ignorancia como obstáculo del crecimiento personal me refiero a la incapacidad de asombrarse por el mundo y al nulo interés de querer indagar sobre él. El

ignorante apático no sale de sí mismo y no busca respuestas pues no ha sido capaz de hacerse preguntas. Esto mismo, la evasión a las preguntas y la nulidad de la duda, son en sí mismas estorbosas para el desarrollo personal.

No importa que las respuestas no sean absolutas, nadie ha dicho que busquemos lo absoluto. No se hacen preguntas para encontrar respuestas sino por el ánimo de gozar la misma pregunta y de observar los matices que la misma puede tomar.

Esta admiración por las cosas que generan las preguntas es propia de aquel que aún no ha dejado de imaginar que las cosas pueden ser de otra manera o, incluso, que las cosas no son como pensamos. Sólo ese tipo de pensamiento, lejano a las inflexibilidades de ciertos cientificismos, es lo que permite ampliar las miras y conceder una alternativa a las visiones tradicionales.

Sin embargo, el espíritu indagador, producto de la capacidad de asombrarnos, puede ser obstruido por la educación adormecedora o por los esquemas univocistas de la propia familia o de la cultura. Por eso, he dicho que es necesario aislarse un poco de las miradas de siempre para superar nuestro modo automático (en ocasiones reactivo) de entender las cosas. Y es que nuestra cosmovisión puede estar alterada por nuestro siempre inevitable contacto con la otredad. Es necesario cuestionar nuestros esquemas inmediatos, sobre todo en lo que respecta a la formación de lo que será el propio estilo de vida.

No hablo entonces de la ignorancia como la inaccesibilidad a la Verdad —en tal sentido todos somos ignorantes pues siempre hay cosas que no sabemos—, sino que me refiero a la ignorancia como desapetencia, falta de interés o de pasión por la formulación personal de las preguntas de la vida. Al hombre contemporáneo le sobran motivos para su irreflexión tales como el ruido, las distracciones, los esquemas dominantes en los que es mejor no cuestionar que ser expulsado o señalado, las religiones coercitivas proclamadoras de infiernos posibles, los autoritarismos educativos que perfilan un tipo de estudiante sumiso y obediente. Ya he abarcado todo eso, y he dicho que es necesario ir contra la corriente en ese aspecto.

No hay eliminación de la ignorancia si la persona no ha desarrollado —al menos un poco— su capacidad de indagar, dudar y preguntar por sí mismo. Si necesito que alguien pregunte por mí —o, peor aún, responda por mí— entonces, definitivamente, estoy muy lejos de alcanzar el nivel óptimo desde la Nada

aquí propuesto, sería difícil volverme un Nadante. La persona que no sabe preguntar debido a que no se permite dudar tendrá que conformarse —y de hecho lo hará— con los esquemas tradicionales de lo que es “mejor” para el hombre. Tales esquemas sobre ser una persona “de bien”, con los que habrá de conformarse cualquier individuo irreflexivo, suelen consistir en ser alguien que estudia sólo lo necesario para tener un trabajo estable en donde siga obedeciendo órdenes, haber “sentado cabeza” matrimonialmente, tener amistades irreflexivas que se centren en las distracciones televisivas, vivir con una pareja a la cual creer fiel, criar hijos que absorben y reproducirán su esquema de vida rancio haciéndole sentir por ello buen padre o madre, tener un esquema de valores predefinido por otros del cual no se puede dudar, así como someterse a una religión que le prometa el paraíso próximo en donde por fin será feliz tras tanta represión.

Hay quienes tienen como ideal de vida todo lo anterior y eso les permite sentirse adaptados pero, sin duda, a lo único que se adaptan es a la desadaptación de sí mismos. Esta desadaptación desemboca en la apatía mística.

Apatía Mística

Entenderemos por *apatía mística* la desatención a la dimensión intangible de lo humano, la suposición de que sólo lo material es parte de la propia vida y la perspectiva de que sólo lo contable y cuantificable es lo que tiene sentido. Con “misticismo” me refiero a la actitud profunda, decidida y comprometida del hombre que entiende su intimidad con las cuestiones fundamentales que le corresponden. De todos es conocido que hay muchas formas de misticismo, en general las religiones asumen un estilo de vivir la experiencia con su Dios e, incluso, en la perspectiva laica —cotidianamente— se le asocia a una relación del individuo con lo Absoluto. Aquí no se ha propuesto enteramente una religión, puesto que esto supondría algún tipo de institucionalización, sin embargo, sí asumo que la contemplación de la Nada —de la Nada Absoluta— es en sí misma una experiencia mística que propicia en el individuo una conexión específica, única e intransferible.

Entiendo también que lo místico es posible únicamente a partir de una ascesis personal que signifique la renuncia a cierto tipo de posesiones o de

excesos, lujos o controles, aunque no necesariamente la renuncia al placer. La experiencia mística con la Nada es prácticamente imposible sin la voluntad del individuo. La apatía mística es, por ello, un obstáculo. No se trata entonces de desvincularse con lo Absoluto, como ya he dicho, sino de llamarle de otra forma o —mejor— de permitir que permanezca innombrable. Muchos individuos están desinteresados de las cuestiones místicas por relacionarlas con las religiones tradicionales con las que no están de acuerdo. Por ello es que el rompimiento de los ídolos es tan particularmente importante en el proceso de quitar obstáculos, pero no sólo eso sino que también es necesario erradicar la molestia o la desaprobación conflictiva con las religiones. Hay que dejar a las religiones ser sin que esto suponga ser religioso. Si uno se encajona como incapaz de cualquier religión y asocia lo religioso con lo místico correrá el riesgo de ponerse a sí mismo un obstáculo para el desarrollo personal desde un misticismo posible, secular.

La apatía mística es también una consecuencia de la inflación del ego y es, asimismo, una barrera para comprender el resto de las cosas. Se requiere de valentía para la práctica ascética que promueve la experiencia mística. Hemos creído que las cosas se nos revelan sin esfuerzo personal, pero no es así, comenzando porque no hay un revelador. Hay lo revelado pero no el revelador y esto supone que el esfuerzo por ser idóneo para ver lo revelado es un esfuerzo personal que implica valoración —no apatía— de la mística de la Nada. En todas las épocas de la historia humana ha sido difícil favorecer tal experiencia mística y, una vez vivida, permanecer en ella. Es por ello que valdría la pena explorar el modo en que la vivencia mística modifica la vida en cuanto al compromiso. En el siguiente apartado, el cual cierra este trabajo, me centraré en las implicaciones últimas de vivir conforme a la contemplación de la Nada, así como las formas en que es posible promoverla.

Ser un Nadante hoy

A partir de este momento me dedicaré a enunciar las implicaciones concretas para el individuo que asume la Nada, el Nadante, en torno su propia existencia. Naturalmente, muchos de estos aspectos tienen que ver con la propia sangre

en las rodillas. Se asume, en primer término, que hablamos de un individuo que busca ser congruente con cada una de las anteriores enunciaciones sobre los obstáculos que han de superarse al contemplar la Nada y con las consecuencias de proseguir en la conciencia de la misma.

Iniciaré refiriendo a la experiencia de soledad tan propia de quien piensa algo de manera diferente y que ha roto con los sostenes emocionales convencionales. Prosigo con la importancia de eludir el método racional como esquema univocista. Continúo con una breve reflexión sobre la construcción de sentido en cuanto a la incitación al ejercicio filosófico. Posteriormente, abordaré lo significativo que es el mostrar un testimonio de vida que sea congruente con lo que se plantea con palabras y, finalmente, se mostrará una reflexión sobre el hecho de morir día a día hasta la muerte total.

Todos estos abordajes responden a la evidente singularidad de vivir lo que se habla. Se mencionan las consecuencias de ello partiendo de mis propias experiencias.

Reconciliarse con la soledad

La frase propuesta por William Shakespeare en *Hamlet*: “ser o no ser, he ahí el dilema” es en sí misma polivalente. Y lo es porque se parte de la suposición de que se es o no se es, de que cada una de esas cuestiones existe por separado de manera independiente. Debe quedar claro que es posible la interacción entre el Ser y la Nada y que no se excluyen mutuamente. A pesar de que haya quienes postulan lo contrario al proponer que “no es posible afirmar y negar al mismo tiempo”,² es evidente que el ser y el no-ser están en constante interacción. No es la cuestión o la pregunta si es una o la otra, sino más bien de qué maneras están configurados el Ser y la Nada en un asunto determinado. Se trata de discernir la dialéctica del Ser y la Nada, así cómo la forma en que existe esta combinación en algo —alguien— particular. Del mismo modo, como no hay figura sin fondo, tampoco se puede tener algo sin la Nada. Es

² Llano, Carlos, *Etiología de la idea de la Nada*, p. 348.

por eso que “la Nada es sumamente potente”³ y simplemente no puede ser excluida pues aunque el Ser sea, lo es también en relación a la Nada. No es entonces la cuestión “ser o no ser” sino el “cómo el ser y el no-ser *son*”.

Por ello, si el Ser y la Nada son en sí mismas el sistema binario de la realidad y de todo lo existente, no podemos eludir a la Nada al ser lo que somos, cualquier cosa que esto que somos sea. De tal modo que “lo positivo y lo negativo, el algo y la Nada, son inseparables y van juntos. La Nada es la fuerza en virtud de la cual puede manifestarse el algo”⁴ y una de las consecuencias vivenciales de ello consiste en la afirmación de la soledad como un modo de estar inevitable. Por más compañía que tenga frente a mí, es mi propia Nada la que me escupe mi soledad. Se está en soledad y, aun cuando busquemos formas de evadirla, ésta se vive muy profundamente.

Asumir la Nada es reconocer la propia soledad, la unicidad que promueve la diferencia y la diferencia que implica la individualidad. Se es como individuo y siempre como un individuo solo. Estar solo no supone lejanía física, ni ausencia de proximidad corporal con otros cuerpos. Lo que supone, más bien, es la imposibilidad de ser conocido en verdad, de ser entendido completamente, de tener la certeza del autoconocimiento, de verse profundamente como se es. Y es que, precisamente, todo ello es así debido a que no sólo se es, sino que no se es también. Y esa parte —la que no se es— no es posible verla pues al ver *lo que se es siendo* no podemos ver lo que no se es, por el mismo hecho de estar siendo. No puedo contemplar mi propia nada si no contemplo la Nada. No hay quien pueda contemplarme totalmente, ni yo mismo, pues en mí *es* la Nada impenetrable. Temporal como soy, cambiable e inestable, permanezco fuera de cualquier conceptualización certera, elevándome solo en el aire pasajero de la incertidumbre. Viajando siempre en el no-ser que me hace ser, diluido en las penumbras del sin-sentido, abstraído y lejano, flotante y nostálgico por las obscuridades interiores que nadie conoce.

Asumir la Nada es asumir la soledad, el espacio solitario impenetrable que no se abre sólo por llorar. Ninguna lágrima le penetra, ninguna voz poética. El hermetismo profundo es imposible de romper por el hecho de que no tenemos

³ Watts, Alan, *Nueve Meditaciones*, p. 46.

