

**FILOSOFÍA CENTRADA EN LA NADA.
EL VÍNCULO ENTRE LA ESCUELA DE KIOTO,
LA FILOSOFÍA HEIDEGGERIANA Y OTROS
ABORDAJES NIHILISTAS**

HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ

Resumen

En el presente estudio se mostrará el vínculo existente entre la filosofía de Heidegger y los representantes principales de la escuela de Kioto. Para ello, se presenta una breve síntesis de la filosofía de Nishida y Tanabe; en sus concepciones sobre la Nada, ya sea como algo absoluto o un dínamo que permite el movimiento de todo lo demás, se observa un primer matiz de lo que para Heidegger representa la nada: la fuente de todo el planteamiento filosófico, un algo en cuyo ser le va o pierde su ser. El artículo termina con la referencia de tres consecuencias del abordaje nihilista contemporáneo: la que sustenta la necesidad de un regreso a la fe para evitar el abismo de la nada, propuesta en Unamuno; la que implica una negación de toda esperanza y la apertura al sinsentido, implícitas en Bataille, Cioran, Camus y Caraco; así como la que sustenta en el nihilismo una esperanza de reconstrucción de acuerdo a Vattimo.

Palabras Clave: Nada, Nihilismo, Ser, Absoluto, Kioto.

Abstract

In this study, the existing link between Heidegger's philosophy and the main representatives of Kioto's school will be demonstrated. For it, a brief synthesis of Nishida and Tanabe's philosophy will be presented; in their conceptions about Nothingness, whether as something absolute or dynamic that allows the movement of everything else, a first matrix can be observed of what for Heidegger represents nothingness: the source of all philosophical approaches; a something which, upon being, ceases to be or loses its being. The article ends with the reference to three consequences of this contemporary nihilistic approach: the one which sustains the need for a return to faith in order to avoid the abyss of nothingness, proposed in Unamuno; the one which implies a denial of all hope and the openness to the no-sense, implicit in Bataille, Cioran, Camus, and Caraco; just as the one which bases a hope of reconstruction on Nihilism, according to Vattimo.

Key Words: Nothingness, Nihilism, Being, Absolute, Kioto.

Introducción

La nada puede ser abordada desde distintos campos del conocimiento; 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 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 trascendiendo al universo; los científicos llenaron 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. En 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 pretender que la nada, que permite lo que es, no sea?

En el último siglo, dos han sido los principales referentes del estudio de la nada. En Oriente, los planteamientos de los filósofos de la escuela de Kioto, sustanciados centralmente en Kitaro Nishida y en Hajime Tanabe, mantienen cabalmente la importancia del estudio de la nada para la comprensión del ser; con una intención similar, la filosofía de Martín Heidegger, ha representado en Occidente un señalamiento claro y conciso al significado de la nada como oportunidad de reflexión filosófica y como sustento de las reflexiones que de ello se derivan. Enseguida se mostrarán los postulados centrales de ambas posiciones haciendo notar los vínculos implícitos que entre ellas guardan.

Iniciaré el recorrido analizando los postulados centrales de la escuela de Kioto; posteriormente me centraré en Heidegger y su planteamiento sobre el *Dasein*, así como la forma en que concibe a la nada en la vida cotidiana de cualquier individuo. Más adelante, realizaré una mención a la condición irremediable del nihilismo en Bataille, el pesimismo realista de Cioran, la inutilidad de la vida desde Camus y la visión del reinado futuro del nihilismo en Caraco. Finalmente, se cierra el artículo con las afirmaciones del italiano Gianni Vattimo, quien percibió al nihilismo como una parte de nuestra posmodernidad que no debe ser enfrentada; por el contrario, asegura que sólo con su aceptación disminuirán las frustraciones comunes del hombre actual.

1. 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. Sin embargo, la hermenéutica de la nada es necesaria porque ayuda a desmitificar. Algo similar es lo que se ha hecho la escuela de Kioto, la cual se apuntala en la tradición de Oriente como uno de los principales referentes del estudio filosófico del tema que nos atañe.

En *Filósofos de la nada*, obra escrita por Heisig, se encuentra un prólogo de Panikkar en el que se menciona que: «No hay *epoché* fenomenológica transcultural. No podemos poner entre paréntesis nuestras convicciones más profundas. No podemos entender fuera de nuestra categoría». ¹ En ese sentido, la nada es aquello que para ser conceptualizado debe ajustarse en las esferas categoriales de lo que existente. Es por ello que al definirle provocamos su distorsión; por tanto, la nada real es incognoscible.

