J. LAURENT et C. ROMANO (dirs.), *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Presses Universitaires de France, Paris 2011 (2ª ed.), 563 pág.

¿Es legítimo hablar del no-ser? (p. 8). Es la pregunta que late en toda esta obra metafísica coral, en cuya composición han participado los principales exponentes de la filosofía francesa actual. De este modo, la cuestión sobre la *nada* se va presentado referida en el pensamiento de cada uno de los autores que, desde Parménides a Carnap, jalonan la historia del pensamiento occidental. Los análisis de la *metafísica* de la nada en treinta autores representativos de cada etapa de la historia de la filosofía, preceden otras tantas antologías de escritos –la mayoría de los casos, imprescindibles– en las que resulta palpable sus posiciones ante la que aparece como una cuestión ontológica fundamental.

Jérôme Laurent (y después, Claude Romano), releyendo a Descartes y a Platón, se interroga, desde el inicio de la misma «*Préface*», sobre el origen del pensamiento sobre la nada. «Está claro, afirma, que la proposición de un *summum ens*, Dios, implica eo ipso la proposición de un *ens* que no es ya supremo y, de ahí, la existencia de un cierto *non ens*. El hombre participa de la nada» (p. 9). El mismo Aristóteles ha profun-

dizado esta posición al referir la relación del Primer Motor con las otras sustancias. Al Estagirita, de hecho, no le hace falta admitir el ser del no-ser en vistas al establecimiento de la diversidad del ser, ya que dicha multiplicidad está de hecho presente en el sentido mismo del ser, tal y como atestigua el carácter irreductiblemente polisémico del mismo término ser (p. 83). Se entiende así que su más célebre comentarista, Alejandro de Afrodisias, después de reconocer una cierta proximidad del accidente al no-ser, indique: «el no-ser ha sido, por así decir, diseminado por los entes» (p. 107). En este punto aparece ya un cierto carácter positivo de la nada que, en palabras de J.-P. Sartre, «brilla sobre las cosas» (p. 10), y que se manifiesta, no sólo en relación con la eminencia del Primer Principio, sino además en su misma alteridad con el pensamiento –«el alma, dirá Platón en el *Téeteto*, se relaciona con el mundo según ser y no-ser, identidad y diferencia» (p. 11). El no-ser está dotado, por ello, de una cierta polisemia: el mismo Platón otorga pleno sentido la diferencia y, al reconocer que los grandes géneros no son nunca idénticos al ente, certifica la herida (*ontológica*) de la au-

sencia del objeto deseado como carencia y pobreza, no como meras construcciones o ilusiones del pensamiento (p. 66).

Sintetizando las consideraciones de los padres de la filosofía griega, Victorino, en uno de sus tratados sobre la Trinidad, señala los cuatro modos del no-ser: la negación (*privatio existentis*), la diferencia respecto las otras cosas, la potencia (el no ser todavía: *nondum esse*) y la eminencia (el principio de todo ser no es un ente, estando supra *omnia quae sunt*, en un cierto sentido, no-es) (p. 12). Esta última consideración permite al autor introducir la reflexión del Neoplatonismo de Plotino, para quien, el Primer Principio, no-es jamás un ente, aunque el no-ser, en sentido estricto, convenga más a la materia, causa de todo mal, que al Uno (p. 120). Tal filosofía alcanza su desarrollo también en el ámbito cristiano que, desde Dionisio Areopagita (cf. pp. 189-191) a Escoto Eriúgena, profundiza una cierta vía apofática: «Dios excede cualquier palabra o noción y, ya que Dios no es ningún ser, ni ningún no-ser, a Él se le conoce mejor por el des-conocimiento, que por el conocimiento» (p. 240). Dicho camino de oscuridad subsiste, sin embargo, en el convencimiento de que la contemplación de Dios comporta la auténtica felicidad

y de que la Encarnación del Verbo ha permitido un conocimiento positivo de Dios. Así, Dios, más allá de todo, es no sólo la condición de posibilidad de todo ser y de todo no-ser, en palabras de Dionisio, sino además su creador (p. 190). Dios, *Creator omnium*, abre a la metafísica a una reflexión sobre los entes que poco tiene que ver con el cosmos de los griegos, y que se expresa en la siguiente cuestión: ¿cómo es que existe alguna cosa y no la nada? (p. 14).

