

POSITIVIDAD ONTOLOGICA Y DESCRIPCION DE LA ANALITICA EXISTENCIAL SOBRE LA NADA

(COMENTARIOS, NOTAS Y POLEMICA SOBRE *¿QUE ES META-FISICA?*, DE MARTIN HEIDEGGER).

SUMARIO. Prefacio A - *Introducción*. I. La nada como punto de partida. II. La nada como referencia. III. La nada como límite. B - *Ubicación de la cuestión*. IV. La función lógica de la nada. V. La función ontológica de la nada. C - *Apreensión de la cuestión*. VI. La captación lógica de la nada. VII. El concepto de angustia. VIII. La captación ontológica de la nada. D - *Legitimidad de la cuestión*. IX. Validez lógica de la captación conceptual del ente en relación con la nada. X. Validez ontológica de la captación conceptual del ente en relación con la nada. E - *Conclusión*.

PREFACIO

Se nos hace imperioso y oportuno señalar explícitamente los motivos que son causa de este Prefacio. En él, en efecto, no daremos una visión sumaria ni panorámica de los puntos considerados en el desarrollo temático del asunto.

Nuestra tarea preliminar debe consistir más bien en una mostración de la necesidad de hacer de una vez una escisión fundamental en la anatomía de una problemática filosófica desventuradamente popularizada y vulgarizada como pocas —pese a su extraordinaria complejidad, hecho paradójico— a fin de distinguir en ella lo profundo, lo originario, lo central, de lo superficial, lo secundario, lo puramente periférico.

Esta radical necesidad no es señalada ni reclamada por primera vez aquí. Ilustres maestros, en nuestro país y fuera de él, han recho oír su protesta más o menos vehemente en es-

te sentido, pero en todos los casos encaminada a esclarecer y a delimitar en su justo alcance la situación producida.

Esta situación es de una palpitante actualidad. Se trata del "existencialismo". Es decir, de acuerdo a lo manifestado más arriba, se trata de distinguir uno de otro, dos problemas que de un tiempo a esta parte son tomados por "todo el mundo" en una relación, sea de similitud, sea de equivalencia, sin distinción ulterior ni previa entre ambos: el "existencialismo" y la Filosofía Existencial.

Que señalar tal cosa no es completamente superfluo y por lo contrario inexcusable, el propio Martín Heidegger lo ha puesto de relieve. En lo publicado en nuestro medio, Carlos Astrada y Emmanuel Mounier, sobre todo el primero, también lo han visto y señalado.

Pero por cierto que tampoco han sido solamente estas las únicas apreciaciones en ese sentido; ya que en una u otra forma, se han alzado en muy distintos lugares voces que, si no específicamente aquella necesidad, sí han señalado en cambio lo aventurado, difícil y en definitiva erróneo de hacer cierta clase de valoraciones apresuradas o de conjunto, es decir sin previa cuidadosa discriminación, con relación a un tema tan complejo y de tantos matices como éste (1).

(1) NICOLA ARBAGNANO, en *Romanticismo y Existencialismo*, dice: "El existencialismo no es una doctrina. Cuando empleamos esta palabra debemos hacerlo como cuando se emplean otras palabras: iluminismo, romanticismo. Un conjunto de doctrinas, climas: una *temperie* filosófica reconocible en ciertos principios, pero no definible en un sistema rígido". Del mismo autor, en el Prefacio a *L'esistenzialismo di Heidegger*, de PIETRO CHIODI, es el siguiente pasaje: "Dell'esistenzialismo si discute e si scrive, in Italia, assai più che non si leggano e studino i suoi autori fondamentali... (pág. 5). "Il Chiodi ha messo in luce chiaramente che l'interesse di Heidegger non è rivolto a costruire una teoria della persona, ma una teoria dell'essere, e che pertanto il suo esistenzialismo non è un personalismo o uno spiritualismo, ma una metafisica che si rifà alle tradizioni originarie di questa disciplina" (pág. 6). El propio CHIODI, (op. cit., pág. 11) comenta: "Il movimento filosofico che viene oggi genericamente indicato col termine esistenzialismo non è, come taluni si sono ostinati a pretendere, né un'effimera moda pseudofilosofica nell'espressione d'uno stato di "crisi"...". JULIÁN MARIAZ por su parte, en comunicación al Primer Congreso Nacional de Filosofía, manifiesta: "La filosofía actual... o queda reducida a "una forma de pensamiento que no logra trascender lo descriptivo para llegar a ser teoría, y en el

El aspecto más curioso, en efecto, del “existencialismo”, es su peculiar situación en sus conexiones con la concepción vulgar; a nuestro entender, es ésta la primera posición filosófica que históricamente, y antes de haber dilucidado internamente en su formulación lo significativo de lo equívoco, se ha “popularizado”.

La palabrita, entendida o no, suena bien; y es frecuente —harto frecuente— hallarla en boca de quien hasta ayer vivía en una olímpica indiferencia, cuando no en una supina ignorancia, de la problemática filosófica; y no —aquí lo grave— como una simple mención que no pasa de eso, de simple mención, hecha al pasar, en un ángulo amable de la sala mundana, sino hasta con cierto afán interpretativo de sus temas y con adjetivaciones calificadoras de su doctrina; y aquí, ya lo hemos dicho, lo inadmisibile.

Este hecho, por otra parte fácilmente explicable si se cae en la cuenta del enorme caudal de sugestión vivencial de la dramática analítica del existir, ha producido una cantidad de equívocos dañosos de singular importancia.

En primer término, y comenzamos por lo menos significativo, se aplica la palabra-molde a una sorprendente variedad, lo más heterogénea que quepa imaginarse, de hechos, actitudes o cosas: y así se nos habla de “pintura existencialista” con igual soltura que de “teatro existencialista” o de “novela existencialista”. (En honor a la verdad, aún no hemos oído tal cosa aplicada a la música, pero por los síntomas, es de esperar que no tarde en aparecer).

Nos ocurre sumamente discutible a este respecto la legitimidad del hecho de aplicar el adjetivo a una manifestación

mejor de los casos se detiene en las espléndidas descripciones fenomenológicas de un Heidegger, de cuya sustancia, mejor o peor asimilada se nutre casi todo lo que se llama, con vocablo más bien equívoco, existencialismo”. (Fasc. III, pág. 109). ENZO PACI, finalmente, en *Il nulla e il problema dell'uomo*, pág. 14: “E superficiale dunque vedere nell'esistenzialismo solo il nichilismo: al contrario la filosofia dell'esistenza ci indica un processo interiore per il quale in noi l'essere si costituisce nella sua verità e sostanzialità”.

artística, por la sola y simple circunstancia de que la obra se haya levantado sobre un tema tratado sistemáticamente en el edificio de la filosofía existencial. Con expresa salvedad sea dicho de que sería absurdo perder de vista los nexos profundos inevitables que existan a la base, como de hecho existen, de todas las manifestaciones de cultura que íntima y recíprocamente se entrelazan; pero justo en tanto en cuenta el profundo. Cuenta además que esta consideración vale en ambos sentidos para cualquier filosofía.

Parece ser que el anhelo de originalidad artística llevara al creador, si quiere ponerla de manifiesto, o al público si quiere atribuírsela, a hacerlo echando mano del sustentáculo gratuito de "existencialista", que expresado así (porque así se lo expresa en forma corriente, sin tener en cuenta el hecho de que sintácticamente se indica "existencial" como el adjetivo correcto en estos casos), puede significar algo así como "algo nuevo" o una cosa parecida a "socialista". Claro que probablemente con un sentido un poco más general.

En segundo término, y pasando ahora a una consideración sistemática de lo perjudicial del planteo señalado, la confusión aludida ha tenido el mérito —el demérito, hablando en propiedad— de identificar, de fundir casi, la problemática del "existencialismo" (cuyo expositor —y acuñador del vocablo— Sartre, no es más que una resultante o rebrote de Heidegger) con la de la Filosofía Existencial, descrita por éste; problemática originaria y fuente de aquella esta última.

Tal vez, empero, no podamos precisar hasta qué punto Sartre mismo ha hecho posible o sido causa de que esta confusión se produjera, y hasta qué punto por el contrario ella se debe a sus comentadores, divulgadores o intérpretes, desde la crónica periodística hasta el libro.