Del mismo modo, se puede afirmar que: «Cuando 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». ²

Ahora bien, ¿podemos decir que la nada es y, por ello, someterla a las distinciones categoriales de lo que es y no es? Tendríamos que buscar

¹ James Heisig, *Filósofos de la nada*, p. 10.

² *Ibid.*, p. 11.

otro verbo referencial para lo que no es un sustantivo tangible, para aquello que es no-siendo; tales complejidades devienen de 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 el tema de la nada representa una contradicción pero, al final, como menciona Panikkar: «La realidad no tiene por qué 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».³ Por ello, la idea de la nada no suele ser aceptada y contra ella emerge su afianzada negación en la cultura occidental.

Hemos cimentado nuestra cultura a partir de hermenéuticas condicionantes del pensamiento de Aristóteles quien, a su vez, estaba inevitablemente inmiscuido en la tradición de su tiempo; de todos es sabido que el pensamiento griego no concebía la existencia de la nada, ni siquiera en su vinculación con los números. Precisamente, «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».⁴ De ahí procede la imposibilidad de que Aristóteles hubiese concebido como la nada a lo que finalmente llamó el Motor Inmóvil. Conclusiones distintas tuvieron lugar en Oriente.

Kitaro Nishida y la Nada absoluta

En Nishida tenemos a un firme representante de la filosofía de la nada en su forma más radical. Nacido en Ishikawa, este pensador (1870-1945) es considerado uno de los filósofos orientales más importantes de la historia. 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.

³ *Ibid.*, p. 14.

⁴ John Barrow, *op. cit.*, p. 25.

Entre sus principales líneas de estudio se encontraba la conciliación entre la conciencia intuitiva y poco reflexiva de Oriente con la conciencia lógica y racional 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 lo ordinario 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».⁵ 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».⁶ Esta subjetividad está situada en la percepción de los contrarios, lo cual es posible a través de la conciencia en cuyo seno nuestro mundo adquiere un orden. De tal manera, «llamamos nuestro yo a la perspectiva o reflejo del yo en sí mismo».⁷ No obstante, lo que concebimos como nuestro yo 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 una 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».⁸ En la captación de esa carencia de fondo puede encontrarse la libertad que ya se tiene, no la libertad que debe buscarse fuera, sino una libertad que ya se posee. Es por eso que: «La auténtica libertad tiene lugar en el punto de inflexión en que el yo, a

⁵ James Heisig, *op. cit.*, p. 67.

⁶ Kitaro Nishida, *Pensar desde la Nada*, p. 28.

⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁸ *Ibid.*, p. 103.

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 instante, dicho de otro modo, en el que nuestro yo adquiere conciencia del presente absoluto».⁹

Para Nishida no hay un yo aislado, sino siempre un yo envuelto. Aquello que envuelve al yo es la Nada absoluta; 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 consolidarse 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».¹⁰

De tal modo, cuando el yo logra negarse a sí mismo y sale de sí, consigue situarse (sólo entonces) en el lugar de la nada y se manifiesta la realidad tal cual es. Este lugar es el presente eterno que Nishida solía vincular con la divinidad; esto no supone un teocentrismo, un egocentrismo o 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».¹¹ 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, siempre y cuando se le sitúe con algo más absoluto que lo precede: la Nada absoluta.

El deseo de Nishida estuvo vinculado a la necesidad inherente de *negar el yo* y poder abrir una realidad mayor que le posee, de ahí surge

⁹ *Ibid.*, p. 105.

¹⁰ *Ibid.*, p. 123.

¹¹ James Heisig, *op. cit.*, p. 93.

la nada como posibilidad hermenéutica. 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». ¹² 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». ¹³ Naturalmente, esto supone una transición del término de *nada*, pasando de la simple negación hasta la afirmación metafísica de un absoluto distinto al ser.

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. ¹⁴

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

¹² *Ibid.*, p. 94.

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Idem.*

Hajime Tanabe y la nada como dinamó

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.¹⁵

Esto último es suficiente para afirmar que la concepción de la nada en Tanabe funciona como dinamó que permite la relación, entre sí, de todo lo existente, un «élan vital»¹⁶ que supone la dialéctica necesaria para comprender las cosas a partir de su propia diferencia con el observador. La percepción de la nada que propone Tanabe no resta poder a la voluntad humana, sino todo lo contrario. Antagónico a Nishida, Tanabe no asumió en la nada el principio del orden de la realidad, sino la antesala que permite la conexión de las cosas a pesar de la diferencia y en función de su coincidencia en la nada que les permea.

2. Martin Heidegger: el ser de la nada

Heidegger (1889-1976) es uno de los filósofos más influyentes del siglo XX. Ha sido el representante más señalado de la corriente

¹⁵ *Ibid.*, p. 164.