Juan Duns Scoto, dentro del sistema unívoco en el que encierra su filosofía, no sólo relega la nada a lo impensable (por contradictorio), sino que la presenta lo que asigna sus límites a la res, a aquello inteligible, ya que las cosas, en su sentido más general, serán definidas como *non nihil*, «lo que no-es nada» (p. 309). Este mismo sentido es profundizado en la filosofía de Kant, para quien la nada es lo opuesto al ente real (*ens reale*), del ente que posee o puede poseer una entidad fuera del intelecto. De esta forma, la nada kantiana es nada para nosotros, ya que circunscribe el horizonte en donde se inscribe nuestro poder de conocer (p. 421). El pensamiento se vincula al ser, pensar es pensar el ser, puesto que la nada es rigurosamente impensable, en un cierto sentido «invisible», Nicolas de Malebran-

che afirma al respecto que ésta no puede ser visible o inteligible: pensar nada es no pensar, esto constituye, de hecho, «el primer principio de todos nuestros conocimientos» (p. 19). Diderot, en el artículo «néant» de su *Encyclopédie*, asegura que el pensamiento de la nada traería consigo una cierta representación ideática de la misma y, dado que, toda idea es real, aquello que ésta representa es también real. El hombre, sin embargo, no puede forjarse una representación de la nada, ya que pensándola no se abstiene de todo pensamiento, sino que continúa pensándola. De este modo, según Diderot, aunque no es posible pensar (estrictamente) la nada, ésta puede, sin embargo, ser sentida (cf. pp. 405-409). Husserl establece como algo absurdo la creencia de una nada que precediera el flujo inmanente de la conciencia (p. 26).

La de Schelling es, en verdad, la reflexión más original de la filosofía idealista alemana sobre la nada. En el horizonte de la creación, Schelling piensa en un Dios «Señor del ser», que se sitúa, según la perspectiva neoplatónica, como nada supra-esencial (p. 458): Dios mismo es una nada, como la pura libertad es una nada, es decir, en tanto que él puede libremente ser o no ser y, por lo mismo, manifestarse o no

(p. 455). Dios no es, por ello, el ser necesario, necesariamente existente, sino el *Prius* absoluto que se hace ser libremente, precediéndose a sí mismo. De nuevo aparece aquí la cuestión fundamental, última para Schelling: ¿por qué existe, en general, algo? ¿Por qué no existe la nada? (p. 453). La misma ha sido formulada no simplemente en relación a la existencia de las cosas, a la contingencia del mundo; sino como expresión del vértigo ante la nada que amenaza sin cesar el ser, creado o divino, y que sumerge la razón misma en el estupor. Ello, de un modo absolutamente extático, conduce el pensamiento de Schelling más allá de una filosofía negativa (o racional) hacia una filosofía positiva (no irracional): la existencia sumerge la razón en el éxtasis y en el vértigo, más allá del racionalismo hegeliano (cf. pp. 433-437).

Siguiendo esta intuición, Martin Heidegger, sobre todo en su célebre conferencia *Qué es la metafísica*, se refiere a la cuestión fundamental (y, de nuevo, última) de la «nada», paradójicamente, como dotada de más «existencia que cualquier ente» (*seiender als jegliches Seiende*). Dado que está asociada a toda manifestación óntica, la nada constituye, en su retirada misma, la dimensión de aparecer y su esclareci-

miento (*lichtung*). De este modo, la nada, en virtud de este cambio de acento, no es ya una cuestión propia de lo que Schelling había denominado filosofía negativa, sino de la entera metafísica en su conjunto (cf. pp. 513-523).

La nada se dice de muchos modos. En efecto, el no-ser no es simplemente la expresión de la pobreza, la privación, la ausencia o la desaparición, sino que aparece además como infinito poder, indeterminación que nada podrá determinar, en todo presente y al mismo tiempo ausente, como el Uno de Plotino. Así, aunque se pueda asociar la nada a lo fenoménico, tal como hicieron, de hecho, Demócrito, Gorgias, Eckhart, Nicolás de Cusa o Schelling, ésta

no se propone jamás como el principio de un nihilismo que convertiría el mundo en algo absurdo o inconsistente. Al contrario, reconocer la existencia del no-ser permite al pensamiento reconocer los límites del conocer humano y la relación de los principios del mismo con el mundo que los hace posibles. Aunque en la primera página se apuntaba que el libro (p. 7) no pretendía ser un diccionario (ni una ontología), en verdad éste no está privado de las virtualidades que acompañan a este género literario. De hecho, la lectura del presente volumen se erige en una vía decisiva para cualquier acercamiento o profundización al ámbito (ontológico) del no-ser.

Manuel Palma Ramírez