Lo que en definitiva interesa combatir, cualquiera sea su origen y cualesquiera sus causas, es esa confusión. La obra de Sartre, considerada en sí misma, tiene un mérito grande, sobre todo y muy especialmente por la profundidad de las sagaces descripciones y análisis psicológicos que contiene; pe-

ro sus temas ontológicos, expresa o implícitamente, están tomados de Heidegger, con el agravante de que cuando intenta completarlos no resiste la crítica más leve o complica extraordinariamente el problema; y de que cuando disiente con ellos, en parte o en todo, va a caer de bruces en errores ya superados, sea de comprensión, sea metodológicos.

La reconocida filiación fenomenológica de Sartre lo señala, fuera de duda, como conocedor de Husserl. Su temática, empero, de neto cuño heideggeriano, conforme hemos hecho notar, está casi reducida a una descripción de matices de ambos, en especial del segundo, abundantemente ejemplificados. Se gana con ello, posiblemente, en la facilidad con que así quede accederse a la problemática de Heidegger; pero se corre el riesgo —sobre todo en las remisiones implícitas de que hablábamos, y en caso de conocer superficialmente aquella problemática— de tomar lo que es originario en Heidegger como originario en Sartre.

Corroboración de lo dicho se halla hasta en la paráfrasis que entraña *L'être et le néant* frente a *Sein und Zeit*. En este sentido, debemos considerar a Sartre como expresión aislada, individual o personal. Cuanto a la influencia mundana de sus escritos, sobre todo literarios, pueden tipificarse en él todas las diversas manifestaciones de tal clase, desde que con él se agudizan en forma que vendría a dar la tónica a todo el movimiento.

Se conoce sin duda, y sobre todo popularmente, mucho más a Sartre en general y en particular en cuanto se ha ocupado del tema ontológico (sea en la novela, la conferencia o el teatro), que a cualquier otro autor "existencialista"; y cuenta de ello sin particularizar nombrando a Heidegger, la versión castellana —primera, a nuestra noticia—, de cuya obra capital está anunciada a la fecha como de próxima aparición ⁽²⁾.

(2) Se cuenta con una traducción de la Introducción y parte del primer capítulo de la primera sección de la primera parte de *Sein und Zeit*, hecha por JOSÉ GAOS, publicada mimeográficamente por el Centro de Es-

Pero como precisamente en uno de sus libros más difundidos (*La Nausée*), Sartre hace más una exposición que un estudio, y como las más de las veces asume un carácter de crudeza naturalista rayano en una casi pornografía, es explicable su auge, sobre todo en la esfera de la "pequeña burguesía" intelectual media o de salón, que ya no "se espanta", sino que busca "sensaciones" y "novedades" asumiendo en cada circunstancia o la pose prefabricada o la frivolidad de un barniz libresco conferidor de cierta pseudo autoridad.

Insistimos: pese a todo su valor, Sartre es una figura de segunda fila, al menos en el orden filosófico, cuyos temas no son sino ampliación (y aún no siempre afortunada), y ejemplificación de los de Heidegger.

Por cierto que ello no implica que su obra sea de fácil acceso, especialmente para el profano en estas cuestiones. Sartre hace gala de un dominio realmente poco común de la dialéctica, en especial en *El Ser y la Nada*, a que acabamos de hacer referencia.

Pero lo grave de todo esto, lo verdaderamente grave, y véase si no se hace por ello mismo necesaria toda esta larga mostración preliminar, ocurre precisamente cuando esa apreciación es recogida e incorporada en las esferas intelectuales, en las esferas de los hombres capaces e interiorizados en estas cuestiones filosóficas, que tienen —ellos también— en esta forma, una visión de Heidegger recogida a través de Sartre, y una vaga idea de que "el existencialismo" puesto en boga por éste es por lo menos tan originario como la filosofía existencial de aquél, sin llegar a distinguir que es sólo su rebrote.

tudiantes de la Fac. de Filosofía y Letras de Bs. As., versión que es seguramente la que dejamos comentada antes, anunciada por el Fondo de Cultura Económica de México. Esta nota se ha agregado al texto en Setiembre de 1950. Se anuncia el libro aproximadamente para Mayo de 1951.

A la fecha de aparición de este trabajo, se cuenta ya con la publicación de la magnífica traducción de JOSÉ GAOS, hecha por Fondo de Cultura Económica, México, 1951.

No creemos que, en razón de la significación que el hecho asume por ser su protagonista quien es, pueda hallarse caso más acabadamente paradigmático de lo que acabamos de decir, que lo que hemos hallado en J. Maritain.

Y vaya como muestra:

“Sé muy bien que la noción de esencia, como todas las demás nociones del léxico metafísico, ha sido refundida en una perspectiva totalmente fenomenológica. Mas precisamente si queremos llamar las cosas por su nombre, deberemos decir que hay en el existencialismo fenomenológico, tal como salió de las manos de HEIDEGGER, *mala fe* radical, que consiste en apropiarse de todo el sistema de nociones que nos legaron los grandes metafísicos del ser y que no tienen sentido sino para una inteligencia realista que anda tras el misterio extramental de lo que es, con el fin de sacar de ellas partido en el universo de pensamiento del fenómeno de la “apariencia que es la esencia” (*L’être et le néant*, pág. 12)” (3).

La transcripción del pasaje es literal; y omitimos exprofeso completarlo y comentarlo en su totalidad, pese a la interesante perspectiva de tal labor, por ser ello ajeno a lo que esencialmente estamos considerando aquí.

Por cierto que “todo el mundo” piensa vagamente que el aporte nuevo y de importancia sólo lo ha hecho el “exis-

(3) La notación mayúscula es nuestra. Nótese cómo en el texto se relaciona —indebidamente— el nombre de Heidegger y la obra de Sartre. Indebidamente, sea que cite esto último para hacer notar que en ello se apoya lo primero, sea que lo cite para apoyar su primera afirmación en la frase de Sartre. Lo transcrito es una nota en pág. 15 del *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*. Por otra parte, no se sabe a ciencia cierta si es posible tomarlo en serio, desde que contiene afirmaciones como ésta de pág. 56: “La noción de causa eficiente y la de finalidad... no pueden... ser ahí justificadas sino desde el punto de vista de un intelectualismo *existencialista* como el de Tomás de Aquino”. La notación es nuestra.

Lo curioso es sin embargo que justamente ISMAEL QUILES, S. J., en *Heidegger, — el existencialismo de la angustia*, págs. 9 y 10, critica acerbamente este aspecto de la cosa, llamando “ingenua” a la dialéctica de Maritain. Tal cosa empero no salva al propio Quiles de haber hecho una interpretación cabalmente desacertada, caprichosa y falsa de Heidegger.

tencialismo” sartreano, opinión de la que también, para no quedarse en una lamentable confusión, parece participar Maritain. Tal vez ello se deba a razones de proximidad geográfica.

Esto también puede empero explicarse fácilmente: Sartre es, con todo, mucho más accesible que Heidegger. Ejemplifica casi constantemente, y ejemplifica, volvemos a hacerlo notar, con interesantísimos y sutiles análisis psicológicos, que son, está demás decirlo, siempre accesibles y de fácil y sugestiva comprobación personal.

Singular importancia y relieve adquiere este aspecto de la situación, con lo que acabamos de exponer; porque tal vez desde Kant no se ha dado una analítica más compleja y menos accesible —insistimos: para el profano— que la de Heidegger.

A este respecto, como en lo que atañe a las críticas hechas a éste en el sentido de hallarse en su obra fundamental una supuesta desconexión temática, se nos hace particularmente ilustrativo el siguiente pasaje de I. M. Bochenski, que tomamos de su imparcial y objetiva obra *La Filosofía Actual* (4):

“Hay pocos pensadores que sean tan difíciles de entender como Heidegger. No podemos achacar esta dificultad a un lenguaje poco riguroso o a una deficiencia en la construcción lógica, puesto que Heidegger muestra siempre un *extremado rigor sistemático*. Se debe, más bien, a la presencia de una terminología extraña, que él mismo ha creado para poder dar expresión a sus concepciones. Esta es una de las fuentes principales de las *frecuentes interpretaciones falsas* y una de las razones también de por qué su filosofía ha sido ridiculizada en ocasiones, especialmente por parte de los neopositivistas”.