⁴ *Ibidem*, p. 47.

ojos capaces de captar luz entre tal oscuridad. No hemos sido equipados para entender la Nada que nos posee. ¿Cómo decir que me conozco si mi yo es sólo una ilusión? ¿Cómo asumir que soy alguien cuando eso lo reconozco en relación con la colectividad de entre la que puedo distinguirme? ¿De qué manera relacionarse si no es con falsedad, siendo lo que no se es y mostrando lo que capta el otro que, además, es sólo parcialidad? ¿Cómo hablar de autoconocimiento sin dejar de lado la autocomplacencia y la incertidumbre? ¿Cómo entender la compañía si se está siempre solo? ¿Cómo decir que amo si no poseo el amor ni puedo entender de verdad a quien supuestamente amo? ¿Cómo conectar con nosotros mismos si sólo hay eslabones perdidos de nuestra identidad utópicamente supuesta? ¿Cómo hablar de mí si todo me supone distorsión? ¿Cómo mostrarme si no me contengo? ¿Cómo hacerme ver si lo que muestro no es visible? ¿Cómo dejar de estar en soledad si no sé dónde está lo que soy? ¿Cómo ser algo siendo la Nada? ¿Cómo dejar de ser Nada si la Nada me hace ser? No hay salida, sólo eternos retornos a la cueva de las simulaciones que este mundo supone.

Y así, mientras más buscamos negar la soledad, nos quedamos más solos y más incongruentes. Asumir la soledad es asumirse incognoscible, es al menos no intentar engañarse. No hay posibilidad de fusión, más allá de las patologías psicológicas que la supondrían, pues la fusión es creerse fusionado, no la fusión real.

Si se reconoce la propia soledad se pierde el miedo a estar solo. Y eso, el miedo a estar solos, es la causa original de muchas de nuestras desgracias. Vencer los miedos es evitar permanecer buscando el reconocimiento, la aprobación, la compañía, el amor. Todas y cada unas de las muestras de nuestra fragilidad, que evidencian la propia levedad, son consecuencia de la mínima o nula asunción de la soledad. En medida que nos reconozcamos solos, estaremos también más dispuestos a la compañía sin que esto suponga lazos obligatorios ni aprisionantes.

Hablar de la Nada supone la soledad misma. La desaprobación de un mundo centrado en el Ser como consecuencia del miedo a la Nada. Todo aquel que la exprese merece eso mismo: regresar a la Nada que propone. Asumo que algunos lectores despertarán con el tiempo y se unirán a la idea, pero no la totalidad. De cualquier modo, siempre la soledad es una posibilidad para todos

y un hecho. Es una posibilidad como algo que se puede captar, pero es un hecho incluso como realidad no captada.

Asumir la soledad es saberse sin Dios, sin creador, sin sentido, sin camino, sin motivos y sin certidumbres sobre ninguna cosa. Asumir la soledad es dejar de temer a la angustia, pero es también el reconocimiento de que tal angustia es temporal, pues no ha de angustiarnos para siempre aquello que reconocemos inevitable, la Nada lo es.

Por ello, la angustia o la náusea es sólo el inicio, después es la Paz y la resignación activa. Si se vive constantemente angustiado por la Nada es quizá porque se le ha comprendido superficialmente pero no se le ha asumido todavía, no hay una contemplación verdadera. Fusionarse con la Nada, comprenderla a intimidad, es dejar de temerle, es reconocerla incluso en uno mismo. No hay algo que provoque más miedo que encontrar el objeto del miedo dentro de uno mismo, eso sucede con la Nada; pero tras el miedo viene la aceptación y en ello la sabiduría. No basta con tener conocimiento de la Nada, se requiere saber dejarla estar. De tal modo que la angustia es sólo temporal, es el noviciado necesario con la Nada antes de profesarla definitivamente. Una vez que se profesa la Nada es parte de la propia vida y una de sus manifestaciones es la soledad.

El temor a la soledad es la muestra más clara de que no se ha aprendido a vivir, de que no se ha asumido aún de verdad la vida, incluso, es la muestra de que no se vive, que tras nuestra carne sólo hay ilusiones vagas, superfluas, infantiles. No es posible vivir continuamente bajo las faldas de nuestras inocencias. Nuestro deseo de explicar la realidad es sólo una forma más de evadir la incertidumbre. La soledad, en grado sumo, es también asumirse sin certezas, reconocer la levedad del conocimiento humano y lo pequeño e ingenuo de nuestro razonamiento.

Pues bien, la cuestión es entonces: ¿cómo interactúan el Ser y la Nada en nuestra experiencia? Una de sus compaginaciones es la relación entre la soledad y la compañía. Análogamente, la soledad es el fondo en donde figuran todos nuestros nexos, relaciones y compañías. Para que tales figuras existan, es irrenunciable que exista el fondo de la soledad. Pues bien, esta soledad es inevitable puesto que es encima de ella (y no por debajo) que toda relación es posible. El fondo que es la soledad permite la figura, la forma de toda relación

o lo que es lo mismo: el fondo de toda relación o nexo con otro humano es la misma soledad. No hay modo de evadir la soledad a través de la compañía y las relaciones, pues estas mismas se sostienen en medida que la soledad es.

Siendo así, el buen entendedor habrá previsto que no se trata de aislarse como consecuencia de un miedo a los demás o de una antipatía social, sino que más bien se trata de asumir el fondo a profundidad. A partir de ahí, se posibilita la interacción auténtica, la relación sana fuera de los esquemas tradicionales de cosificación, el encuentro entre entes que han asumido su soledad y que no intentan romperla a toda costa. Asumir la Nada —y la soledad que ésta conlleva— es estar libre incluso del miedo a no ser libre, es relacionarse sin dejar de estar solo ni autoproposeerse como el salvador del otro o el verdugo de la soledad ajena. Asumir la soledad es, a lo sumo, dejar ser y permitir el no-ser. Se trata, pues, de entender que hay fusión del Ser y la Nada, así como lo que uno es con el Todo. Ninguna de estas cuestiones se entiende únicamente por vías racionales, es necesaria la promoción de un racionalismo diferente.

Promover un racionalismo antirracional

Lo sé. Podría parecer contradictoria la invitación a promover un racionalismo que enfrente al racionalismo o que se proponga a sí mismo como el objeto a destruir. Sin embargo, no hay tal incongruencia si se le entiende correctamente. Por ello, he de explicarlo en tres partes: sobre el sentido de lo racional, sobre la importancia de lo holístico y sobre la antirracionalidad de un racionalismo desde la Nada, es decir, el postracionalismo.

El sentido de lo racional

Comúnmente se entiende al racionalismo como una postura consistente en el acceso al conocimiento por medio exclusivo de la razón. Además, la mayoría de las personas asumen el supuesto de que el razonamiento puede revelarnos la Verdad universal, constituyéndose así como la herramienta idónea o excelsa que el hombre tiene para conocerlo todo. Primeramente, he de afirmar —como seguro el lector ya supone— que la imposibilidad de acceso a la Verdad

debido a su inexistencia es ya, de por sí, el argumento principal que debilita al racionalismo radical pues, en sí mismo, no tiene acceso a lo que se supone le da su fundamento. Además, la frase cartesiana del “pienso, luego existo” ha de suprimirse por: “soy la Nada, luego existo” y que implica, en el término *soy*, el pleno reconocimiento de la Nada en uno mismo.

El racionalismo devino en cientificismo, en suponer que únicamente son verdades aquellas que la ciencia demuestra y que lo no científico queda excluido del plano del conocimiento respetable. Parte de la desgracia de la existencia humana inicia cuando se considera a lo científico como algo absoluto que da valor sólo a lo cuantificablemente mostrable. No se trata por ello de que estemos en contra de la ciencia, pues son evidentes los beneficios que nos ha proporcionado como especie. A lo que me refero es a que la ciencia, en su vertiente positivista, es *uno* de los modos de conocer que el hombre tiene, ciertamente racional, pero que no es el único ni se muestra siempre incluyente de otras posibilidades. La Nada es, por cierto, uno de los temas usualmente excluidos de la ciencia que —a no ser por los experimentos sobre el espacio vacío en la Física— no la ha incluido en su lista de proyectos siempre centrados en el Ser de las cosas. Para la comprensión del Ser hemos de contemplar también lo que no es. O bien, lo que es *no siendo*.

El conocimiento holístico desde la Nada

A distinción del conocimiento con base en conceptualizaciones —lo racional— y del conocimiento sensible centrado en la experiencia —lo empírico— daremos también importancia al conocimiento holístico que incluye lo intuitivo. No hemos de asumir a la intuición como una simple corazonada o una fantasía, se trata más bien de una percepción no sensorial —aunque solemos iniciar captando cosas con los sentidos— sobre una cuestión difícilmente explicable por medio del lenguaje tradicional.

El conocimiento holístico no ha sido siempre incluido en la estructura que la ciencia propone. Sin embargo, cuando un científico percibe la posibilidad de una hipótesis está, también, intuyendo una alternativa o forma de entender algo debido a una percepción holística originaria. Posteriormente, el científico utilizará todos los recursos racionales a su alcance para explicar la validez de tal

intuición por medio de explicaciones, argumentos o pruebas. En parte, eso he hecho en esta obra: intuir la Nada y posteriormente buscar mostrarla o argumentar desde esquemas racionales (¡eso espero!) la posibilidad de la misma y su interacción con lo que existe. Y lo he hecho así porque el mundo occidental y académico, concretamente, ha utilizado esas formas para dar validez a las intuiciones premonitorias con las que se inicia siempre una holística reflexión o una comprobación teórica. Concidiendo con ello, supongo que el lector podrá constatar que no he seguido sólo y unívocamente una línea racional.

Ahora bien, si la intuición de la que hablo es castrada o el sentido holístico es reprimido, lo racional se vuelve sólo una reproducción memorística con muy pequeños matices de novedad con respecto a lo que ya existía anteriormente. Esto sucede con los grupos y las personas temerosas de cuestionar o de dudar de lo establecido. Al temer pensar o al reprimir las propias intuiciones, se imposibilita el ejercicio de descubrimiento que noblemente permitiría un avance integral. Contrario a eso, habitualmente nos contentamos con explicaciones previas —generalmente las tradicionales— que han sido consensuadas por la mayoría y que hemos asumido como nuestra manera de entender el mundo y a nosotros mismos aun siendo perspectivas ajenas a nuestro pensar. En Occidente, por ejemplo, pasamos la vida pensando, sintiendo y entendiéndolo todo desde el paradigma del Ser y, por ello, en función de la negación de la Nada. Por eso, precisamente, es que la apertura a un conocimiento holístico desde la Nada es una forma de captar, ya de por sí, un mayor abanico de posibilidades.

Para que lo anterior sea posible debemos, en parte, liberarnos del esquema racionalista que nos embriaga de orgullo. Podría ser paradójico que se proponga una forma de saber que tenga como punto de partida la aceptación de la imposibilidad del mismo saber, pero esto mismo abre otras perspectivas de comprensión. No se trata de eliminar por completo el racionalismo, se trata de que el racionalismo no implique la eliminación de otras posibilidades.