¹⁶ *Idem.*

existencialista contemporánea a pesar de que él mismo era reacio a incluirse y adjudicarse ese término.

En su obra *El ser y el tiempo*, se advierte su ocupación en el problema de la significación del ser; para él, tal concepto es el presupuesto indispensable e imprescindible de cualquier otro. La esencia o substrato del «existir» equivale a «estar en un mundo». Es por ello que el ser, la esencia del existir, es la temporalidad.

En su estudio, Heidegger considera que los fenómenos son aspectos por cuya mediación se manifiesta el ser. Para el filósofo alemán, 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».¹⁷

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 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 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.¹⁸

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,

¹⁷ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 7.

¹⁸ *Idem*.

algo esencial e irreductiblemente individual y humano. Paralelamente, existir es también trascender del ego al mundo de lo nouménico, hacia aquello que está más allá de nosotros mismos.

Para el hombre, «existir» es siempre una posibilidad, algo inconcluso que termina con la muerte, 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 es el concepto del *Dasein*, el cual podría entenderse como el «ser-ahí», pero Heidegger lo utiliza para designar la manera de existir propia del hombre, un ser que es una nada que está en el tiempo. Esa manera de existencia implica que, para el hombre, existir no es ser sino poder ser; en otras palabras, el ser es una posibilidad existencial. Esto supone, necesariamente, al no-ser que antecede a toda posibilidad de ser.

El concepto de *Dasein* de Heidegger resulta ser una conciencia de la propia existencia como posibilidad. Sin embargo, la comprensión de la existencia no consiste en una función del intelecto; por el contrario: trasciende el conocimiento y se dirige a algo más fundamental y original que apunta a la captación de las posibilidades de la existencia.

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 ello, cuando el hombre olvida o ignora esta realidad –que además le es irrenunciable por el hecho de existir– no vive auténticamente. El hombre puede liberarse de la inautenticidad si asume su angustia ante la nada, la cual le revelará todo lo artificioso, falso y aparente que se encierra en su existencia humana ordinaria. La angustia, a fin de cuentas, es lo que confronta al hombre con su propia esencia. Heidegger –a diferencia de Nietzsche– no terminó enunciando al nihilismo como la

última consecuencia del *Awareness* (darse cuenta); para él, 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 individual, el futuro último es la nada, lo que sigue a su fin. En esa nada, irónicamente, 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 constituye una aspiración metafísica; por tal motivo, la metafísica pertenece a la naturaleza del hombre. En sus reflexiones sobre el pensamiento 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.¹⁹

Es por esto que cuando el «sentido» o el «futuro» se sustraen frente a nosotros son un par de aspectos que nos atraen aún más. Para Heidegger, la metafísica no es solamente una disciplina filosófica especial, sino un vasto cosmos didácticamente oscuro dentro del cual hunde sus raíces la existencia individual del hombre.

¹⁹ Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 20.

Junto con Ernst Jünger, Heidegger realizó «el análisis contemporáneo más penetrante del problema del nihilismo [...] a la medida del siglo XX».²⁰ 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».²¹ Para él, el vacío de valores y de sentido no suscita una actitud derrotista y negativa; por el contrario, consideró heroico al nihilismo que propicia que el individuo se eleve más allá de sí. La vivencia de lo interior constituye, para Jünger, una especie de última barricada frente al nihilismo planetario, ya no solo europeo, como consideraba Nietzsche. Abogó 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; lo que hace es advertir 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 una reiteración del nihilismo. Incluso el racionalismo es, para Heidegger, una expresión de subjetividad y antropocentrismo, la cual no nos permite catapultarnos 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. Más adelante expondré una alternativa centrada en el post-racionalismo.

José Ferrater Mora, en la introducción a un libro de Priscilla Cohn, menciona que: «el célebre ser heideggeriano puede muy bien resultar un viaje a través de la nada».²² Asimismo, Cohn no tiene ninguna duda en asegurar que el pensamiento de Heidegger es una filosofía centrada en la nada, debido a que:

²⁰ Franco Volpi, *El nihilismo*, p. 107.

²¹ Ernst Jünger y Martin Heidegger, *Oltre la linea*, p. 104.

²² Priscilla Cohn, *Heidegger: su filosofía a través de la nada*, p. 6.

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. Afirmando 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.²³

En tal caso, tanto con Heidegger como con Aristóteles, es notorio que, aun centrándose en la nada, en algunos casos no la llaman como tal; le esbozan, le muestran, le acarician sin tocarle, quizá respetándole demasiado sabiendo que la nada que es nombrada pierde su valor intrínseco. Tratar de entender la nada no nos vuelve peyorativamente nihilistas; todo lo contrario: reconocer la magnificencia de la nada es aceptar la minimización del hombre y, en ello, su grandeza posible.