“En suma —dice Francisco González Ríos, reseñando una comunicación de Wilhelm Szilazi leída en el Congreso

(4) Cap. IV. (La Filosofía de la Existencia), págs. 170 y 171. La notación es nuestra.

de Filosofía mencionado— en suma, Heidegger habría creado un instrumento cuyo recto uso depende de los filósofos contemporáneos, pero en este sentido lo más deplorable es que hasta la fecha se haya abundado tanto en torno a la problemática del análisis existencial con lo que se corre el riesgo de perder contacto con lo esencial”.

Si pues, frente a esto que acabamos de exponer, se viera que “todo el mundo” se ocupara de esta problemática, cabría señalar en el hecho mucho de bueno; justamente el que “todo el mundo” fuera capaz de comprender algo en grado tal complejo y difícil. Pero como esto último precisamente no es lo que sucede, es que se hace necesario esclarecer, delimitar, “dar a cada uno lo suyo”, como dice Emmanuel Mounier, cuyo es el pasaje que transcribimos:

“Pero una desgracia nunca viene sola. Si hay una palabra que debiera declararse por sí misma, sin error posible, es la de “existencialismo”. Pero al abandonar la sociedad de los filósofos, para lanzarse al mundo, esa palabra va a designar, precisamente, una moda que hace de la nada el tejido de la existencia. Nadie sospecha, excepto en los círculos más advertidos, que el “existencialismo” representaba ya la corriente más rica y más abundante de la filosofía contemporánea en una época en que el gran talento de Jean-Paul Sartre se interesaba por otros aspectos más inmediatos en esa golosina que los del psicoanálisis existencial. No se trata de tomar represalias y excluir a Jean-Paul Sartre del existencialismo, por el hecho de que el ala mundana de su influencia se dedique a estafar la etiqueta. Pero es hora de que se de a cada uno lo suyo, y dejando de lado el alboroto de la moda, poner esta mezcla de existencialismo e inexistencialismo, que constituye el sartrismo, en el lugar que le corresponde: ser el último vástago de una de las tradiciones existencialistas, tradición que, surgida de Heidegger, se ha constituido por sí misma en oposición radical con los fundadores de la filosofía moderna de la existencia” (5).

(5) EMMANUEL MOUNIER. *Introducción a los existencialismos*, pág. 3. La notación es nuestra.

Pero quien más airadamente se alza contra la confusión a que hemos venido aludiendo es, sin duda, Carlos Astrada.

“También de los temas y pensamientos movilizados por la filosofía existencial, la de Heidegger, y la existensiva, la de Jaspers, se han apoderado los divulgadores irresponsables, los profesionales de la cháchara, falseando y superficializando el sentido de aquellas posturas filosóficas” (6).

Como vemos pues a través de tanta referencia bibliográfica, es absolutamente necesario distinguir entre ambas cosas. Mounier califica al existencialismo sartreano de “inexistencialismo” (op. cit., pág. 49); Astrada de “existenti-vismo” (op. cit., pág. 46).

Es que esas dos cosas, la necesidad de cuya distinción hemos dicho es necesaria y urgente, son en efecto muy distintas. Por ello es que frente a los adjetivos “nihilista”, “pesimista”, “negativo”, “destrutivo”, aplicados indiscriminadamente al “existencialismo”, tendríamos que esclarecer primero si la valoración está hecha sobre Heidegger —y entonces verificaríamos la posibilidad de validez de tales asertos— o sobre Sartre; y entonces estaríamos de acuerdo o no nos preocuparía la cuestión.

En la Conclusión de este trabajo, por otra parte, se considerará este último aspecto del problema, que por su importancia merece ser tratado temáticamente y con la debida extensión.

A. INTRODUCCION

La cuestión que nos hemos propuesto es premiosa, ardua y difícil, en lo atinente a su resolución. La natural complejidad del tema lleva encerrada la obligación de un estricto ajustarse a él para no perderlo total ni parcialmente de vista. Tal rigor es emergente precisamente del de Heidegger, que no permite —a fuer de exposiciones cabales de su doctrina— caprichosas digresiones ni interpretaciones antojadizas o desconexas sobre o de la misma.

(6) ASTRADA, CARLOS. *Ser, humanismo, “existencialismo”*.

Por ello es que nuestra tarea va a girar preferentemente en torno a una descripción de la analítica existencial en tanto en cuanto ella se ocupa *de la nada*; y sólo en segundo término serán objeto de referencia expresa las nociones relacionadas con ella en una forma o en otra.

Pero desde luego, cualquier exégesis llevará en su seno el sello distintivo de estar basada sobre una revisión crítica, metódica según los casos y las posibilidades que haya para ello, de la calificación que hemos mencionado en el Prefacio, y que en tantas ocasiones y en tan diversas personas hemos tenido la oportunidad y el desagrado de conocer.

Se nos perdonará que a este efecto el desarrollo del tema adquiera un tono polémico, y que la polémica haya sido personal y concreta; como tal, ella ha sido en rigor el motivo de este estudio, como más adelante señalamos. Pero si bien su desarrollo se ha llevado a cabo sobre la base de una serie de notas puestas en un ejemplar de *Qué es Metafísica?*, lo que hace que por fuerza en la referencia hecha a ellas aparezca la oposición personal, fácilmente podrá comprenderse que la argumentación sostenida en tales notas podría sin inconveniente hacerse extensible en forma muy amplia, hasta ser considerada como el eje de un pensar tomista que a la cuestión allí desarrollada presentara sus objeciones.

Para nuestra labor habremos de tener constantemente a la vista dos obras capitales de Heidegger, sobre todo la primera: *Qué es Metafísica?* y *El ser y el tiempo*, esta última en aquella parte que por estar vertida a nuestro idioma nos es accesible.

Teniendo en cuenta lo dicho, sucesivamente y en forma gradual iremos pues explicando el juego funcional de la noción y sus relaciones.

I. LA NADA COMO PUNTO DE PARTIDA

Ya en el esquema de su obra, en pág. 13 de *Qué es Metafísica?*, nos enfrenta Heidegger a una visión panorámica

del desarrollo de us trabajo. Comienza postulando un “Planteamiento del interrogante metafísico”, en este desarrollo: *Caracteres del preguntar metafísico. La existencia científica: se dirige al ente y nada más. Qué pasa con esta nada?*

Estamos advertidos. Vamos a lanzarnos ahora, pues, al hacer el planteamiento de la cuestión, a la búsqueda de la nada. Es decir que con toda propiedad, esta nada va a ser nuestro punto de partida.

Y frente a ello nos hallamos con el hecho —significativo en alto grado— de que la cuestión nos es ofrecida por dos distinciones, la una formal y expresa, la otra material e implícita, que hace Heidegger; por la primera se nos dice que no se pretende hablar *acerca* de la Metafísica; por la segunda se nos habla del estado actual de la ciencia, de sus exposiciones, y de la validez y legitimidad de las mismas (*).

Para desembocar, al salir de esos pasajes introductorios, en una descripción que va a fundamentar la actitud interrogativa sobre la cuestión.

Dice Heidegger:

“Si queremos captar de una manera explícita la existencia científica, tal como lo hemos establecido, tendremos que decir:

Aquello a que se endereza esa referencia al mundo es al ente mismo —y a nada más.

Aquello de que toda actitud recibe su dirección es del ente mismo —y de nada más.

Aquello en lo cual irrumpe la investigación para dilucidarlo es en el ente mismo —y en nada más.

¿Qué pasa con esta nada? (Q. E. M., pág. 20).

Aquí el punto de partida. Pero antes de seguir adelante,

(*) Véase el comentario de W. ROCES y E. IMAZ en pág. 7 de *¿Qué es la Ciencia?*, de W. SZILAZI: “Seguramente extrañará a muchos que una corriente filosófica que ha sido motejada, con razón o sin ella, de nihilista, pueda ofrecer una teoría de la ciencia, más objetiva, más ontológica que la que muchos científicos de nota aceptarían y que entronca la actividad científica con la máxima tradición intelectual del occidente: la filosofía griega”. La notación es nuestra.

señalemos desde ahora un aspecto importante de la cuestión propuesta.

En el "hacer ciencia" acaece para Heidegger, nada menos que la irrupción de un ente, llamado hombre, en el todo del ente, y en tal forma, que en esta irrupción y mediante ella, queda descubierto el ente en su "qué" y en su "cómo" es. (*Q. E. M.*, pág. 20).

