

## ¿Cómo pensar la nada?

*Viernes 20 de febrero de 1979*

Los enunciados kantianos no postulan un tiempo después del tiempo. La esperanza racional no es la de quienes en el tiempo esperan acontecimientos que vengan a llenar el vacío de la existencia. En Husserl, la intuición llena un punto de vista significativo, como si algún día lo esperado debiera darse a conocer. Para Kant, eso es imposible: el tiempo es forma de la sensibilidad y pertenece a la constitución, por parte del entendimiento, de la objetividad fenomenal. Si la esperanza racional debiera cumplirse, si debiera darse a conocer a un momento dado, querría decir que la inmortalidad es susceptible de consumación temporal, conocida bajo el modo del fenómeno —pero ese contacto con lo absoluto es excluido por la *Crítica de la razón pura*. La esperanza racional es esperanza que no se compara con la esperanza en el tiempo.

Los postulados de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios definen una esperanza que Kant no deduce de una inclinación subjetiva del ser sensible y pensante; ellos no resultan de un deseo “patológico” (en el sentido kantiano). Kant no deduce la esperanza del *conatus essendi*, no la deduce de la aventura ontológica —como si en el espíritu, en la razón, hubiese otra cosa que el hecho, para el ser, de ser. Esperanza racional en la conciliación entre virtud y felicidad; esperanza que trasciende, aunque de otra manera que en la dimensión de tiempo, como si la racionalidad de lo humano no se agotara en el tener al ser (como pasa con el *Dasein* heideggeriano, al que en su ser le va su ser) ni, incluso, en el servir al ser (ser el “guardián” del ser). Aquí la perseverancia en el ser se encuentra al servicio de una racionalidad, de una razón que exige la conciliación entre virtud y felicidad. Ni felicidad, ni virtud, ni deber significan apego del ser hacia su ser, ni se definen por ese apego del ser a su ser. Esperanza racional que es una suerte de extraordinaria proyección de sentido (que no es un éxtasis temporal fuera del tiempo y del ser dado) en el dominio de la *pura nada*.

(N. B. A menos que el éxtasis temporal, que se toma por extensión o aventura del ser, como la anticipación de la posibilidad incurrida de la imposibilidad comprendida incluso en la temporalidad cotidiana —tiempo como horizonte del ser o dimensión en la que nos encontramos—, a menos que el tiempo no sea la relación con aquello que ocurre sino *con lo que no puede ocurrir*, y esto no porque fuese una vana espera, sino porque *lo esperado es demasiado grande para la espera* y la longitud de tiempo es una relación que contiene más que lo que mantiene. La esperanza devenida espera y longitud temporal es ya relación (en sentido no negativo) y acogida de un excedente. Fink, que muestra la importancia de esa esperanza racional, dirá que es más un comportamiento cualquiera pero *menos* que ser.<sup>25</sup> De este modo, para Fink el ser sigue siendo la noción última, y no se puede hablar de un *más allá del ser* pues eso es mitología).

La esperanza racional se proyecta intemporalmente en el dominio de la pura nada que es imposible desconocer en la vivencia del ser-para-la-muerte (en la afectividad, en la angustia, es imposible borrar el carácter negativo de la muerte), pero que también es imposible conocer, igualar, contener; dominio en el cual, en ningún caso, la relación es adecuación. Nada que es imposible pensar. Cuando se la piensa, inmediatamente es necesario desdecirla, significarla como un noema pensable “entre comillas”.

No se puede desconocer la nada de la muerte, pero no se puede tampoco conocerla. Incluso si ese no desconocer no mide aún lo que la muerte en su nada pone en cuestión de *otro que nuestro ser*. No mide aún esa negatividad de la muerte, más negativa que la nada, vértigo y riesgos vividos en el “menos que nada”. Negatividad ni pensada, ni tampoco sentida; pura nada que es imposible desconocer y cuya *inaccesibilidad* ha casi caracterizado el pensar occidental desde Aristóteles hasta Bergson.

Así, Bergson procede, en la *Evolución Creadora*, a una crítica de la idea de nada. “La idea de nada absoluta, entendida en el sentido de una abolición de todo, es una idea que se destruye a sí misma, una pseudo idea, una simple

<sup>25</sup> Véase E. Fink, *Metaphysik und Tod*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1969, p. 72.

palabra. Si suprimir una cosa consiste en reemplazarla por otra, si no es posible pensar la ausencia de una cosa sino mediante la representación de otra cosa, en fin, si abolición significa antes que nada sustitución, la idea de una ‘abolición de todo’ es tan absurda como la de un círculo cuadrado”.<sup>26</sup> En cuanto a la muerte, ésta es para Bergson degradación de la energía, entropía (véase la física del siglo XIX), materia que alcanza el equilibrio perfecto, sin diferencia de potenciales. Hay una imposibilidad de pensar la nada.