Siendo así y siguiendo a Givone, «para Heidegger es la nada la que revela el sentido del ser»,²⁴ puesto que en ella es posible tener una experiencia de lo absoluto; «la nada no es la nada de éste o aquel ente sino del ente en su totalidad». ²⁵ Por ello, «la nada hace posible la evidencia del ente como tal para el ser humano». ²⁶ Hay que dejarse poseer por la nada con la finalidad de reconstruir, no para perder todo sentido.

La pregunta de Heidegger trata sobre el ser, pero desde la perspectiva de la nada y no sólo del ente. Este centrarse en la nada la coloca en categoría de igualdad con el ser. El ente en su filosofía es el ser con minúscula, su fusión del ser y la nada constituye una dialéctica. Así como en Heidegger no hay ente sin ser y no hay ser sin ente; en mi postura

²³ *Ibíd.*, p. 11.

²⁴ Sergio Givone, *op. cit.*, p. 255.

²⁵ *Ibíd.*, p. 258.

²⁶ *Ibíd.*, p. 262.

afirmo que no hay ser sin la nada aunque ésta pueda ser nada (en su categoría ontológica particular) aun sin la existencia del ser. Coincido con Heidegger en que un estudio sobre el ser no puede excluir la consideración de la nada.

Evidentemente, el *Dasein* no es lo mismo que la nada pero está en clara 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 la alternativa latente a su *Dasein*. El hombre es siempre una posibilidad, nunca una realidad. La posibilidad está velada, sostenida por una nada en cuyos brazos imaginarios se extiende la fragilidad humana. El que esto sea así no depende de que algunos hombres puedan ser conscientes de ello.

3. Derivaciones de asumir la nada en el pensamiento filosófico

En general, pueden señalarse tres posibilidades consecuentes de asumir con rigurosidad, honestidad y valentía, a la nada como un baluarte central de la filosofía. En primer término, la propuesta de Unamuno, importante en la historia de la filosofía, sobre todo por reconocer, a pesar de su credo cristiano, la limitación del cristianismo y la necesidad de renovarlo desde una perspectiva que logre superar a la nada a través de lo absoluto; por otro lado, la visión pesimista derivada del nihilismo, la cual, sin esbozo de esperanza, reconoce el sinsentido y la falacia del conocimiento y del mundo futura. La suma ateológica de Bataille, la percepción del hombre como una «nada consciente» en Cioran, el anarquismo de Camus y el reconocimiento del caos alienante que promovió Caraco son claros ejemplos de ello. En otra esquina, aunque con un inicio similar, centrado en la desesperanza primigenia, en Vattimo se encuentra una apología del nihilismo que reconoce en la misma nada, a la que se tanto se teme, una alternativa para la sobrevivencia en un mundo cuyo problema primordial es la negación del vacío como experiencia que, de ser permitida, podría ayudar a sensibilizar y a construir nuevos puentes de sentido. A continuación se aborda brevemente cada una de tales visiones.

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

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.

Coincidiendo con Kierkegaard, Unamuno afirmó 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. Por ello, 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*, 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.²⁷

Unamuno solía realizar críticas a Descartes sobre la cuestión de pensar como condición de existir,²⁸ estableció que antes de aceptar las ideas cartesianas sobre la necesidad de pensar para poder existir, se debería plantear el *sum ergo cogito*, es decir: existo y luego pienso. Dos de 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?»²⁹ Precisamente, por la implicación del

²⁷ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 18.

²⁸ *Ibid.*, p. 20.

²⁹ *Ibid.*, p. 21.

sentimiento, el pensamiento no es puro debido a que tiene conciencia de sí o personalidad.

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 es el de mantenerla siempre y volvernos inmortales. Si el problema de la inmortalidad personal es el problema básico del hombre, dado que «no podemos concebirnos como no existiendo»,³⁰ y si de esto 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 espiritual que, a pesar de todo, tiene que «utilizar». En esto, cabalmente, consiste el sentimiento trágico de la existencia.

Ante la «inoperancia del cristianismo»³¹ que suele dar respuestas sencillas, mágicas y accesorias ante el problema del «más allá», no queda para el 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»,³² el deseo de inmortalidad mata al hombre, sin importar que sea la muerte, precisamente, la que podría liberarlo de tal deseo.

Vivir es la tragedia que implica morir, pero la muerte en sí no es una tragedia. Esto es lo que podemos relacionar específicamente a la nada, puesto que el deseo humano por vivir perpetuamente es 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 de la nada misma.