Nos hallamos pues ocupados en el fondo, en patentizar, en descubrir, en develar, en asir, *no sólo la nada*, sino *justamente todo lo contrario*: el ente.

Nos ocupa, nos reclama, el ENTE — Y NADA MÁS.

Antes de continuar, se hace conveniente detenernos en este punto y distinguir lo que va páso a paso siendo establecido fijamente y conforme a sentido tan cabal que no cabe desinterpretación posible. Omitimos por ahora de intento un comentario detallado, pero no podemos eludir la necesidad de señalar la referencia precisa a los temas que es el propósito de Heidegger desarrollar.

Adviértase asimismo desde ahora el signo eminentemente positivo de este planteamiento que nos coloca, o nos re-coloca, por así decirlo, nada menos que en aquella emocionante y por primera vez filosófica, actitud de Thales, interrogando por el ente.

Si esa actitud, originaria y libre de prejuicios, asumida hoy en la misma dirección y con parecida base sistemática, es decir apuntando hacia un mismo centro, el ente, lleva un signo positivo y ha sido positiva y eminentemente fructífera, ahí están veinticinco siglos de filosofía que pueden darnos cabal razón de ello.

Sólo que ahora ocurre que, puestos a develar el ente, nos sale al paso el singular hallazgo de que debemos ocuparnos de él; pero de *nada* más.

¿No es acaso legítimo preguntarnos qué es lo que sucede con esta nada que está ahí y que nos ha salido al paso?

Ya que, como hemos de ver, no se trata de una simple trampa del lenguaje ni de una casualidad más o menos artificiosa el que así nos encontremos con ella.

Y aquí comienza el problema; aquí está, hemos dicho, el punto de partida.

II. LA NADA COMO REFERENCIA

“¿Es un azar —nos dice Heidegger— que hablemos tan espontáneamente de este modo? ¿Será una manera de hablar, y nada más? ¿Pero, a qué preocuparnos de esta nada? La nada es lo que la ciencia rechaza y abandona por ser *nadería*. Sin embargo, al abandonar así la nada, no la admitimos ya? ¿Pero, podemos hablar de admisión si no admitimos nada? ¿No caemos con todo esto en una vana disputa de palabras?... La ciencia nada quiere saber de la nada... Al reflexionar sobre nuestra existencia fáctica —una existencia determinada por la ciencia— hemos abocado a un conflicto... (Q. E. M., págs. 21 a 23).

Nuestra tarea está ahora acotada por esa permanente referencia a la nada. Cuando quiera que científicamente nos preguntemos por el ente, no podremos prescindir de ese enfrentamiento con la problemática originada por esta nada. La desechemos o la admitamos, ello no hace al caso; lo que no nos será permitido, a partir de ahora, es ignorarla.

III. LA NADA COMO LIMITE

Entramos ahora justamente en la segunda parte del tratado: *Elaboración de la cuestión*.

Sumariamente:

La nada no es un ente. Insuficiencia de la lógica tradicional: la nada no se funda en la negación sino al revés. En tonces ¿cómo nos está dada la nada? Aprender el todo y encontrarse en medio de él: el temple de ánimo. La angustia nos hace patente la nada. ¿Qué pasa con la nada?

En esta segunda parte hallamos la corroboración de lo que más arriba decimos. Pero aquí Heidegger no sólo determina los alcances de la cuestión en el sentido de su dimensión a lo ancho —referencia— sino también en el sentido de su dimensión vertical — límite—.

Es radicalmente inexcusable la necesidad de establecer si la respuesta a la pregunta puede o no hallarse. Pero sabemos ahora que hemos asumido esa misma radicalidad en lo tocante a la estructuración de nuestra actitud filosófica, ya que desde ahora sí y legítimamente, no necesitaremos de *nada* más para aclarar la cuestión, si su esclarecimiento se hace posible.

Así, la nada encierra a manera de muro el ámbito más hondo y soterráneo de esta problemática; y es imposible ya salir de ella para llegar más allá; pues por definición la nada excluye que pueda haber algo “más allá” de ella. Entonces no hemos hecho más que, en el fondo, partir de la nada, para, inmersos en ella, acceder a la nada.

Y esto no carece tanto de sentido como una apreciación superficial tal vez pudiera dejar ver.

Por cierto que es necesario hacer notar en forma precisa que esta exposición preliminar no ha llegado a semejante conclusión como si ella fuera la definitiva o la última. Partir, estar, acceder a la nada, no significa absolutamente quedarse definitivamente en ella; por el contrario, ello no significa sino la preparación metodológica previa para, deslindando el ámbito del punto de partida, enfocar ahora, con esa acotación óptica presente, el problema integral —y éste sí— definitivo, desde que su solución se intenta con la más absoluta radicalidad y la más genuina y completa pretensión de ausencia de supuestos.

B. UBICACION DE LA CUESTION

IV. LA FUNCION LOGICA DE LA NADA

Hemos preferido hacer un encuadre temático de algunas anotaciones nuestras a *¿Qué es Metafísica?* en un capítulo

especial del trabajo, en lugar de hacerlo en una de sus partes generales, aún a riesgo —riesgo lógico si se tiene en cuenta el difícil grado de abstracción de los conceptos con que estamos trabajando— de salirnos, si se quiere, de los contornos precisos del objeto así estudiado.

A esta altura encaramos el trabajo con un regusto de conversación polémica (*), lo que para nosotros lo agiliza y dramatiza singularmente, y nos ofrece además la posibilidad de poner en la reflexión un mayor método a la vez que una más decantada serenidad; de donde una más clara y precisa aprehensión del problema.

Se trata, pues, ahora, de mantenernos en la tarea de develar hasta qué punto hay en el concepto que investigamos, una función lógica.

Empero encarado el problema en esta forma, supone la aceptación pretemática de la estructura conceptual de la nada, es decir supone aceptar críticamente que la nada sea un concepto y su validez como tal. En esta situación, entendemos que el rigor problemático debe ser llevado un poco más atrás, si es necesario hasta problematizando el problema, y en consecuencia preguntamos, empezando por el verdadero principio:

¿Es efectivamente la nada un concepto?

De intento recurrimos aquí a los sustanciosos apuntes de la cátedra de Lógica del propio Brandán Caraffa. “El concepto es —nos dice— una creación mental puramente abstracta, es decir, que no tiene nada de material y que expresa de una sola vez una serie de cosas o de ideas. . . Según esto, vemos que todo concepto está formado a su vez por concep

(*) Nos referimos a una lectura comentada del texto que estamos analizando, llevada a cabo con el Dr. BRANDÁN CARAFFA y que ha sido el “leit-motiv” de nuestra labor.

Concretamente, a éste nos referíamos en las primeras líneas de nuestra introducción.

tos y por consiguiente que era real lo que afirmamos de que sin el concepto no existiría pensamiento humano, es decir que no se puede pensar sin el concepto. Por lo tanto, la función de éste es la de dar los elementos para formar los juicios, los raciocinios, etc.; o sea para el lenguaje, para las ciencias, para las artes y para toda la vida de relación del hombre”.

Importancia ésta fundamental e incuestionable. Por donde podemos seguir que tal importancia vendría a ser inherente a la nada si la afirmáramos como concepto.

Caso de tal situación, sin embargo, surge otra consecuencia no menos importante: y es que la “nada” debe de hecho quedar encuadrada en una clasificación general de los conceptos. Sobre la base de esta perentoria exigencia, se nos ha dicho que “nada” es un concepto operativo, formal, sin un sustrato real, ni material ni ideal, es decir, sin un contenido; pero tal cosa implica el no haber tenido oportunamente en cuenta que, al menos formalmente, ello es característico de *todo* concepto.

Pero volvamos a Brandán:

“Por consiguiente, los objetos no se definen en su individualidad; se describen. Sólo los conceptos se definen... Pero el ser de las cosas es lo esencial que hay en ellas, entendiéndose por esencial aquello que permanece invariable en medio de lo occidental o pasajero (9). Por lo tanto, *definir será encontrar los caracteres esenciales de cualquier concepto... etc.*”.

De acuerdo con lo precedentemente expuesto, si “nada” es un concepto, entonces puede definirse (10).

(9) Tal, precisamente, lo “eidético”. La notación es nuestra.