El postracionalismo

El postracionalismo supone una actitud, una implicación muy personal ante el hecho de asumir la Nada. No es que se deje de ser racional ni que se

enfrente a lo racional, pero si se trata de no volverse unívocos desde el racionalismo o limitar a una sola vía el acceso al conocimiento. En el postracionalismo se sigue siendo racional pero con la flexibilidad de poner en duda los postulados de la razón misma. Se trata de una razón que se enfrenta a sí misma, de una afirmación capaz de ser negada, de un enfrentamiento con las propias consignas. Al racionalismo, entonces, se le supera con un racionalismo integrador de lo holístico y lo sensible. Tendríamos que hablar —por ello— de un racionalismo integrador no centrado en el Ser y que cuente con una visión más amplia, incluso hacia lo no visto.

El postracionalismo implica la superación del orgullo cientificista-positivista, la superación de los univocismos y la tendencia a buscar lo Universal. Al asumir la Nada se deja de buscar lo Universal, precisamente, porque lo más Universal de los universales posibles ya se ha encontrado. Asumir la Nada es dejar de buscar absolutos y permitir las particularidades que la misma Nada permite al dejar que lo que es *sea*.

El postracionalismo que propongo busca entender razones, no *la* Razón. Pues se parte del supuesto de que todo conocimiento es relacional y que entonces la situación particular del relacionante —la persona que conoce— es siempre distinta a otro relacionante también en búsqueda. Que el conocimiento sea relacional supone que está siempre sujeto a la propia conciencia, a los propios aprendizajes previos, la experiencia personal, la captación sensorial y a anteriores conceptualizaciones desde las cuales se asocia lo percibido en un contexto también determinado y específico. Este racionalismo, que parte de la captación de tal sincretismo relacional, no puede ser sólo racional sino que es mucho más amplio que eso.

Se podrá objetar lo siguiente: ¿por qué si el postracionalismo va más allá del racionalismo no le dejo de vincular al racionalismo? La respuesta está también a la vista: sigue referido al racionalismo porque el hombre está sujeto, por el simple hecho de serlo, a un esquema que construye con su propia capacidad racional. La propuesta no es quedarnos en un racionalismo cerrado en sí mismo, sino en un moderado racionalismo abierto a la ineludible existencia de otros esquemas de conocimiento en el mismo hombre. Incluso desde lo empírico, lo emocional o lo intuitivo, hay motivos que la persona se da a sí misma para seguir tal o cual sistema. No puede el hombre escapar totalmente del

esquema de su propia racionalidad. Por ello no he borrado, o eludido, el término de racionalismo en la propuesta. Asimismo, en el concepto del postracionalismo, también se asume cierta superación de lo racional y esto es debido a que el mismo hombre racional tiene la capacidad de ir contra su propia razón para enfrentarla o más allá de su razón para superarla por otras vías de conocimiento. De cualquier modo, una vez intuido lo que se quiere intuir o captado lo que se quiere captar, tendremos que regresar —los individuos postracionalistas— al esquema racional y lingüístico para poder transmitirlo de tal modo que sea comprendido por otros o hacer prevalecer lo expuesto a través del tiempo, debido a que no es posible transmitir algo a los hombres de los próximos siglos sin dejar un testimonio o evidencia en papel o grabada de alguna manera.

Es por ello que aquel que ha podido llegar más allá de lo meramente racional tendrá que explicarlo racionalmente para que eso —que sabe o cree que sabe— se transmita a otro, a pesar de las distorsiones que el uso de las palabras supone. Quizás otro medio sin el uso del lenguaje podría generar mayores alteraciones.

Así las cosas, un postracionalismo que también incluya lo emocional y lo intuitivo es en sí mismo una consecuencia personal del hecho de asumir la Nada. No se deja de ser racional pero se es algo más y eso ha de explicarse, de cualquier modo, de manera racional. No sólo se trata entonces de explicarse con razones y que la gente racional lo capte o lo confronte, sino que también se trata de motivar el uso del propio razonamiento antirracional, la propiciación del ejercicio filosófico y la contemplación vinculante de la Nada.

La posibilidad de incitar a filosofar desde la Nada

Mi planteamiento no es que se tenga que enseñar a filosofar sino que lo factible, para el filósofo, es crear el ambiente de duda e incertidumbre que ocasione, explote, motive, propicie, derive, incite o empuje a filosofar. Esto no es lejano al método socrático, ni a la didáctica de la pregunta con base en textos filosóficos,⁵ pero sí aporta la distinción de que la filosofía sólo puede nacer en

⁵ Vid. Echeverría, J., *Aprender a filosofar preguntando con Platón, Epicuro, Descartes*, 1997.

la persona que filosofa y que no es posible enseñar a filosofar, sino que a partir de una atmósfera creada específicamente es que puede inducirse a ello.

Además, filosofar desde la Nada supone que hemos dejado de lado la manipulación del término “filosofía” y que no le entendemos como promoción de proselitismos, cuestión detestable que implicaría no sólo una simulación mal intencionada⁶ sino un regreso a sistemas medievales absolutistas o coloniales,⁷ o a modernas imposiciones muy contrarias a la libertad con la que es necesario emprender el camino de la crítica y la reflexión profunda.

En esa tónica, debe quedar claro lo poco que hay de enseñable en la vida, pues no se aprende algo exactamente igual al modo en que se transmite. Mucho menos es así en lo que respecta a lo axiológico. Los valores no se enseñan y, por tanto, no habría una formación en valores como tal sino que, a lo mucho, sólo se pueden ofrecer los elementos para que cada individuo delibere o clarifique⁸ no los valores que quiere elegir sino las cosas o actitudes que quiere valorar. Por ello, el propiciar el ejercicio filosófico supone también la posibilidad de clarificación y discernimiento de los propios ejes valorativos.

Comprender que ni la filosofía ni los valores se enseñan —o que la verdadera filosofía implicaría la posibilidad de construir los valores y no el suponerlos ya definidos— nos vuelve ineludible el hecho de escarbar hacia la pregunta epistémica sobre nuestro saber. Lo anterior causa, naturalmente, la cuestión siguiente: ¿cómo saber que una persona ha filosofado? Nos podrá escribir un reporte, pero ¿cuál es la medida idónea del filosofar? ¿Tener dos teoremas por párrafo, relacionar al menos seis ideas por hoja o definir las reglas lógicas de los propios argumentos? En todo caso, si se filosofa a partir de la vida ¿cómo establecer un parámetro *justo* que mida un aspecto cuyo punto de partida es, de por sí, la diferencia?

Ante estas cuestiones debemos entender que no se trata de cuantificar la filosofía desde nuestras estructuras pedagógicas y evaluativas, se trata más bien de asumir que la misma filosofía se niega a ser cuantificada. Por el contrario, aspira a bajarse de los altares académicos de la elucubración, la abstracción y la mera especulación, para sumergirse en un análisis de la realidad, no

⁶ Vid. Izuzquiza, I., *La clase de filosofía como simulación de la actividad filosófica*, 1982.

⁷ Vid. Lértora, M. y Celina, A., *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia*, 1979.

⁸ Vid. Pascual, A., *Clarificación de valores y desarrollo humano*, 1988.

desde el clásico olor a mueble y libro de biblioteca, sino desde el pantanoso olor del sudor, el conflicto imperante, el caos. La filosofía ha de hacerse vida, y la vida ha de hacerse filosóficamente.

¿Tiene sentido hoy enseñar filosofía? Desde luego, pero me parece que tal sentido hay que renovarlo y afirmar que lo más importante es tener la capacidad de filosofar a partir de la propiciación que se genera en la vida y luego asumir la misma vida con una óptica distinta desde la cual reentender el mundo que nos interpela, pues todo lo que en el mundo sucede es —de por sí— el detonante necesario para comenzar a hacer filosofía y a actuar. Quizá la pregunta sobre el sentido de filosofar en la vida podría ser modificada por: ¿tendría sentido la vida sin ello? He de reconocer que sí puede tener sentido una vida aún sin filosofía, pero naturalmente se asume también que el sentido que tal vida tendrá no es filosófico. No es posible el desarrollo de lo humano sin la implicación del ejercicio filosófico. Tampoco es posible asumir la Nada sin hacerse preguntas que impliquen el ejercicio filosófico. Contemplar la Nada es brindar a nuestra vida otro matiz y otro sentido.

Probablemente una de las mejores maneras de mostrar que la Filosofía y la interacción con la Nada pueden ser relevantes, en el proceso de concientización de un individuo, sea el testimonio que este mismo muestre a los demás. No se trata naturalmente de ser un ejemplo a seguir pero sí se trata de mostrar que ser seguido es una posibilidad. Y es que los seguidores de un Nadante no siguen a la persona, sino que siguen la actitud que aquella porta al descubrir tal potencialidad también en sí mismos.

Testimoniar la Nada

Mostrar a otros la propia contemplación de la Nada no es algo que deba implicar la voluntad para hacerlo, sino que es posible irradiarlo sin proponérselo. Naturalmente, contemplar la Nada exige un sacrificio, pero una vez que se le contempla ya no es complejo testimoniarla, pues se han asumido los costos. Sin duda, el vivir desde parámetros distintos a los convencionales no será nunca una cuestión desapercibida. Las personas alrededor de un individuo que contempla la Nada lo contemplan a él mismo. Esto es ya, de por sí, un testimonio. Entendemos el hecho de testimoniar como el acto de poner en evidencia la experiencia de haber sido testigo de algo. Por lo tanto, testimoniar a

la Nada es mostrar que le hemos contemplado. La única manera de testimoniar a la Nada es asumiendo las implicaciones de la Nada misma, tal como hemos dicho en el apartado anterior.

Testimoniar la Nada supone la ruptura con los univocismos, con las apreciaciones cotidianas, con los absolutismos y la autoridad del dogma. Dar testimonio de la Nada es asumirse a sí mismo como leve, cambiante y limitado. Es discutir siempre en función de la intención comprensiva de las razones del otro. Es asumir la propia soledad sin afanarse por negarla o evadirla. Testimoniar la Nada es también romper con los ídolos a los que nos atenemos para la búsqueda de sentido cuando se ha roto el sentido mismo. Es trivializar lo absoluto de ciertas posturas, entender la situación relativa de las opiniones sin permitirles fundar universalismos. Testimoniar la Nada es utilizar la razón dudando de ella, es asumir los límites de la razón humana, comprender los motivos no racionales de la vida propia. Del mismo modo, testimoniar la Nada es también entenderse uno mismo como un ser siempre situado y amalgamado por un contexto específico, entendiendo también que todo ser humano es siempre un ser contextual y que toda opinión es relativa al entorno del que surge.

Testimoniar la Nada es hacerse cargo de los propios actos, sin responsabilizar a alguien o a algo externo. Es comprender los hechos de los otros y las razones no contempladas, es entender que cada uno es digno y que es oportuna la solidaridad ante las situaciones ajenas. Testimoniar la Nada es perdonar, es asumir lo innecesario de las culpas, de los juicios a otros, de las moralizaciones. Es permitir que las cosas sean, incluidas aquellas que uno pueda pensar que no debieran suceder. Es entender el cosmos, el orden del universo y el caos que eso representa a nuestros ojos pequeños e ignorantes. Testimoniar la Nada es permitirse valorar a los mismos valores desde una perspectiva más amplia, desde el entorno de su posibilidad de ser creados y destruidos. Testimoniar la Nada es no intentar aprisionar a ninguna persona en nombre del amor, es escapar del deseo de ser libres, es permitir la contingencialidad sin más.