El filósofo español se esforzó por poner en la mesa del debate la cuestión sobre el hombre físico antes que el metafísico; antepuso al hombre

³⁰ *Ibid.*, p. 23.

³¹ *Vid.* Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, 1983.

³² *Ibid.*, p. 237.

limitado antes que al superhombre. Reconoció que la existencia del hombre es la que deriva el pensamiento y que éste puede dirigirse a la existencia. En ese sentido, la existencia engendra el pensamiento que se ocupa de la existencia. Unamuno es el filósofo de la carne y de los huesos que reconoció en la existencia y sus exigencias como el punto de partida de todo conocimiento o reflexión posterior.

Bataille, Cioran, Camus y Caraco

El francés Georges Bataille (1897-1962) constituye una de las principales representaciones del nihilismo 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.

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».³³

El hombre para Cioran es «el que no es», una nada consciente en el mundo. El abordaje de Cioran 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.

Usualmente asociado a Sartre, se encuentra Albert Camus (1913-1960), quien tuvo plena conciencia de su posición anarquista subyacente a su propia reflexión existencialista y nihilista. Más que la cuestión de la

³³ Franco Volpi, *op. cit.*, p. 124.

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 nos rodea. En *El mito de Sísifo*, Camus asumió 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– afirmó 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».³⁴ En su obra *Breviarios del Caos* 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 radical no admite tibiezas, sino que es pauta de elecciones determinantes hacia el inicio o el fin.

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 de Gianni 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, el nihilismo no es el obstáculo, lo es la inadecuación del hombre al contexto nihilista que nos rodea. En sus escritos principales como *La muerte del sujeto*, *La Posmodernidad* o *El pensamiento débil* se reconoce la vocación nihilista de Vattimo; constantemente señala 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.

³⁴ Albert Caraco, *Bréviaire du Chaos*, p. 103.

El filósofo italiano 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. Este entendimiento supone el reconocimiento de los propios límites. Precisamente, a partir del reconocimiento del devenir inexplicable será posible derrumbar los principios absolutos que nublan nuestra percepción de la realidad.

Conclusión

A pesar de que el *Dasein* que propone Heidegger no es lo mismo que la nada, sí encuentra en ella su razón de existir y la plataforma en la cual se sostiene. Sin la nada no hay un *dasein* y sin él no habría filosofía heideggeriana. La existencia humana, por tanto, no puede sostenerse si no es través de la nada. En una óptica similar, cuando Tanabe atribuye a la nada el carácter de dínamo, sostiene una postura claramente concordante. Si bien Tanabe no concluyó, junto con Nishida, lo absoluto de la nada, sí reconoce su presencia generalizada para que todo el resto de cosas pueda fluir y ser. A la par de Vattimo, quien realiza una muy interesante fusión de la visión japonesa y la de Heidegger, puede afirmarse la necesidad urgente de regresar la atención a lo que la nada significa; de ello depende el logro de muchas de las intenciones de la filosofía contemporánea que, contradictoriamente, queriendo comprender el ser, ha eludido a la nada por considerarle inoportuna.

Podría ser que en el paso de encontrar en la nada una nueva posibilitadora de los motivos para vivir, al utilizarle como plataforma para crear nuevos sentidos a la existencia, el individuo contemporáneo elija mantener su fe, al estilo de Unamuno, o desecharla definitivamente como promovieron Camus o Cioran; no obstante, sin importar el destino final de las reflexiones filosóficas sobre la nada, la noticia óptima es la factibilidad de propiciar a partir de ello una elección sensata y pensante, lo cual es la finalidad de toda filosofía comprometida.

BIBLIOGRAFÍA

- Barrow, John, *El libro de la Nada*, Barcelona, Crítica, 2001.
- Caraco, Albert, *Bréviaire du Chaos*, Laussane, L'age d'homme, 1982.
- Cohn, Priscilla, *Heidegger: su filosofía a través de la nada*, Madrid, Guadarrama, 1975.
- Givone, Sergio, *Historia de la nada*, Buenos Aires, AH Editora, 1995.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1951.
- Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2005.
- Heisig, James, *Los filósofos de la nada*, Barcelona, Herder, 2002.
- Jünger y Heidegger, *Oltre la linea*, Milán, Adelphi, 1989.
- Nishida, Kitaro, *Pensar desde la Nada*, Salamanca, Sigueme, 2006.
- Unamuno, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*, México, Porrúa, 1983.
- Unamuno, Miguel, *La agonía del cristianismo*, México, Porrúa, 1983.
- Volpi, Franco, *El nihilismo*, Buenos Aires, Biblos, 2005.