(10) Primera observación: La imposibilidad de definir la “nada” se nos patentiza claramente, si definir es “hallar los caracteres esenciales de cualquier concepto”, pues es imposible que la “nada”, siendo como es, “lo absolutamente otro” del ente, tenga *caracteres esenciales*. Incluso empero no podemos dejar de reconocer la dificultad lógica con que tropieza nuestra propia expresión; véase en ello la necesidad —señalada reiteradamente por Heidegger— de superar las limitaciones que impone a la expresión el rígido encasillamiento lógico tradicional, cuyos esquemas carecen justamente de toda la flexibilidad necesaria para adaptarse a la originalidad de este pensamiento.

Todo concepto puede definirse. Pero la imposibilidad de hacerlo en este caso surge por partida doble: de la descripción que hemos hecho con Brandán de *concepto* en general —serie de cosas o de ideas— y de la fundamental y universal exigencia de la definición, que se hace de todos los casos —por inexcusable ley lógica— por el género próximo y la diferencia específica. ¿Cómo hallar en efecto los de la “nada”?

Es que hay “nociones indefinibles” (siempre estamos con Brandán que precisamente y con sutil intuición lógica las ha llamado “nociones” y no “conceptos”); tales, por ejemplo, “individuo” y “ser”.

¿Queda con ella negada la validez de lo que decíamos cuando afirmábamos que es posible definir cualquier concepto? Bien se ve que nó desde que precisamente ni “individuo” ni “ser” son conceptos.

Del mismo modo, sea por desconocimiento, o por conocimiento incompleto o deficiente de la esencia a definir, o por pura imposibilidad formal de definir las, hay cantidad de “nociones” que están en la misma situación de *inaprehensibilidad conceptual*; v. gr., espíritu, sociedad, electricidad, la que nos ocupa; ello no obsta sin embargo, como es de fácil comprobación, para que de todas ellas se haga un manejo lógico o por lo menos escuetamente gramatical y hasta un uso manual o de aplicación pragmática, sin tener mayormente en cuenta la circunstancia apuntada.

Pero supuesto que prescindimos de aquella referencia a la esencia de la cosa que se capta en la definición, desde que “nada” no es cosa ni por consiguiente tiene esencia, podemos limitar nuestro problema a un interrogar puramente formal, sobre la base meramente apofántica inherente a todo interrogar en cuanto tal, para agotar hasta la posibilidad de una encuesta esquemática del asunto.

Y aquí el nudo de la cuestión. ¿Cómo vamos a encararla?

Ya que si nos preguntamos, por muy formalmente que sea —¿qué es la nada?— caemos, como lo hace notar Heidegger, en la imposibilidad absoluta de seguir adelante, desde

que, planteado el problema en esta forma, tendríamos ~~que~~ estructurar nuestra respuesta diciendo: “La nada es (tal o cual cosa)” ; y la nada, justamente, *no es*.

Esta imposibilidad de captar así el problema, desarrolla, conforme hemos dicho, por Heidegger (cuando dice, por ejemplo: “El preguntar por la nada —qué y cómo sea la nada— trueca lo preguntado en su contrario. La pregunta se despoja a sí misma de su propio objeto”) se nos ofreció en forma de una imprecisa insatisfacción, desasosegante, en la primera lectura de *¿Qué es Metafísica?*

Y así, anotamos en la pág. 21 algo que pensamos al analizar la pregunta “Puede hablarse de admisión si no admitimos nada?” y que sobre poco más o menos decía así:

“Si negamos la negación afirmamos; luego si *no* admitimos *nada*”, admitimos algo. (¿Será entidad negativa?)

No (admitimos nada).

Es un contrasentido hablar de *entidad negativa*. Todo ente, por definición, participa del ser, es su participio presente. (Reir-riente; caminar-caminante; ser-ente). Luego la nada no puede ser ente ninguno, pues si la nada fuera ente participaría del ser, es decir, sería. Pero Heidegger maneja la nada como una entidad (!!!).

De donde obteníamos, con toda ilegitimidad, una consecuencia ontológica a partir de un principio lógico, casi de deficiencia menos lógica que puramente de lenguaje.

Es que el planteamiento de la cuestión, formulado en esos términos, resulta tergiversado, precisamente porque es erróneo, o por lo menos, según hemos dicho, ilegítimo. Y ello puede notarse fácilmente relacionándolo con lo anterior (en realidad sólo falta expresarlo): ya que si todo concepto puede definirse y la nada, como acabamos de ver, no puede definirse, no queda opción: *la nada no es un concepto*.

Y la imposibilidad de definir, en este caso, no está referida a un conocimiento incompleto o defectuoso de lo a definir, sino una *esencial* imposibilidad de definir, como la que hallamos frente a “individuo” o “ser”.

Justo por eso mismo es que, como antes decíamos, necesitamos mantenernos lo más estrictamente posible ceñidos a nuestro propósito inicial, es decir en la posición de hallar hasta qué punto juega en la nada una función meramente lógica.

Y de ello nos releva Heidegger, que ha hecho un magistral esclarecimiento del problema. En tal tarea, nos enfrenta a una disyuntiva a la que le es imperioso como a ninguna otra el resolverse dentro de los términos de su propia formulación.

“¿Hay nada solamente porque hay no, esto es, porque hay negación? ¿O no ocurre acaso lo contrario, que hay no y negación solamente porque hay nada?... Nosotros afirmamos: la nada es más originaria que el no y la negación” (*Q. E. M.*, pág. 26).

Y nuestra nota:

“Correcto. La posibilidad de negar —negativam(*ente*)— está en que exista *no-ente* (nada) como la de afirmar —afirmativam(*ente*)— está en que exista *ente*”.

Precisamente en Sartre, la lectura de cuyo *El Ser y la Nada* aún no hemos llevado a cabo íntegramente, hemos venido a hallar una confirmación a esta nota, que data de 1946 ⁽¹¹⁾.

Cierto es sin embargo que, como expresa Brandán Carraffa en una nota marginal vehementemente puesta en nuestro ejemplar de *¿Qué es Metafísica?*, “en Lógica no existe una negación metafísica; es solo la no-correspondencia de un atributo a un sujeto. (Aquí está la confusión). *Nada es lo que no es*; luego nada no es sujeto pues sólo lo que es puede tener atributos”. (La notación es nuestra).

A esto podríamos decir:

⁽¹¹⁾ *El Ser y la Nada*, pág. 54. “La condición necesaria para que sea posible decir *no* es que el no-ser sea una presencia perpetua, en nosotros y fuera de nosotros, que la nada sea interior al ser”. Por otra parte, ésta es una de las remisiones implícitas de que hablábamos en el Prefacio. El tema es de Heidegger y Sartre no lo aclara así.

En el terreno de la Lógica formal, de acuerdo. Pero entonces, una de dos. O permanecemos en este terreno, o nos salimos de él para pasarnos al plano de una Lógica ontológica o material que es cosa bien distinta, y en el que vamos a manejarnos menos con nociones esquemáticas que con la funcionalidad gnoseológica de las mismas.

Si permanecemos en ese terreno, empero, entonces la contradicción surge con toda evidencia de la misma nota de Brandán Caraffa; desde que nos dice primero que “*nada no es sujeto*”, para afirmar a continuación “*nada es lo que no es*”; pues con esto *nada* pasa de inmediato a ser *sujeto* de un juicio lógico, en el que hallamos los tres elementos estructurales que, implícita o explícitamente requiere todo juicio lógico para ser tal, a saber: *Nada* (sujeto) *es* (cópula) *lo que no es* (atributo); desde que el juicio tautológico, desde el punto de vista formal, es tan juicio lógico como el que más.

Pero si nos salimos de ese terreno de las puras estructuras lógicas formales (y aquí el momento crucial del problema), y atendemos menos a las formas que al contenido de los juicios, nos hallamos, en general, con que en este plano sí, un juicio lógico tiene siempre en su seno un pleno sentido ostensiblemente ontológico, desde que en una u otra forma se está ocupando del ente, cualquiera que éste sea.

Y algo distinto es por cierto decir que tal atributo no conviene a determinado sujeto, desde el punto de vista meramente formal, que decir que lo que digo en tal atributo es o no cierto con respecto a determinado sujeto; como sería decir: “dos más dos son cinco”, lo cual es perfectamente lógico (formalmente), pero no materialmente cierto; a menos que yo llame “cinco” a lo que todo el mundo llama “cuatro”⁽¹²⁾.