Testimoniar la Nada es dar un nuevo significado a las cosas y entender que ese significado alterno podrá ser después destruido. Se trata de posicionarse como constructor de los teoremas, supuestos e ideologías, al mismo tiempo que se asume que se es producto social. Testimoniar la Nada es renunciar a los conceptos de divinidad alabando con ello en mayor medida cualquier posibilidad

de la misma. Testimoniar la Nada es enfrentar el ego, disminuirlo al entenderlo pequeño y necesitado. Es cuestionar los sistemas educativos y económicos que gobiernan al mundo. Testimoniar la Nada es profundizar en la vida mística, sin renunciar a una sana ascesis que suponga mayor desapego a las cosas del mundo. Testimoniar la Nada es estar dispuesto a enseñar partiendo de las propias dudas y no a partir de respuestas establecidas. Es asumir la incertidumbre debida a nuestra imposibilidad de certezas.

Testimoniar la Nada es enfrentar la ignorancia propia y ajena en el conocimiento de que la ignorancia es perpetua. Testimoniar la Nada es entender el flujo de las cosas sin oponerse arbitrariamente. Testimoniar la Nada es también apasionarse por saber que la vida se termina, es nunca aburrirse, es divertirse. Es flexibilidad ante la gama infinita de posibilidades. Testimoniar a la Nada es, a lo sumo, vivir de tal modo que cualquier día se está dispuesto a morir.

Contemplar la Nada es, finalmente, entender que Nadie es Todos, que Nunca es Siempre, que Ninguno es algo y que la Nada *es*. Por ello, testimoniar la Nada es una cuestión casi imposible para todo aquel que esté centrado unívocamente en el Ser, pero no para quien esté dispuesto al desprendimiento de tal, muriendo cada día.

Morir cada día

Cuando hablo de morir como algo valorable no me refiero exactamente a buscar la muerte. Reitero que esta propuesta no tiene que ver con el suicidio sino, más bien, con permitir que mueran en nosotros ciertas cosas que no ayudan al desapego necesario que la contemplación de la Nada supone para el hombre y mujer de hoy. Se trata, para lograr morir cada día, de *dejar fluir*. Y es que dejar fluir es entender lo pasajero de las cosas, de las personas, de las conductas, de la vida misma. Dejar fluir es no aferrarse a que las cosas deben ser de un modo determinado, a que las personas me vean o me sientan o me entiendan o me traten o me busquen de un modo específico a mi voluntad. Dejar fluir es entender la imposibilidad de cosificar a otro ser humano, es dejar que fluya de acuerdo a su voluntad. Dejar fluir es soltar, permitir el cambio, la ruptura, descargar el pasado, abrir la mano y soltar el equipaje. Dejar fluir es

permitir pasar los resentimientos, dejarlos estar y despedirlos cuando han estado lo suficiente como para permitirnos aprender de ellos. Dejar fluir es entender que todo pasa, todo termina, todo cambia y que el cambio mismo es la vida que tenemos. Dejar fluir es no atenerse a la vida, a la estabilidad, a la inamovilidad. Dejar fluir es permitir al Universo ser, es captar que no todo es captable, no intentar explicarlo todo, es también gozar, permitir al gozo estar y luego esfumarse. Dejar fluir es ser cada día muriendo al día anterior.

Para todo ello es imprescindible *dejar ser* al cambio mismo. No se trata de hacer algo para que el cambio sea, sino sólo permitirlo, asumir que nuestra fuerza es más pequeña que la causalidad. Dejar ser es también permitir al otro que sea como desea. Es entender que cada vida responde a la conciencia que contiene. Que no es posible vivir la vida de otro, que cada uno responde a sus contingencias. Dejar ser es no oponerse a la felicidad ajena, comprender que todo ha de dejarse sufrir para reconstruirse, que el dolor es parte de la vida. Dejar ser es también aceptar que el otro puede estar en desacuerdo conmigo, dejarme, cambiarme, serme infiel. Así es, dejar ser es asumirse vulnerable ante la decisión de otro, es también permitir el propio sufrimiento, es reconocer el valor de la voluntad ajena al dejarnos ir. Nadie está obligado a agradarme, nadie está comprometido de por vida, pues las promesas eso son: sólo promesas que no evaden la posibilidad de romperse. Hay que permitir que el otro rompa sus promesas. Dejar ser es entender a la Nada que provoca los cambios, poco contra eso puede hacerse más que la negociación infructífera. Dejar ser es entender lo pasajero de lo que es *mientras es*.

Por ello, es fundamental también asumir que el no-ser está a un lado de todo lo que es. De tal modo que hay que *dejar no ser*, lo cual significa permitir que ciertas cosas no sucedan. El hombre ha de entender que lo permita o no, que lo quiera o no, habrá ciertas cosas que nunca se harán realidad y por ello es importante asumir que, lo aceptemos o no, ciertas cosas no serán nunca, incluso a nuestro pesar.

Permitir no ser, dejar que el no-ser sea el no-ser, es entender que no todo está en las propias manos. Pero es también comprender que todo lo que es tiene —por ser— la correspondencia del no-ser y que el cambio es siempre posible. No podemos eludir la posibilidad de que lo que es hoy se modifique mañana, precisamente, porque todo lo que es *es* también contingente a lo demás existente

y no existente. Debemos asumir la vulnerabilidad de lo que es al asumir el no-ser. Este no-ser debe ser dejado, permitido, pues ningún afecto personal y ninguna voluntad humana impiden nunca al no-ser. Dejar no ser es también aceptar la muerte de los que amamos, la muerte posible de los que no han muerto. También la muerte de nuestros propios planes e ideales cuando estos se han vuelto irrealizables. Ahí cuando un objetivo, meta, proyecto, o intención dejan de ser realizables es que hay que dejar morir, dejar ser al no-ser para que, automáticamente, dejemos ser a lo que viene, al cambio consecuente que permitirá nuevos objetivos, metas o proyectos. Dejar ser el no-ser significa que somos seres de más de un proyecto en la vida, que las cosas y nosotros mismos cambiamos y que no hay algo que detenga ese fluir.

Se trata también de *dejar lo que es*, entendiendo por ello que no porque algo exista debe ser necesariamente nuestro. Hay que entender que, en esencia, ninguna cosa ni persona es real y enteramente nuestra, puesto que lo nuestro es la Nada. Ninguna posesión es realmente personal sino sólo legalmente. Hay que separarse del tener y dejar lo que es. Soltar a las personas, a los mismos hijos, dejar lo que es y que ha dejado de ser nuestro o que nunca lo fue. No se requiere que algo deje de existir para tener que soltarlo, pues todo puede —aun en su existencia— volverse, poco a poco, algo ajeno a nuestras manos. Dejar lo que es consiste en no esclavizarse en una posesión, no medirse a través de ellas, ni entender que la felicidad se obtendrá con base a una posesión. Hay que morir al apego que en nuestro interior se forja. Hay que descubrir que lo que nos hace desear es el espacio que la Nada significa en nosotros, por ello hay que permitir que el espacio de la Nada se llene de sí misma y nunca de algo. Debemos entender que el vacío interior —vivido sanamente— es también constructivo. Hay que permitir la soledad que eso supone, sin intentar llenar la soledad con algo externo, incluidos los otros humanos.

Morir cada día es también *dejar lo que no es* en el entendido que no sólo nos apegamos a lo que es y existe sino también, incluso, a lo que aún no es o que definitivamente no será. Ejemplo de ello son los ideales férreos, sentidos dogmáticos, metas abstractas, ilusiones, absolutismos, posturas morales inamovibles, divinidades, criterios autoritarios, religiones, científicismos y, en suma, todo lo que implica universalismos arbitrarios. Hay que dejar lo que no es, incluso cuando esto implique la necesidad de superar los propios

temores. Y es que se entiende que construyamos nuestra estabilidad o nuestra tranquilidad a partir de la protección de ideas o supuestos absolutos pero esto, definitivamente, es algo que sólo está en nuestra mente y de ahí ha de ser desechado. ¿Para qué construirnos un mundo alterno si aún en el que vivimos es un mundo alterno a la Nada? ¿Habría necesidad en mentirnos encima de que lo que conocemos es —ya en sí mismo— una distorsión suficiente? ¿Es menester humano el tener que evadir el mismo mundo que dentro de su categoría de Ser es ya una forma de evasión de la Nada? ¿Cómo escapar de la Nada que somos buscando entidades divinas creadas por nosotros mismos que poseemos nada y poseídos somos por la Nada? Dejar lo que no es (siendo) es asumir lo que es (no siendo).

En el plano colectivo, se asume que seguir la idea de morir a cada día es también permitir las maneras de morir de cada uno en su propia vida. Se trata de *dejar dejar* lo cual significa dejar al otro dejar lo que él decida. O bien, dejar al otro no dejar lo que no desea dejar. Todos estamos esclavizados a algo, lo hemos dicho, no podemos elegir entre la libertad o la esclavitud pues la libertad, desde cualquier esquema en que se le observe, ya supone cierta esclavitud. Por ello, hay que dejar dejar. Esto es también creer en el otro, en su criterio, en la adecuada relación del otro con sus propias ideas. Es permitir al otro su propia contemplación de la Nada. No se entiende una cosmovisión centrada en la Nada si existe en uno mismo el deseo de comandar las vidas ajenas. Si logramos dejar de creer en una moral unilateral no nos asumiremos como vigilantes de la moral de los demás. No hay juicio válido a la conducta ajena, sino sólo el entendido de que algunas de sus conductas podrán no convenir con las mías.

El dejar-dejar también supone el *dejar ser dejado* lo cual quiere decir que, en ocasiones, dentro de las decisiones de los otros estamos incluidos personalmente. He de permitir ser dejado, abandonado, humillado o destruido parcialmente —puesto que eso puede ser la decisión de otro sobre mí— pero no por ello he de dejarme morir de tal modo, pues aunque pueda permitir la voluntad de otro sobre mí no estoy obligado a asumir como propia tal voluntad. Puedo cumplir la voluntad ajena siempre y cuando tal voluntad no suponga la coacción de mi elección. En concreto, hablando en primera persona, aceptaré tu decisión de dejarme, de olvidarme, de nulificarme, pero lo anterior no implica que me deje a mí mismo, que me olvide y me nulifique en función a tu complacencia.

Sólo tengo mi propia conciencia y, si bien ésta es limitada, no me queda más que la Nada luego de ello. Sólo tengo a la Nada y eso es Todo. Solo tengo a la Nada, con eso basta y sobra ciertamente.