Para Heidegger, por el contrario, existe un acceso a la nada que no es un acceso intelectual: el acceso a la muerte a través de la angustia. La refutación de la idea de nada es refutada por Heidegger: “*la nada es accesible a través de la angustia, que es la experiencia de ésta*”.

La fenomenología parece hacer posible pensar la nada gracias a la idea de intencionalidad en cuanto acceso a algo distinto de sí mismo, en cuanto acceso susceptible de realizarse de modo no teórico (como en los sentimientos, los actos, etc., que son irreducibles a una serena representación). Así, para Scheler la emoción es acceso al valor. Así, para Heidegger la actividad manual es una revelación del instrumento en tanto que instrumento (para Heidegger, toda técnica posee una función reveladora, es una manera de descubrir, de revelar), así como los sentimientos son modos de implicación en el ser (ser-en-el-mundo es ser *afectado* por él): el sentimiento es lo que mide mi ser-en-el-mundo. Del mismo modo, la angustia sin objeto tiene como objeto el no-objeto: la nada. La descripción de la muerte que ofrece Heidegger revela así una posibilidad, la posibilidad de la no posibilidad. La nada es *pensable* a través de la muerte. Lo que fascina a Heidegger de la muerte es la posibilidad de pensar la nada que encuentra en ella.

Pero las ideas de pensamiento y de experiencia, ¿se aplican a esos modos de acceso a la nada? Hablamos de pensamiento cuando hay posición del sujeto, mientras que el vértigo de la pregunta escapa al pensamiento de la muerte y hace huir la muerte del pensamiento.

---

<sup>26</sup> Bergson, *op. cit.*, en *Oeuvres*, p. 734.

¿Pensar es simplemente vivir, incluso si la vida es vida intencional? La intencionalidad de la vida ¿no guardará en el fondo de sí misma una *representación*? (Una *doxa* tética, como para Husserl). El lugar conferido en la fenomenología husserliana a la intencionalidad no representativa prometía una significación que no provendría del saber, pero esa promesa no fue cumplida. La intención afectiva, práctica, el placer o el deseo, muestran tomas de posición en tanto son intenciones, y toda posición encubre una tesis dóxica que se puede expresar como una proposición predicativa: “*Todo acto, o todo correlato de acto, envuelve en sí un factor ‘lógico’, implícito o explícito*”.<sup>27</sup> Todo acto es ontológico y todo pensamiento, en tanto pensamiento, es correlativo del sentido. Pero la nada ¿ha podido ser pensada alguna vez mediante el pensamiento en que debía haber sido *igualada*?

Esta imposibilidad de pensar la nada remonta a Aristóteles. Para éste, es imposible pensar el aniquilamiento con la misma agudeza que se manifiesta en la angustia. Con Aristóteles, para el cual el devenir es movimiento, hay una imposibilidad de pensar el cambio de la muerte. La *metabolé* es la vuelta del ser en nada, y Aristóteles parece, en ese sentido, admitir la posibilidad de pensar el cambio de la muerte. Pero en estos análisis la corrupción, el tránsito hacia la nada, son siempre pensados en relación con la generación. Generación y corrupción, que ciertamente difieren de la alteración, son estructuradas de la misma manera. Como si Aristóteles se negara a pensar la nada por sí misma.

De este modo, la nada aparece en Aristóteles como un momento de la esencia, como negatividad propia al ser de esencia finita. Y será negativo para Aristóteles el *aún-no-ser* o el *no-ser-más*. La nada temporal es pensable en la medida en que el *presente* es la medida del ser. La nada es lo viejo, lo usado, lo corrompido por el tiempo, pero que se encuentra como abrazado, apretado, portado por el ser (como lo piensa Bergson).

Con la muerte, nada pura, sin fundamento, resentida con más dramatismo a través de la agudeza de una nada más grande en la muerte que en la idea de

<sup>27</sup> Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. de Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, § 117, p. 400, subrayado en el texto (p. 244 del texto alemán).

nada del ser (el *hay* hiere menos que la desaparición), encontramos algo que la filosofía europea no ha pensado.

Comprendemos la corrupción, la transformación, la disolución. Comprendemos que las formas pasen mientras algo subsiste. La muerte zanja en todo esto, inconcebible, refractaria al pensamiento y, sin embargo, irrefutable e innegable. Ni fenómeno, apenas tematizable, ni pensable —allí comienza lo irracional. Incluso en la angustia, incluso desde la angustia, la muerte sigue siendo impensada. Haber vivido la angustia no permite *pensarla*.

*La nada ha desafiado al pensar occidental.*