En rigor, no hay inconveniencia *formal* de un tributo a un sujeto en un juicio lógico. Joaquín Xirau lo ejemplifica de una manera clarísima:

⁽¹²⁾ A este respecto, nos remitimos integralmente a los minuciosos análisis husserlianos en las *Investigaciones Lógicas*.

“Hay palabras sin ninguna significación; por ejemplo: “viento es para cuatro encima”. No mientan propiamente nada. Otras, aún teniendo una significación clara: “cuadrado redondo”, “ecuación misericordiosa”, no tienen posibilidad alguna de realización intuitiva. Son verdaderas significaciones pero su sentido es absurdo. La mejor prueba de que tienen un sentido es que podemos demostrar, y por consiguiente, entender, que ese sentido es absurdo y por consiguiente no se puede realizar. Les falta una significación “verdadera”. Pero tienen una significación. Precisamente una significación “falsa” (13).

Precisamente la expresión del primer ejemplo “viento es para cuatro encima”, no es un juicio lógico, porque carece de sentido, porque nada mienta.

Hecha esta distinción, surge con toda evidencia que, como antes hemos dejado señalado, no es exclusividad de los “conceptos” el ser sujetos de un juicio lógico, sea en el plano de una lógica formal, sea en el plano de una lógica ontológica. Así se explica que sea posible superar la limitación conceptual, precisamente, del lenguaje, y que con toda legitimidad puedan ser sujetos de la expresión “individuo”, “ser” o “nada”.

Es imposible, a esta altura del problema, aceptar que la “nada” se obtiene mediante una “generalización de negaciones” (14); pues yo puedo negar a algo o de algo infinitas cosas, decir:

Esto no es (esto, ni esto otro, ni aquello, ni aquello otro); de lo cual al única inferencia posible será la que concluya que a éste “algo” de que me ocupó no le convienen infinitos atributos; que éste “algo” *no es* infinitas cosas; pero no, en ningún caso, que por no ser este “algo” infinitas cosas, *sea*

(13) XIRAU, JOAQUÍN. *La Filosofía de Husserl*, pág. 62.

(14) Nota de Brandán Carráffa en pág. 27 de *¿Qué es Metafísica?*, que dice: “La nada es la generalización de los casos lógicos negativos”. (La notación es nuestra).

nada; siempre ha de ser “algo”, es decir, “esto” que estoy considerando.

La confusión terminológica y sistemática de semejante planteamiento queda puesta de relieve manifiestamente y por sí misma una vez más.

Pero hay otro error a señalar en él. Si la nada fuera efectivamente obtenida de esta manera, caeríamos por oposición en una doble contradicción, formal por una parte:

algo *no es*... (infinitas cosas)

luego algo *no es*... (Nada) y entonces es algo; (Cfr. B, IV). y ello resulta desde que no podemos a capricho modificar la estructura copulativa del raciocinio en ningún momento del mismo, lo que, de ser posible, nos llevaría a la expresión positiva de la cópula, y la conclusión debería ser: algo *es* nada, con lo cual estaríamos en una posición tan falsa y desprovista de objetividad lógica como la que queda señalada; pero la contradicción es material por otra parte: si “nada” es “nada”; (siguiendo a Brandán Caraffa): lo “que *no es*”), puro concepto sin contenido, concepto operativo o formal, mal puede atribuirse a “algo”, precisamente como atributo.

El siguiente pasaje confirma la absurdidad de tales conclusiones:

“Puesto que si niego del ser toda determinación y todo contenido siempre será afirmando que por lo menos *él es*. Así, que se niegue del ser todo lo que se quiera, no podrá hacerse que *él no sea* por el hecho de que se niegue que sea esto o aquello” (15).

Entendemos con todo esto haber mostrado que la prueba del origen conceptual o puramente especulativo de la nada es impotente para resolver los problemas que plantea, aún los de índole puramente gramatical. Encarado el asunto en esa forma, se reduce a lo sumo a tomar la expresión de la noción por la noción misma; el término significativo por lo significado en el término, sin tener en cuenta que el proble-

(15) SARTRE. JEAN-PAUL. *El Ser y la Nada*, pág. 59.

ma no es de matices expresivos y que tiene una hondura mucho más seria y tal vez insospechada.

Es que es imposible escindir en el campo del razonamiento los problemas de un modo tal, sobre todo en forma tan radical y terminante. Esa escisión, forzada en su origen y alcances, es la que permite concluir a Brandán Caraffa que nos hallamos aquí enfrentados a una especie de lamentable confusión de la lógica con la metafísica; lo que en efecto sucede es que se acentúa su inevitable e inescindible correlación; como que un juicio lógico es siempre un juicio de "algo"; no existe el juicio puro que es un sinsentido (18).

Finalmente, nótese —ahora al margen de nuestra cuestión— lo importante de este aspecto de la Lógica, que es el que da frutos en todos los campos de la investigación y está en constante actitud dinámica frente al ser, al paso que la Lógica formal, creada por Parménides y fundamentalmente sistematizada por Aristóteles, ha permanecido encerrada en el estatismo de la invariabilidad de sus principios.

V. LA FUNCION ONTOLOGICA DE LA NADA

Llegados por este enfoque del problema al punto en que por fuerza debemos atender menos a una relación formal entre conceptos que a su correspondencia temática, tenemos que imponernos en definitiva la tarea de develar el valor ontológico —es decir, hallar si lo tiene— de la nada.

El hecho de ocurrir sobre determinado concepto un juicio lógico no significa que por ello sólo el sujeto de dicho juicio —tal concepto— venga a asumir un carácter huero y abstracto de formalidad.

(18) Es necesario poner de relieve cuál es el grado de "objetividad" que encierra el "algo" reiterado en esta argumentación. No se trata de tener del problema una comprensión tomista ni aristotélica, sino fenomenológica. Objeto es en HUSSERL, y bien lo hace notar XIRAU en su obra citada, "todo lo que puede llegar a ser *sujeto* de un juicio lógico". Sólo desde este punto de vista nuevo, base de la intencionalidad tan acabadamente descrita por aquél, se hace posible captar la verdadera validez formal de la Lógica.

Pero vayamos por partes.



Además de la estructura formal, meramente formal del juicio, podemos distinguir en él, en cuanto tal, otros elementos igualmente estructurales: y son, la verdad del juicio y su validez; es decir, la tradicional *adaequatio rei et intellectus*, y la referencia a la situación objetiva mentada en la significación, también en cuanto tal.

De modo pues que en todo juicio lógico, hay no sólo un elemento estructural meramente formal, sino además un elemento gnoseológico (en cuanto afirma o niega algo de algo), y un elemento ontológico, como hemos acabado de ver, en el contenido hacia el que la configuración morfo-gnoseológica apunta.

A este respecto, y por vía de ejemplo de la estrictez metodológica con que Husserl ha desarrollado el tema, se nos hace de sumo interés la cita del pasaje correspondiente de su obra: ⁽¹⁷⁾

“4) Desde el punto de vista de la intención, verdad es justeza de la intención, en especial justeza del juicio, en el sentido de que la proposición se ajusta a la cosa misma, dice que es así y así es realmente. Pero el *ser* de que aquí se trata no debe confundirse con el *ser de la cópula* del enunciado categórico afirmativo. Si digo “Juan es hombre”, el ser en sentido de la verdad es vivido pero no expresado; el ser de *es hombre* es el momento sintético de lo que es, pero no expresa su verdad, sino *la concordancia entre el sujeto y el predicado, el venir éste a aquél*. Pero la concordancia que constituye la forma sintética del acto de la evidencia, la coincidencia total entre la intención significativa del enunciado y la percepción de la situación objetiva no está enunciada; puede serlo en todo instante y con evidencia mas entonces es por haberse convertido a su vez en situación objetiva que hace verdadera una

⁽¹⁷⁾ HUSSERL, EDMUND. *Investigaciones Lógicas*. (Abreviatura) pág. 443.

nueva evidencia: la de que “es verdad que Juan es hombre” (18).