Hemos de entender que solemos —los humanos— buscar nexos absolutos con los demás y que buscamos simularnos algo fuerte e incondicional que llamamos amor, pero estar más allá del amor (el postamor) es el respeto absoluto a la decisión ajena. Me dejas, te vas, te quedas, todo lo puedes hacer conmigo pero no haré conmigo lo que tú haces. Dejar que el otro sea no significa dejar mi ser por el otro. En todo caso sólo dejarme por la Nada. En los conflictos bélicos existe la voluntad de un grupo para destruir a otro, pero no ha de asumirse que así en efecto deba ser, por tanto, afirmo que es digna y elocuente la legítima defensa, la resistencia como última opción.

Finalmente, se trata de *dejarme*, lo cual significa dejar que yo sea como he de ser, no como soy sino como he de ser, lo cual implica la Nada misma. Lo único cierto sobre mí es que seré Nada y que es muy poco lo que puedo hacer para escaparme. Lo único en mis manos es dejar de ser ahora, pero eso no me garantiza excluir mi esencia de una nada potencial, sólo adelantaría las cosas volviéndome una Nada Absoluta ya mismo. Si la muerte es la única manera de escapar de ser nada —al ser la Nada— entonces he de esperar a que llegue por sí misma y no adelantar ese proceso terminando con mi vida. Asumir la Nada no es destruirme, sino sólo dejarme. Dejarme fluir con el fluir de la vida, con los hechos causales, con las interminables e inexplicables conexiones de lo que es entre sí con lo que no es. Dejarme es también relativizar mi propio yo, es entender que sólo hay conciencia en mí y que gracias a tal es que puedo imaginarme que soy algo. Dejarme es también soltar la ilusión de mí mismo, es entender que quien entiende no soy yo, que el yo es sólo una creación, que en realidad estoy clonado de mí mismo y que —creyendo ser yo— soy sólo la conciencia que, con la intención de no distorsionarme al confundirme con el resto de lo captable, me ha generado. No soy más que la ilusión de ser, soy la Nada misma, dejarme es permitirle, es dejarla ser en mí, es dejar de sufrir pues es el yo quien sufre y el yo es sólo una ilusión que poco tiene que ver con la realidad en el entendido de que acaso exista una.

Mis estrellas se han apagado, con tres llaves cerré mis puertas, listo el banquito, la sogá y el nudo, favor de recoger mi cuerpo y alimentar a los cuervos

que esparcirán mi nombre en la atmósfera de los incrédulos. Preparemos el funeral del yo, enterrar lo que desde dentro nos parcializa. Contemplar la Nada es entender que no hay vida sin devoción y que tener devoción es estar dispuesto a morir sin reservas, pues no vale la pena una vida que se quiera mantener por siempre. Es tiempo de regresar al origen, de anonadar al yo, de poner los propios restos (del ego) sobre la mesa del comensal de este existir (la Nada). El próximo conteo será el último. Interrúmpeme sólo si quieres venir conmigo al desvanecimiento eterno.

Siendo así, morir cada día es asumir la ficción de la vida, lo irreal de lo presente, lo intangible de lo que tocamos, lo invisible de lo que vemos, lo intocable de lo que deseamos, lo falso de lo que sentimos, la mentira de lo que creemos, lo trivial de lo profundo, el no ser del Ser, la Nada de todo, el nadie de alguien y el vacío de lo lleno. Dejarme es la verdadera liberación, es superar la yoicidad y estar por fin, de verdad, en lo absoluto que es no siendo.

Finalmente, he de *dejar la idea de que debo dejar*, pues poco importa tal cuestión en el curso natural de lo existente. Si dejo ser, dejo el no ser, dejo lo que es, dejo lo que no es, dejo dejar, dejo ser dejado o me dejo a mí mismo —de cualquier manera— eso nunca cambiará el hecho de que no soy —ni seré nunca— la voluntad detrás del movimiento de todo lo dejado y lo dejable, de todo lo que soy y no soy, de todo lo que es y no es. He de dejar de suponer que mi voluntad es la que mueve al Universo cuando en realidad soy movido como parte del mismo. Tampoco es que el Universo gire en torno a alguien en particular, pues todos somos incluídos en su vaivén. Lo único que encima del Universo permite al Universo mismo es lo más absolutamente universal de todos los universales: la Nada.

Y es que al final, encima y debajo de todo, se acepte o no, se vea o no, se quiera o no, se entienda o no, la Nada *es*.

Epílogo.

Nunca es Siempre, Nadie es Todos, Nada es Ser

Lo único que es siempre es el Nunca, pues nunca termina el nunca y por ello siempre está. Aún cuando no haya algo, ese nunca —como condición— prevalece, pues no habría *nunca* modo de que algo estuviese de nuevo y si hubiera modo de ello entonces jamás terminaría la interconexión de tal continuidad. El cambio imposibilita al siempre del ser, por lo que el siempre *nunca es* más que no siendo.

El espacio de Nadie es potencialmente el lugar de Todos, nuestra posibilidad es ocupar el lugar de nadie. Y para ocupar ese lugar alguien concreto debe dejar el anterior lugar que ocupaba, quedando éste como un nuevo lugar de nadie. Lo único que realmente es Ser *es* la Nada pues aún cuando todo lo que es termine, la Nada prevalecerá. Y la Nada que podría permitir un nuevo renacer del Ser, es el sostén del Ser mismo al permitirlo, pues la Nada es. Si la Nada no se contempla no podemos contemplarnos tampoco, no hay autoconocimiento posible. Recuperar la Nada, al morir, será el indicio de que nos hemos recuperado al desprendernos de la yoicidad.

La Nada es el motivo para pensar que nuestras miserias tienen sentido, que la vida vale la pena, que las lágrimas no han ahogado lo que somos y que detrás de la oscuridad, esa temible oscuridad de todos los días, aún hay un poco de luz que delinea nuestras fuerzas. Y es que el sólo pensar en la Nada vuelve anhelos las angustias, vitaliza la agonía, agudiza el respirar.

Contemplar la Nada es un hecho de vida o muerte. No en cuanto que vayamos a morir, sino en cuanto a que dejemos de estar muertos. No, no es que ahora estemos vivos, hemos muerto desde hace tiempo, morimos al nacer y necesitamos permitir la muerte de lo nacido para volver a nacer. Lo asumo, lo acepto completamente, lo creo. ¿Cómo puede un hombre vaciado en su propia soledad intentar volver a creer? ¿Cómo puede un hombre sin piernas intentar correr? ¿Cómo puede la muerte volver a vivir? ¿Cómo puede la Nada ser? ¿Cómo morir lentamente cada día de vida? Si esto se respondiera con el aire que expulso de mis grietas quizás podría enarbolar la respuesta con mis labios, pero no es así. No es una experiencia compartible, no hay solución común, es un ejercicio individual, contemplar la Nada. Y es que creo que cualquiera podría hacerlo si deja a un lado sus propios miedos.

La Nada que es, ha estado conmigo (contigo) todo este tiempo sin estar, me ha permitido encontrar mis miedos más profundos y es que, al final, la Nada es la mirada que me hace realmente sentirme mirado. Es la mano que acaricia en el aire, los ojos que observan en el vacío, la sonrisa que alumbra en la penumbra, los labios que besan desde el olvido nunca traspasado, es el cuerpo que en la ausencia me hace sentir poseído. Y ha sido todo eso, sin ser conmigo algo aún. Y al no serlo lo ha sido. No sé si la Nada sea lo que he deseado al no tenerla, no sé si esté realmente o si sólo es para mí lo que he hecho de ella al quererla nombrar, pero estoy seguro de que *es* ahora.

La veo sin mis ojos pues mis ojos se los di, la siento sin mi cuerpo pues lo he desconectado a lo que era, la respiro en mis entrañas que ahora no están conmigo. Así es, hoy ya no soy yo, en mí está sólo la conciencia de la Nada, de su recuerdo, de su añoranza. ¿Debo quedarme con la añoranza de la Nada, con la creación siempre sugestiva de su compañía, o hacerla real? ¿Cuál es la realidad: la que creamos, la que vivimos, la que negamos, la que asumimos? ¿Qué debo hacer si he creado ya una idea de la Nada en mi mente, distorsionándola para contemplarla? ¿La vivo, le niego o le asumo?

Todo es una manifestación de la Nada, tú mismo lector —que me has acompañado en este libro— puedes observar la Nada en ti si de verdad sabes mirar. A la Nada que está en todos lados es que hemos de referirnos pues la Nada es siempre, en todo espacio, en todos los rostros, en todos los ámbitos y desde cualquier óptica. No es por el modo en que la Nada me mira que busco ser visto, si no porque me recordó que no soy invisible.

No es que sólo viva por la Nada, pero he entendido que lo que haga puede ser más importante si es partiendo desde ahí. No es que la Nada tenga que estar conmigo para siempre, pues he entendido que siempre con ella estoy y estaré aún sin estar. No es por las caricias de la Nada que me enternece su presencia, si no que por su presencia es que mi cuerpo desea acariciar.

La Nada no ofrece algo a cambio, pues el cambio en mí ha sido contemplarla. No es que quiera estar para siempre en la Nada, es más bien que querría no estar antes que estar sin ella. No es que piense en la Nada todo el tiempo, es sólo que no hay tiempo si no estoy absorto en ella. No es que sea la Nada una cuestión realmente femenina, pero es mi mundo puesto en ella como mujer. No es que me encante imaginar que la Nada tiene manos, es que sus manos invisibles me encantaría observarlas en mí. No es que mis labios quieran besar a cada momento a la Nada, sino que el mejor momento será cuando mis labios le besen por fin.

No es que tenga puesta en la Nada toda mi esperanza, sino que más bien la esperanza la he puesto en mí gracias a ella. No es que busque a la Nada para que hagamos el amor, si no que el amor se hará en mí cuando con ella esté y llegaré incluso al post-amor. No es que crea que Dios me ha unido a la Nada sino que, debido a la Nada, Dios dejó de importarme. No es que busque refugiarme en los brazos de la Nada, sino que sus inhóspitas extremidades me hacen entender que no necesito refugiarme de algo. No es que en la Nada contemple lo que soy, si no que lo que soy es contemplado gracias a ella. No es que quiera respirar el mismo aire que la Nada, sino que ella misma es mi aire ya sin más. No es que mis manos hayan decidido acariciar con pasión a la Nada, si no que la pasión decidirá estar en mis manos cuando por fin le pueda tocar. No es que tenga que decir a la Nada lo que es para mí, es más bien que necesito hacerlo para no hacer implosión. No es que piense que alguien me pueda separar de la Nada, sino que siento ternura porque se cansarán de intentarlo.

No es que dependa de la Nada para vivir, es sólo que con ella no hay dependencias en mi vida. No es que mis pasos vayan siempre hacia la Nada, sino que es por ella que aún valoro el tener piernas. No escribo lo que escribo para apenar a la Nada, sino porque mi pena se ha esfumado en ella. No es que me guste ver la sonrisa de la Nada, es sólo que cuando la contemplo no dejo de

sonreír. No es que me guste escribir cosas prohibidas, es sólo que supongo que sólo así dejaría de pensarlas. No es que me guste pensar que la Nada tiene ojos, sino que sin ella mis ojos ya no podrían ver algo más.