Este aspecto, que hace justamente a una descripción de la verdad lógica formal, ha sido comentado por el Profesor Carlos Cossio en el desarrollo del segundo sub-tema de un Seminario de Investigación por él dirigido en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires, en el que dice (19):

“El ser de la cópula, sea el ejemplo “el papel es blanco”, mienta la identificación total o parcial del sujeto y del predicado: en el caso, entre “papel” y “blanco”. Este ser es vivido y expresado y se refiere a la situación efectiva que se juzga, pero en cuanto juzgada y nada más, es decir en cuanto blanco conviene a papel. Piénsese en el ejemplo “el cuadrado es redondo”, para apreciar la incongruencia de las significaciones en sí. Pero además está el ser del juicio, es decir, que la enunciación “el papel el blanco”, sea de verdad un juicio. Este ser es vivido pero no expresado por el ‘es’ de nuestro ejemplo, viviéndose como evidencia si esta intención significativa vivida coincide también, totalmente, con la percepción de la situación objetiva en lo que a ella concierna”.

“... Los actos objetivantes tienen la peculiar función de representar a todos los demás actos la objetividad...” (20)

Precisamente en este punto se impone una consideración conclusiva: todo ente, en cuanto tal, *es*; es con un signo de positividad al que no puede sustraerse; no es posible que *el que es sea como no siendo*.

Podríamos entonces captar la nada a la manera de un ente —y tanto vale decir: de un concepto—, desde el momento que la nada *no es*? (Y en esta captación hay, por descontado, una considerable tónica de actitud positiva, ya que como lo

(18) Nos pertenece la notación mayúscula.

(19) *Posibilidad de la Lógica Jurídica en el planteamiento lógico de Husserl*, Bs. As., 1950.

(20) HUSSERL, EDMUND. *Investigaciones Lógicas*. (Abreviatura) pág. 376.

hemos hecho notar en un estudio anterior ⁽²¹⁾, es imposible asumir una actitud de des-conocimiento).

Simplemente le pregunta es falsa, porque la nada no es un ente.

Y como los entes son captados con el instrumento tradicional de la metafísica, que es la lógica, es obligado concluir que, no siendo la nada un ente, si hay de ella una captación, en tal captación la Lógica tradicional ha de ser absolutamente inoperante.

A ello, y no a otra cosa, se refiere Heidegger cuando dice que "ésta es la última vez que nos detendrán las objeciones del entendimiento" (*Q. E. M.?*, pág. 30), cosa que provoca un airado comentario de Brandán Caraffa.

Pero toda esta larga disquisición nos ha colocado en un callejón en apariencia sin salida; pues no se ve como podemos estar empeñados en hallar la función *ontológica* de la nada, si la nada no es un ente, y la calidad ontológica sólo puede hallarse en los entes; con lo que, también en apariencia, vendría a quedar invalidado nuestro punto de partida.

Podemos sin embargo encamar la tentativa de hallar una salida de la encrucijada desde dos actitudes distintas, de dos maneras.

Una, en la forma (que por otra parte se manifiesta desde el comienzo como infructífera) tradicional, es decir, hablando de la nada como si fuera un ente, fijable en un concepto; y otro, en la forma en que lo hace el propio Heidegger, que consiste en colocarnos frente a la nada, sin estructuras mentales esquemáticas, y en tratar de aprehenderla, de captarla, mejor, en una integral visión fenomenológica.

Cuanto a la primera, podemos recordar aquí la descripción platónica:

"Eso nos lleva nada menos que a suponer que el no-ser es una realidad; de otra manera lo falso no podría existir.

⁽²¹⁾ CASARES, ANGEL J. *La teoría general axiológica en una filosofía existencial*. Publicado en N° 22 de UNIVERSIDAD.

El gran Parménides... no cesaba de repetir esto...: —No, jamás comprenderás que lo que no existe existe”.

“Por consiguiente, no puede concederse que el que intenta enunciar el no-ser, hablará sin decir nada, antes bien es preciso afirmar absolutamente que no habla (22).

Pero es menester también aquí hacer alguna salvedad: en la teoría platónica de la participación, la descripción jamás pudo referirse a “la nada”; tal pensamiento es en absoluto extraño a la mente griega de aquella época. La referencia se hace a “lo otro” en contraposición a “lo uno”; y se ejemplifica precisamente con el cambio que es el movimiento, a la vez lo uno y lo otro, problema que sí preocupaba el pensamiento de aquellos filósofos, pasando de los eleatas y Heráclito, a través de la sofística y los escépticos, hasta Platón (23).

Sería finalmente, hartamente curioso hallar una fundamentación de lo que venimos sosteniendo nada menos que en Tomás de Aquino, ni en el supuesto de poder verificar la captación de la nada como ente:

“Es preciso saber que el *ente en sí* (ens per se), se dice de dos modos: por el uno se divide en los diez géneros, por el otro significa la verdad de las proposiciones. La diferencia entre ambos modos es que por el segundo puede llamarse ente a todo aquello de lo cual se puede formar una proposición afirmativa, aunque esto nada ponga en la cosa. Por el cual modo llamamos ente a las privaciones, y a las negaciones; y así decimos que la afirmación es opuesta a la negación y que la ceguera está en el ojo” (24).

Podemos todavía completar esta descripción exagerando, es decir, llevando a sus últimas consecuencias, una nota de Brandán Caraffa que dice: “en lógica no hay negación metafísica” a que nos hemos referido (B, IV).

(22) PLATÓN, *Diálogos Escogidos*. (Sofista), págs. 339 y 341.

(23) Cfr. BROCHARD, VICTOR. *Estudios sobre Sócrates y Platón*, pág. 117; MONDOLFO, RODOLFO. *El pensamiento antiguo*, (T. 1º), pág. 224.

(24) TOMÁS DE AQUINO: *Del ente y de la esencia*, I. pág. 13.

Tomada en su formulación más radical, la consecuencia ²⁴²⁷ que se desprende es la siguiente: ni en metafísica ni en lógica existe negación (absoluta): la negación *siempre* se puede resolver en una afirmación.

Pero como hemos señalado, esto determinaría una descripción de la nada considerada entitativamente; y ello aparecería el doble riesgo de, por una parte, no poder superar nunca la aporía en que iríamos fatalmente a desembocar, y por otra, de confundir la noción en la misma forma y con el mismo desastroso sentido con que hasta Kant se confundió las de espacio y tiempo, nociones ambas que se definían y utilizaban atendiendo justamente a su supuesta calidad de conceptos, cuando en realidad no son sino formas de nuestra sensibilidad y condición de la posibilidad de los juicios y por fuerza de los conceptos mismos.

Y no es esto salirse del problema; que en él estamos.

Una cosa es que la *limitación lógica* nos obligue a expresarnos, al referirnos a la nada, con la expresión apofántica “Nada es...”, y otra seguir de ello que la nada es un ente fijable en un concepto; pero muy otra y radicalmente distinta y espinosa esta última, que porque la nada no sea susceptible de fijación conceptual neguemos su función ontológica para dejarla reducida a un valor simplemente operativo o instrumental.

Hasta ahora, pues, y hecha esta incursión, hemos conseguido establecer lo siguiente:

Que no siendo la nada un ente, es imposible por absurdo intentar su definición conceptual o lógica o racional; pero que podemos hallar un modo de ser que sea “ser nada”, que es, justamente, el que nos permite hablar de la nada en el sentido de decir en general “nada es...”, yendo más allá de la tautología que resultaría de redondear la expresión diciendo “nada es nada”.

Pero ahora veamos el problema estructuralmente, es decir, en una visión fenomenológica, buscando por este camino una solución adecuada, si la hay, del mismo.

Es un hecho que hay un "todo". El que expresamente no nos ocupemos de él en el discurso no trae implicada su problematicidad en ningún grado; en realidad de él hablamos como *algo-siendo*, al darlo en cada caso como sobreentendido, operación posible teniendo en cuenta la estructura sintáctica del lenguaje.

Esta totalidad, este "todo" no puede empero comprenderse de por sí ⁽²⁵⁾; es decir, que hay ese "todo" en cuanto que, *siendo* el "todo" —y aquí en forma positiva— deja de haber *nada* para que el *todo* sea; a la manera como lo bueno puede valer y tener sentido porque hay lo malo; en una indestructible polaridad ya que el bien completamente realizado y solo no es tal bien, pues justamente pierde su *sentido*. No se comprende el bien sino en función del mal, y viceversa; es decir que el bien es tal bien en cuanto que comenzando a serlo (o mejor, a *serse*), en la misma proporción deja el mal de ser mal para abrirle paso. En otras palabras: el ser del bien es la cesación de ser del mal ⁽²⁶⁾.