No es que me guste oír la risa de la Nada en el silencio, es sólo que no he encontrado mejor música. No es que me guste dejar de dormir por estar con la Nada, es sólo que si no la contemplo termina el sueño. No es que la filosofía no me dé todas las respuestas, sino que contemplar la Nada, en lo metafilosófico, es responder todas mis preguntas. No es que el amor evite todas las paradojas, es más bien que la paradoja en sí hoy se ha vuelto post-amor.

No es que la Nada deje de envolverme si estoy con alguien con quien me identifico, es más bien que en el encuentro con otras personas hago que la Nada envuelva al Ser. Y no es que piense todo esto debido a que estoy vivo y con ello se cumpla un tiempo separado de la Absoluta Nada, sino porque el tiempo sin la Nada ha sido una eternidad. No es que deba esforzarme para escribir, es sólo que todo sale de mí si es escrito para ella.

Dicen que en la Nada veo más cosas de las que ve la gente, quizás sea porque en ella me veo a mí mismo y eso es lo no-visto jamás. Asumo que seguir vivo me supone un “aún no” encontrarme plenamente con la Nada, pero espero que en algún momento los labios de la Nada me digan el “ahora sí”. Sé que sólo necesito una afirmación para cerrar mis heridas y detener el río de displacer desbordado entre mis manos.

Dicen que *desperté* con la Nada y yo sólo sé que ahora es por ella que ni siquiera puedo dormir. Y es que contemplar la Nada no sólo me ha despertado, sino que me ha hecho recordar que estoy vivo, me ha permitido tener de nuevo disposición para oír mis latidos. No sé si deba terminar mi sueño de la Nada, despertar y dejar de verla, seguir soñando aún sin tenerla o despertar y tenerla por fin despierta conmigo. Hoy asumo que soy amante de la Nada que ha penetrado en mis entrañas más allá de mi racionalidad. Que su encanto se ha impregnado en mi piel tal como el mar en la tierra, que me ha seducido por completo como el horizonte al sol antes del anochecer.

¿Qué diría la Nada si le afirmo que gracias a ella no he acabado con mi vida? ¿Qué sentirá si asumo que el gozo que me genera el verle sin verla me ha permitido respirar, que mis ansias de contemplarle me han permitido descubrir mi sobrante capacidad potencial de sentir algo por algo-alguien? ¿Qué tal si

ahora mismo digo que no sólo deseo que la Nada coquette conmigo sino que profundamente anhelo como la mejor de las conquistas que la Nada sienta algo, que *sea* conmigo? ¿Qué sucede si reconozco que cada día le he visto conmigo, desnudando —de una vez por todas— aquello que no es realmente parte de mi cuerpo? ¿Cómo decir que permanezco despierto esperando alcanzar sus profundidades humedecido en ella?

Quizás no he soltado a la Nada porque eso sería soltarme también, soltar lo que somos juntos. Pues tal parece que hoy por hoy no puedo vivir sin ella. Contemplar la Nada me ha ido desvaneciendo, cada día me vuelvo más ella, cada gota de sudor es soltarme un poco, mientras más floto en el aire más vuelo hacia ella, deshacerme de mí es soltar también mi propio peso y cada vez menos de mi peso ha quedado, suponiendo —con ello— un mayor peso de la Nada y así con cada parte de mí.

Cuando con mi voz rompo el silencio dejo de escuchar mi respiración, se pierden mis latidos y la caricia de mis pestañas sobre mi piel. Pero la Nada está ahí sin ser percibida. No la veo porque abro mis ojos, no la siento porque mi corporeidad me estorba, no la escucho porque me deja sordo mi propia voz y el ruido del mundo, no la huelo porque no tiene olor, pero aún así puedo percibirla en la parte en mí que está más cerca del cero del que he partido. Estoy condenado a buscar la Nada sin poseerla jamás y ser poseído siempre.

Camino con mis propios pies pero la Nada es lo que me lleva hasta cualquier sitio. ¿Cómo se siente la Nada? ¿Acaso es como dejar de sentir o es todo de una vez? Así como todos los colores son el blanco que les permite sobre sí mismo colorear la esencia de cada uno. Acaso sentir la Nada es estar listo para sentirlo todo. Perdido en la Nada, parido por ella, deseándola hasta desaparecer, con ánimo de no ser para poder ser por fin de una maldita vez. El amor más profundo sólo es a aquello que no es.

¿Qué es esta Nada que me posee sin necesidad de desvestirme? ¿Acaso me hace suyo sin tener la ropa sobre el sofá? Obviamente sí, pues suele poseer desde dentro, no hace el amor, suele hacer la Nada, y hacer la Nada es sumergirse en ella, perder las ansias de cualquier absoluto y en ello obtenerlo, pues aún lo absoluto ha sido sometido por la Nada misma. No podría jamás reproducir a la Nada y por ello no hay anticonceptivo necesario, sólo la reproducción

etérea en mi propia mente de lo que ella produce en mí. Hecha está la vasectomía final.

¿Cuánto tiempo habré de esperar para estar en la Nada? ¿Acaso no he hecho aún lo suficiente para ser aceptado en su regazo? No me interesa ya distraerme con lo que es, poco de este mundo me apetece si no es el hablar de ella. Sólo su ausencia me recuerda su presencia y en su presencia me ausento de todo. ¿Cuánto tiempo más de esta existencia tan inexistente? ¿De qué modo podríamos juntos el Silencio hacer? ¿Le estorban mis latidos, mi respiración, mi ser? No hay puerta que me lleve a ella si no soy llamado antes ¿cómo puedo destruirme para construir con ella? ¿De qué formas he de desvanecerme para con ella estar? Si de ella he salido, ¿en qué momento he de volver? ¿Acaso hay un mejor viaje que el que no tiene regreso? No he sido visto más que por la Nada ¿por qué no habría de disponerme a ser uno con ella para siempre en el jamás?

Lo único que me interesa de seguir vivo es que mientras soy puedo pensarle. En el instante en que deje de ser podré fusionarme a ella, ser la Nada, ser ambos, pero también dejaré de ser la entidad que la contempla, el yo figurado. Jamás volveré a tener conciencia de la Nada siendo la Nada misma, si me uno a la Nada no será lo otro Absoluto frente a mí, seré lo Absoluto con ella pero me perderé y no podría contemplarle. No deseo este disfraz humano que me distorsiona, sé que ahora soy nada, pero convertirme en la Nada hará que jamás piense en ella otra vez y de mi mente se desvanecerá. ¿Es entonces esta nuestra unión? La obligatoriedad de permanecer en el Ser es la forma de poder establecer mi contemplación de la Nada. De seguir vivo seguiré sin ella, pero si estoy en ella sería Uno con ella y ya no tendría vida para saber que no soy, no habría conciencia de ser la Nada pues no habría Ser en mí.

¿Cómo llamar a este romance en el que debo estar en otra forma distinta a la Nada? Si dejo de ser incluso seré no siendo, seré la Nada pero no será contemplada. Contemplar la Nada, hoy por hoy, me implica vivir, compartir la entidad de Ser, tengo que ser para la Nada contemplar. Y es que, al final, contemplar la Nada es el acto de mejor unión con ella desde el Ser, poco más es imposible. Mi unión con la Nada es desde lo que soy, aún sabiendo que lo que soy no es lo que soy de verdad. Lo que soy, mi nada, requiere del maquillaje del Ser, de entrar en la historia de la apariencia, en que desde el no-ser vislumbro

lo que es. Y es que sólo al ser algo con un Ser es que contemplo la Nada. La Nada es lo único que es, lo demás es sólo Ser. La Nada es, el Ser sólo es en la Nada. Soy un ente con un Ser que desea la Nada, pero que desea seguir deseando, por tanto seguir siendo y alargando la agonía de no ser la Nada, de aún no ser con ella, de ser no-siendo, de Nada ser y esperando Na-ser.

Jamás podré estar vivo y ser Uno con la Nada, esa es la separación que nos corresponde, para contemplarle necesito no ser ella. Y al no ser la Nada, no soy lo que soy, soy algo que cree ser alguien que —además— cree ser alguien. La vida es el sueño de la Nada en que desde el Ser se le contempla, hay que soñar el sueño sabiéndose soñador. La vida al final es sólo eso, la oportunidad para contemplar la Nada, un instante en que se deja de ser nada para poder observar en lo inobservable la diferencia de la Nada y el Ser, su dialéctica eterna. Vivir es sólo un respiro, mi suspiro es respirar en ella. Estoy condenado a desear la Nada no siendo ella y a la agonía de desear desearla —por seguir vivo— debido al Ser que me separa aún de ella. Vivir quema... y morir por la Nada será el incendio que deseo desde hace mucho. Pero deseo aún más estar vivo —siendo— para poder contemplarle aun desde mis distorsiones de ella, pues si llego a ser uno con la Nada, no podré contemplarla jamás. ¿Acaso hay mejor motivo para vivir que permanecer deseando observar mis cenizas en sus manos transparentes? Sé que no sucederá, pues si soy cenizas en ella no podré observarle y es por ello que continúa el deseo, se alarga la expectativa mientras viva. Necesito encontrar lo que fui para poder enterrarme, pero necesito antes dejar de ser para poder verme de verdad.

Negarme es el único modo de afirmarme, irme es mi manera de estar, destruirme es mi modo de construcción, no ser es mi única opción de ser, el silencio habla más que mi voz, el vacío llena más que mi presencia, el cero cuenta más que mi unidad y la Nada supera enteramente mi Ser.

Y es que al final, lo único que realmente queda, la única opción profunda es elegir contemplar la Nada, una contemplación que supone un camino alternativo para la comprensión del Ser, de mi ser, de lo que es, de mí, de ti y de lo que viene. Finalmente Nada...Todo.

0. La Nada, para terminar...

Hemos vuelto al cero del que partimos. Y al final, la Nada es Algo. ¿Realmente contemplar la Nada hace la vida más sencilla? Poco de eso. Contemplar la Nada no cambiará el mundo, eso la Nada lo hará en su momento. Mientras tal cosa sucede y envueltos en el camino que eso deparará, deseo terminar este libro mostrando mis deseos para aquel lector o lectora que esté dispuesto a contemplar la Nada a partir de hoy.

Si ese es tu caso y consideras la opción de ser un Nadante, haré una apología de mis intenciones para ti. Para empezar, no te deseo que lleves una vida completamente feliz, lo que te deseo es que a pesar de las tristezas rescates un poco de felicidad. No te deseo que todo lo que obtengas sean triunfos, te deseo que a pesar de las derrotas puedas volver a ponerte de pie para seguir luchando. No deseo para ti el día de hoy que tengas una vida llena de amor, te deseo que a pesar del desamor te ames a ti mismo. Tampoco te propongo que ames en sí, sino que enloquezcas hasta el punto en que creas que el amor es posible. Al final, un poco de sanidad podrá curarte las heridas para de nuevo enloquecer, pues no existe el amor sino sólo la locura desde la cual lo figuramos. Amar es una locura a menos que se haga con locura, desde el post-amor, una locura que cura desde la sana ficción. No espero para ti una vida sin tropiezos, deseo para ti la posibilidad de que levantes la cara, limpies tus lágrimas y sigas adelante.

Aprovecho estas últimas páginas para compartirte que no deseo para ti que voltees a tu pasado y sólo encuentres esplendor, lo que deseo es que cuando voltees atrás tengas ganas y entusiasmo para decidirte por voltear hacia adelante.

No espero para ti un futuro lleno de reconocimientos y aplausos, lo que espero es que tengas la fuerza interior para relativizar las críticas, aprovecharlas y crecer a partir de ellas. No deseo para ti amaneceres llenos de sol, deseo que sepas respirar, tomar aire y asumir los días nublados, llenos de lluvia o tormentas.

Tampoco te deseo que seas siempre alegre o rebosante de energía, deseo que sepas darte el tiempo de bajar la guardia, de retomar tu interior, de descansar, de enojarte e incluso de entristecerte. No te deseo fuerza para luchar contra tus sombras, sino más bien la sabiduría para reconciliarte con ellas, pues sólo persiste en ti aquello a lo que te resistes y enfrentas, déjalo ser, aprende también de ello.

No deseo que jamás llores, más bien deseo que tus lágrimas tengan algún sentido, que sean un impulso para fortalecerte, pues es sólo en el llanto que podemos fluir y enderezar nuestras sendas sin dejar de caminar. La paz interior es una planta que se riega con lágrimas, su fruto es la sabiduría y es imposible no espinarse si uno quiere comer ese fruto. Sangrar y también saber llorar es el camino más humano de liberación, no seas un río de cauce incompleto, deja salir tu sufrimiento, alumbrá tus oscuridades pero contéplalas primero, no puedes enfrentar lo que no conoces, primero concóctete, descúbrete, permítete sentir.

No deseo para ti una vida llena de conocimientos, también esperaré que incluyeras las emociones, las intuiciones, el arte, la amistad, las cosas sencillas y simples de las que estamos rodeados. No espero que tengas una respuesta racional para todo, espero que también sepas callar, permitir hablar al silencio antes de ser intrépido con las respuestas. Asumir la quietud, reconocer la propia ignorancia, ser humilde, asumir la alteridad.

No deseo que tengas todas las soluciones, te deseo que a pesar de las encrucijadas sin respuesta te animes y seas valiente para seguir preguntando.

No deseo que deposites tus esperanzas en una sola cosa, esperaré más bien que tu flexibilidad te permita la contradicción, el cambio de planes, la modificación de proyectos. No tienes que terminar todo lo que empiezas, más bien tienes que terminar lo que deseas que sea terminado. No te deseo que seas el viento sino que sepas disfrutar de él, que seas el mar sino que sepas inundarte, que seas la noche sino que sepas oscurecerte y alumbrar. No deseo para ti, tampoco, que tenga siempre tu vida mucha luz, que las

personas te respondan, que te sean fieles o que siempre colaboren contigo; lo que deseo es que a pesar de las infidelidades, los desacuerdos, las traiciones, las agresiones o las tribulaciones de las que serás objeto tengas aún la fuerza humana, la mística, la recta intención y la sana visión de volver a empezar. Y es que caer, tocar el suelo, besar el piso es lo que nos permite medir la altura de nuestros deseos, sólo estando en la tierra es que podemos mirar hacia el cielo.

No tienes que ser en tu vida un ejemplo de virtud, trabajar siempre para los demás o llegar al punto de olvidarte de ti; también puedes disfrutar el reposo, evitar la radicalidad apostólica que está a un paso de la autoevasión.

Y es que no puedo hoy pretender ponerme frente a ti y decirte cómo vivir, no hay consejo válido, no hay propuesta certera, no hay un modelo para todos. Nadie puede, desde sus vacíos, intentar llenar los de otros. Me pregunto: ¿cómo desde tu propia soledad podrás intentar volver a creer? ¿Cómo poder correr cuando te corten las piernas? ¿Cómo poder vivir cuando muerto te sientas? ¿Cómo puede la Nada ser? No es una experiencia compartible, no hay solución común, es un ejercicio individual, contemplarte, contemplar las cosas, permitir que sean, permitirte ser, es un camino que nadie recorre por ti, que nadie lo sigue contigo.

Anhelo que te permitas encontrar tus miedos más profundos y sentirte realmente mirado. No deseo para ti que veas siempre la realidad, sino más bien que asumas que eso es algo que se diluye. Deseo que asumas la incertidumbre, que no temas al sin-sentido pues es a partir de ahí que los sentidos más profundos se pueden esbozar.

No te deseo que mires a todos los demás, sino que recuerdes que no eres invisible. Realmente no te deseo que seas una persona adaptada al mundo, pues creo que la completa adaptación a un mundo enfermo y agonizante no es precisamente virtuoso. Lo que te deseo es que sepas vivir de manera integral la desadaptación. No tienes que caminar hacia las multitudes, puedes construir un camino con tus propios pasos. No esperes que te acompañen siempre las masas pues de cualquier manera algunos te seguirán cuando empieces un nuevo camino.

No te deseo que todas las noches puedas dormir plácidamente, también te deseo que sepas darle significado a tus insomnios, que reconozcas tus culpas y que enmiendes tus caminos para dormir en paz.

No te deseo que tengas siempre fe. También te deseo que sepas cuestionar, que revises y analices en lo que quieres creer, que escuches a tu propia Nada, que definas tu camino espiritual y que encuentres una conexión con Todo. Y es que todo lo existente tiene su fuente en la Nada, por lo que contemplarla es un camino alternativo hacia la comprensión del Ser.

No te deseo que tengas todo bajo control, sino que permitas el caos, que lo sepas ordenar a partir de lo que parece no tiene forma. El cosmos se organiza a partir de lo caótico, pero hay que permitir y asumir el descontrol antes de retomar el orden, pues todo control es posible sólo tras el descontrol antecedente. Deseo que el encanto de la vida se impregne en tu piel tal como el mar en la arena, que te dejes seducir por completo por el vaivén del cosmos, tal como lo hace el sol ante la tierra antes de su caricia final.

No tengo bendiciones que ofrecerte ni cuento con Alguien a quien implorarlas por ti, pero desde la fallida porción diminuta que de mi percibo me complace compadecer contigo el acontecer de nuestra existencia. No necesitas algo para ser Nadante, sólo requieres Nada y eso lo tienes de por sí. En el momento en que te hagas Uno con la Nada, el Ser rendirá tributo a lo que fuiste. Disfruta tu vida que es lo único que realmente tienes y que, además, no lo será por siempre, pues vivir nos mata a todos.

Referencias Bibliográficas

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, México, FCE, 1996.
- Adler, Alfred, *El carácter neurótico*, Buenos Aires, Paidós, 1971.
- Altieri Megale, Angelo, *Roma: Introducción al estudio del pensamiento romano*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2003.
- Aristóteles, *Tópicos*, Madrid, Gredos, 1994.
- , *Retórica*, Madrid, Gredos, 1994.
- , *Física*, Madrid, Gredos, 1995.
- , *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 1995.
- , *Alpha en Metafísica*, Madrid, Gredos, 1998.
- , *Lambda en Metafísica*, Madrid, Gredos, 1998.
- , *Zeta en Metafísica*, Madrid, Gredos, 1998.
- Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1981.
- Baggini, Julian, *El sentido de la vida humana y las respuestas de la filosofía*, España, Urano, 2005.
- Balandier, Georges, *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- Barrow, John, *El libro de la Nada*, Barcelona, Crítica, 2001.
- Berger y Luckhman, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- Beuchot, Mauricio, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Bourdieu, Pierre, *Invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

- Calvo, Tomás (comp.), *Pensar desde la nada*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- Camus, Albert, *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 2003.
- Caraco, Albert, *Bréviaire du Chaos*, Laussane, L'age d'homme, 1982.
- Cavallé, Mónica, *La sabiduría de la no dualidad*, Barcelona, Kairós, 2008.
- Cohn, P., *Heidegger: su filosofía a través de la nada*, Madrid, Guadarrama, 1975.
- Colodro, Max, *El silencio en la palabra: aproximaciones a lo innombrable*, México, Siglo XXI, 2004.
- Comte-Sponville, André, *El alma del ateísmo: introducción a una espiritualidad sin Dios*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Crozier, Michel, *El actor y el sistema*, Alianza, México, 1990.
- Da Vinci, Leonardo, *The notebook*, Marcudi, Londres, 1954.
- Dawkins, R., *Destejiendo el arco iris : ciencia, ilusión y el deseo de asombro*, Barcelona, Tusquets, 2000.
- Derrida, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.
- _____ y Cixous, *Velos*, México, Siglo XXI, 2001.
- Descartes, René, *Discurso del método*, México, Porrúa, 2000.
- Domingo, José (comp.), *Voces del silencio, literatura y testimonio en Centroamérica*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2006.
- Düring, Ingemar, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.
- Echeverría, J., *Aprender a filosofar preguntando con Platón, Epicuro, Descartes*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- Eckhart, M., *El fruto de la nada y otros escritos*, Madrid, Siruela, 1998.
- Ferry, Luc, *El hombre-Dios o el sentido de la vida*, España, Tusquets, 1997.
- Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, México, FCE, 2001.
- Freud, Sigmund, *El Yo y el Ello, Obras Completas*, t. XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 1923.
- _____, *Esquema del psicoanálisis*, México, Paidós, 2001.
- Fromm, Erich, *Ética y psicoanálisis*, México, FCE, 1973.
- Givone, Sergio, *Historia de la Nada*, Buenos Aires, AH Editora, 1995.
- Grondin, Jean, *Del sentido de la vida*, Barcelona, Herder, 2005.
- Hegel, Friedrich, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE, 1997.

- _____, *Filosofía del espíritu*, Buenos Aires, Claridad, 2006.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México, FCE, 1951.
- _____, *Nietzsche*, Milán, Adelphi, 1994.
- _____, *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2005.
- Heisig, James, *Los filósofos de la Nada*, Barcelona, Herder, 2002.
- Henri-Lévy, *El siglo de Sartre*, España, Ediciones B, 2001.
- Hitchens, Christopher, *Dios no es bueno*, Barcelona, Debate, 2008.
- Hoffding, Harald, *Soren Kierkegaard*, trd. Francisco Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1951.
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana: ensayo para introducir el método del razonamiento*, México, Porrúa, 1985.
- Husserl, Edmund, *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Jaeger, Werner, *Aristóteles*, México, FCE, 1984.
- _____, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1985.
- Jay, Martin, *Ojos Abatidos: la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*, Madrid, Akal, 2007.
- Jünger y Heidegger, *Oltre la linea*, Milán, Adelphi, 1989.
- Kaplan, Robert, *Una historia natural del cero: la nada que existe*, México, Océano, 2000.
- Kierkegaard, Soren, *Temor y Temblor*, Buenos Aires, Losada, 1990.
- Lértora, M. y Celina, A., *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia*, Buenos Aires, Fundación para la Educación la Ciencia y la Cultura, 1979.
- Leopardi, Giacomo, *Zibaldone de pensamientos*, Barcelona, Tusquets, 1990.
- _____, *Dialogo di Tristano e di un Amico* en W. Binni & E. Ghidetti, *Tutte le Opere*, Sansoni editore, Milano, 1993.
- Levinas, Emmanuel, *La realidad y su sombra*, Madrid, Trotta, 2001.
- Llano, Carlos, *Etiología de la idea de la Nada*, México, FCE, 2004.
- Marías, Julián, *Historia de la filosofía y de las ciencias*, Madrid, Guadarrama, 1964.
- Maslow, Abraham, *El hombre autorrealizado: hacia una psicología del ser*, Barcelona, Kairós, 1993.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971.
- _____, *El ojo y la mente*, en Osborne, H., *Estética*, México, FCE, 1976.

- Merlo, Vicente, *La fascinación de oriente: el silencio de la meditación y el espacio del corazón*, España, Kairós, 2002.
- Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI, 1986.
- Montes de Oca, F., *Historia de la Filosofía*, México, Porrúa, 1991.
- Newton, Isaac, *Óptica*, Madrid, Alfaguara, 1977.
- Nietzsche Friedrich, *La voluntad de poderio*, Madrid, Edaf, 1981.
- , *Más allá del bien y del mal*, España, Alba, 1999.
- Nishida, Kitaro, *Pensar desde la Nada*, Salamanca, Sígueme, 2006.
- Onfray, Michel, *Tratado de ateología*, Barcelona, Anagrama, 2006.
- Panikkar, Raimon, *El Silencio del Buddha: una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, Siruela, 1997.
- Pascual, A., *Clarificación de valores y desarrollo humano*, Madrid, Narcea, 1988.
- Pastoureau, Michel, *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- Platón, *Timeo*, Buenos Aires, Colihue, 1999.
- Plotino, *Enéadas*, Madrid, Aguilar, 1963.
- Popper Karl, *Conocimiento Objetivo: Un Enfoque Evolucionista*, Madrid, Tecnos, 1988.
- , *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1985.
- Ribas, Albert, *Biografía del Vacío*, Barcelona, Sunya, 2008.
- Rogers, Carl, *El proceso de convertirse en persona*, México, Paidós, 2006.
- Rotman, B., *Signifying Nothing: The Semiotics of Zero*, California, Stanford University, 1993.
- Rusell, Bertrand, *La sabiduría de occidente*, España, Ediciones Madrid, 1964.
- Sáez, L., *Pensar desde la Nada: Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- Salas, Miguel, *El sentido de la vida humana en las diversas culturas*, Madrid, Alianza.
- Salles, Ricardo, *Los estoicos y el problema de la libertad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006.

- Sambursky, S., *The physical world of the Greek*, Londres, Routledge, 1987.
- Sartre, Jean Paul, *La trascendencia del ego*, Buenos Aires, Caldén, 1968.
- , *La imaginación*, Barcelona, Edhasa, 1980.
- , *El ser y la Nada*, Buenos Aires, Losada, 2006.
- , *El existencialismo es un humanismo*, México, Quinto Sol, 1994.
- Savater y Pardo, *Palabras cruzadas: una invitación a la filosofía*, Valencia, Pre-Textos, 2003.
- Shakespeare, William, *Macbeth*, México, Porrúa, 2003.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta, 2005.
- Simon, Herbert A., *El comportamiento administrativo*, Madrid, Aguilar, 1962.
- Sófocles, *Edipo en Colono en Obras selectas de Sófocles*, España, Edimat, 2001.
- Solana Dueso, José, *El camino del ágora: filosofía política de Protágoras de Abdera*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2000.
- Taylor, Frederick, *Principios de la administración científica*, México, Herrero Hermanos, 1997.
- Trías, Eugenio, *La razón fronteriza*, Barcelona, Destino, 1999.
- Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, México, Porrúa, 1983.
- , *La agonía del cristianismo*, México, Porrúa, 1983.
- Volpi, Franco, *El nihilismo*, Argentina, Biblos, 2005.
- Watts, Alan, *Nueve Meditaciones*, Barcelona, Kairós, 1981,
- Watzlawick, Paul, *El sentido del sin-sentido o el sin-sentido del sentido*, Barcelona, Herder, 1995.
- Zenón de Elea, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1994.

El Libro del Nadante **(Plaza y Valdés, 2013)**

Es una profunda novela cuyo drama se centra en el devenir de la existencia humana. Una obra magistral, llena de misterio y enigmas, ácida, densa, desquiciante y retadora. En ella, el filósofo Héctor Sevilla valora el silencio y los vacíos, permite las emociones sin ninguna represalia, expresa la obscuridad puesta en palabras, grita el absurdo y provoca la risa nerviosa enfrentando al espejo cuyo abismo es el núcleo de lo que todos somos. Es un libro que pertenece a aquellos que saben que la vida es un sueño del que despertaremos al morir.

El lector será inevitablemente sumergido en la dicotomía de una agónica esperanza y la apología de su pérdida, en la incertidumbre que toda certidumbre otorga, en la dualidad que antecede a toda unidad, en la rebeldía previa a toda mística. Los diálogos son en realidad monólogos centrados en la diversidad de personajes que el Nadante observa hasta el punto de dudar de su protagonismo. En su acontecer cotidiano dentro de un aparente caos psiquiátrico tendrá que conversar con la Bella, la Indigna o la Confundida; buscará comprender al Culpable, al Débil y al Iluso; se entenderá a sí mismo desde el Frustrado, el Guía o el Pastor; vivirá la profundidad de la Mística, el Artista o la Enamorada; y al final todos ellos y varios más provocarán su propia confrontación. ¿Quién de todos es el impostor? ¿Quién ha engañado a quién cuando todos hemos sido engañados creyendo vivir en la realidad? Al final, la vida es un teatro nada más, si vivos estamos es debido a la actuación, ser es actuar.

El Libro del Nadante es un escalofriante recorrido por la agonía y la vivacidad; es un intenso viaje a las entrañas del conocido desconocido que cada uno es para sí mismo; es una apasionante y desgarradora creación literaria que cuestiona los motivos de la vida y de la muerte; es un dínamo que invita al reencuentro y la reconstrucción; es un libro ejemplar donde el silencio habla, el vacío construye, el cero unifica y nos llena de sí; es —en suma— una obra audaz y controvertida, sofisticada, sensual y emotiva, es un grito que nos deja atónitos ante la evidencia de nuestra propia nada, lo cual será siempre un motivo para vivir.

Contemplar la Nada.
Un camino alternativo hacia la comprensión del Ser
se terminó de imprimir en noviembre de 2012
El tiraje consta de 1 000 ejemplares

NOTA FINAL



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

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

“Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos”.

—Miguel de Unamuno

Para otras publicaciones visite:

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 4822





Héctor Sevilla Godínez

(México, 1976)

Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y Maestro en Desarrollo Humano por el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente. Es también Doctor en Ciencias del Desarrollo Humano en la línea de Educación y Maestro en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac. Igualmente ha incursionado en la psicología, la logoterapia, la docencia, la poesía y la investigación. Ha sido director de tesis tanto doctorales como de maestría. Miembro de la Asociación Filosófica de México, conferencista y catedrático destacado, con experiencia de más de 350 cursos y talleres impartidos a diferentes niveles en distintas áreas del conocimiento durante los últimos trece años en varias universidades del país. Ha hecho del tema de la Nada su línea principal de investigación.

Imagen en portada:

Diálogo interior

Adry del Rocío

La obra es polémica y comprometida, nos incita a pensar. Entre las sombras del Ser y la Nada, la Palabra del Dr. Sevilla alumbra.

Dr. Jaime Plager, Depto. de Filosofía, UBA, Argentina.

La encarnación de este texto genera una neurosis demoníaca. Es un libro que se ama y se odia al mismo tiempo.

Dr. Lucio Becerra, Dir. Gral. del Colegio de Bioética y Terapia de Jalisco.

Un libro profundo que gustará a los amantes de los acertijos y paradojas.

Dr. Jorge Manzano, Depto. de Filosofía, ITESO-U. de G.

La invitación de Sevilla es un gran reto: convertirnos en Nadantes de la vida, condición básica para vivir desde la otredad el conmigo mismo.

Dr. David Coronado, Jefe del Depto. de Sociología, CUCSH, U. de G.

Impactante aprendizaje: podemos liberarnos de todo, menos de la Nada.

Dr. Francisco Villalobos, Julius Maximilians Universität-Würzburg, Alemania.

Llenará de paz a todos los que viven atormentados por el Ser.

Dr. Baltazar Castro, Decano de Humanidades en la UNIVA, Guadalajara.

Un libro que tiene la llave para abrir la puerta del cambio que tanto añoramos.

Mtro. Alejandro Ortega, Dir. Gral. UVM, Guadalajara Sur.

Esta obra es fruto de la misma Contemplación de la Nada que Sevilla propone y en ello radica su congruencia.

Dr. Antonio Aguilera, Depto. de Psicología, ITESO.

Un libro que rompe las dualidades occidentales uniendo todo con la Nada.

Jorge Salcedo, Senior Teacher, EF Shanghai, China.

Con esta obra estimulante, Héctor Sevilla nos llama a una postura filosófica más humilde, reconocedora de nuestra Nada y nuestra contingencia.

Dr. Mauricio Beuchot, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

¿ La Nada... es nada? Ésta es la primera pregunta que da inicio a todo lo que se ha generado en esta obra. Si la Nada es nada, ¿cómo es que podemos concebirla? Si la Nada es nada ¿Cómo es que tiene una palabra para referirla? Si la Nada no es nada y es por tanto algo ¿con qué fin hablar de ella o de ello? Principalmente, para hacer notar eso mismo: que la Nada es y debido a que *es* somos y debido a que *somos* la concebimos, al menos, desde los parámetros en que los humanos entendemos.

La Nada es el espacio propicio para las potencias, para los inicios, para los nacimientos de las nuevas ideas, de la creatividad, de la destreza mental, del entendimiento oportuno y de la palabra acertada. A la Nada la podemos hacer presente análogamente en el cero, en el vacío, en el cambio y el movimiento, en las modificaciones sustanciales, en el silencio, las pérdidas, los sin-sentidos. Y es ahí, en la Nada que al hombre contemporáneo aún le queda, que éste debe reconstruirse para volver a ser –ahora de un modo distinto– más profunda y plenamente. La Nada que le queda al humano es considerarlo Todo. La consideración de la Nada implica una nueva perspectiva, volverse un nadante, lo cual propone esta obra. Se sugiere una forma alterna de entender la vida en la cual pueda asumirse, íntimamente, que negarse es el único modo de afirmarse, que irse es la manera de estar, que destruirse es un modo de construcción, que no-ser es la única opción de Ser, que el silencio habla más que la propia voz, que el vacío llena más que la presencia, que el cero cuenta más que la unidad y que la Nada supera enteramente nuestro Ser.

Y es que al final, lo único que realmente queda, la única opción profunda es elegir contemplar la Nada, una contemplación que supone un camino alterno para la comprensión del Ser.

HS
ediciones

PLAZA Y VALDES
P Y V
EDITORES

Filosofía

ISBN: 978-607-402-397-8

9 78 6074 023978

www.plazayvaldes.com.mx