Pero finalmente pasemos a la consideración del núcleo gnoseológico de la fundamentación del problema que el propio Heidegger nos ofrece:

"Pero si no nos dejamos despistar por la imposibilidad formal de la pregunta acerca de la nada, y a pesar de ello

(25) HEIDEGGER, M. *¿Qué es Metafísica?*, págs. 50 y 51, se refiere a tres expresiones que ejemplifican lo que aquí decimos: la de la concepción antigua: *ex nihilo nihil fit*; la de la dogmática cristiana: *ex nihilo fit ens creatum*, y la que traduciría en aquellos términos su propia concepción: *ex nihilo omne ens qua ens fit*; de la nada adviene todo ente en cuanto tal".

(26) Al respecto, cfr. los interesantes análisis de GIOVANNI GENTILE en *Los fundamentos de la Filosofía del Derecho*, págs. 27 y 28.

Es oportuno confrontar este nuevo planteo con un sugestivo párrafo de ENZO PACI, en *Il nulla e il problema dell'oumo*, págs. 42-43, en el que dice:

"Già Platone nel *Parmenide*, nella famosa terza ipotesi di questo dialogo, si era accorto che l'esistenza non può porsi come tale se non di fronte al nulla. Solo quando il nulla, la nientificazione assoluta, è di fronte a noi, solo quando tutto il mondo si è precipitato nell'abisso (*Abgrund*), nel quale cadiamo noi stessi con il nostro pensiero, solo di fronte alla presenza del nulla, se qualcosa si pone, questo qualcosa è il fondamento (*Grund*) reale dell'esistenza umana".

llegamos a formularla, tendremos que satisfacer, por lo menos, la exigencia fundamental de toda posible pregunta. Si vamos a interrogar, COMO SEA, a la nada, es preciso que previamente la nada se nos dé. Es necesario que podamos encontrarla. Dónde buscar la nada? Cómo encontrarla? Para poder encontrar algo, no es preciso saber que está ahí? Efectivamente. Casi siempre sucede que el hombre no puede buscar algo si no sabe, por anticipado, que está ahí lo que busca. Pero en nuestro caso, lo buscado es la nada. Habrá en último término un buscar sin esa anticipación, un buscar al que es inherente un puro encontrar?" (*Q. E. M.*?, pág. 28).

Debemos hacer notar que esta cuestión no es resuelta todavía expresamente por Heidegger, sino que a renglón seguido nos dice:

"SEA DE ELLO LO QUE QUIERA, lo cierto es que conocemos la nada...".

De manera que hasta aquí el problema queda sólo planteado. Pero hay algo más, que es necesario notar, por su misma importancia y por la consecuencia que ha de venir a ofrecernos el enfoque ulterior: el reconocimiento expreso de la imposibilidad *formal* de hacer la pregunta que interroga por la nada, y el señalamiento, no obstante ello, de la necesidad de formularla, para lo cual se hace imprescindible previamente su busca y su hallazgo.

Aquí Brandán Caraffa nos ha dejado una nota (*Q. E. M.*, pág. 27) en la que dice: "¡Cómo! ¿Y San Anselmo? Ya Santo Tomás y Kant demostraron la falacia del argumento ontológico".

Realmente no vemos la relación.

Una cosa es decir que porque tengo en mí la idea de un ser perfecto, ese ser perfecto existe, y otra decir que en el buscar algo hay ya una aprehensión previa, podríamos decir con Heidegger *pre-ontológica*, de aquello que se busca, sin la cual nada buscaríamos, pues ni siquiera podríamos orientar el sentido de esa búsqueda. Lo primero es un razonamiento vi-ciado de nulidad por no correspondencia —óntico-ontológica—

entre atributo y sujeto, que son cosas de distinto orden; lo segundo una caracterización fenomenológica inherente a todo preguntar, cuya raíz histórica puede buscarse en la admirativa actitud del griego, origen, al decir de Aristóteles, del pensar filosófico (27).

Y con esto desembocamos en un punto candente de la exposición de Heidegger.

“Lo cierto —dice— es que conocemos la nada, aunque no sea más que como algo de que hablamos a diario en todas partes. Y hasta podemos aderezar, previamente en una “definición”, esta vulgar nada, *deseñada en toda la palidez de lo obvio, que se desliza tan insensiblemente en nuestras conversaciones*. La nada es la negación pura y simple de la omnitud del ente” (*Q. E. M.*?, pág. 28 (28)).

Primera providencia; nótese que esta “definición”, entre comillas en el propio Heidegger, dista mucho de ser analítica, crítica o definitiva. Nosotros caracterizaríamos el pasaje como una “descripción preliminar”.

En lo diario, en lo obvio, en la conversación cotidiana, hablamos a cada paso de la nada, dándole el vago sentido de “lo que no hay” (*negación pura y simple*); pero este “lo que no hay” se refiere en aquél plano a un ente, al ente en cuanto tal y en total (*omnitud del ente*).

Y con esto ha llegado la oportunidad de hacer una distinción que en distintos pasajes ha estado a punto de aflorar y que por fin ha llegado el momento de formular a fin de precisar conceptos.

Y es distinción entre *ente* y *ser*.

El ser es; el ente es el que es. Puede llegarse al ser por el ente; pero no pasar del ser al ente; porque el ser está en el ente, pero el ente no está en el ser, ni el ente es el ser.

(27) ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. I, II, pág. 19.

(28) La notación es nuestra. Aquí nos dice Brandán Caraffa: “Es sólo la no-adección de un atributo a un sujeto; pero el sujeto es *ente*”. A lo que decimos: de acuerdo. Pero la no-adección, es formal, o material, o ambas cosas! La pregunta nos retrotrae a páginas más arriba.

El ser no es un ente, como no es un ente la nada. ~~Digase~~ cuanto se quiera sobre la cierta identidad gramatical que hay entre ambas cosas, desde que el participio presente del verbo admite el mismo grado de sustantividad que su infinitivo; siempre estaremos en condiciones de precisar que se trata de cosas diferentes, pues “durmiente” será —siempre— el agente de la acción de dormir, pero no ninguna otra cosa y menos el dormir mismo.

Esta necesidad de distinción, ha sido vista igualmente por varios comentadores y continuadores de Heidegger. y en forma expresa.

Al respecto, en Szilazi (29):

“En todo este trabajo habrá de tenerse presente la diferencia entre *ser* y *ente*. Yo pregunto por el *ser* del *ente*, de lo que es. ¿Qué es esto? Esta interrogación puede ejemplificarnos muy bien lo que importa entender. “Esto” sería el *ente*; acerca de él preguntamos “¿Qué es?”. Qué queremos decir con “es”? ¿Qué preguntamos cuando preguntamos por el *ser*? Este es el problema *subjetivo* de la *comprensión del ser*.

Si contestamos: “esto es hidrógeno”, diríamos que el “qué” del ente (esto) porque preguntábamos, es decir, su ser, se determinaba como hidrógeno. Este es el problema *objetivo* de la determinación del ser del ente, del “qué” del ente”.

Y Carlos Astrada:

“De aquí que aquellos análisis del Dasein no constituyan en Heidegger un *terminus ad quem*, sino la acotación del terreno para el planteamiento del verdadero problema ontológico, la interrogación del ser en cuanto ser, teniendo en cuenta la RADICAL DIFERENCIA ENTRE SER Y ENTE” (30).

(29) SZILAZI, WILHELM. *¿Qué es la Ciencia?*, pág. 15. Nota de W. ROCES y E. IMAZ.

(30) Ser, *humanismo*, “*existencialismo*”, pág. 47. La notación matemática es nuestra.

De este modo, ente es, pues, el participio agente de *ser*, pero no el *ser mismo*; es el que *es*, no el *ser*.

Así ahora podemos ver con toda precisión que “omnitud”, no está tomado, en la definición preliminar propuesta por Heidegger, con referencia al ser, como por el sentido semántico podría suponerse, sino que está referida al *ente*.

¿Con qué significación?

Con la significación de que la nada es la negación del *ente* en cuanto tal y en total, es decir, de todo él, en lo que hace que sea justamente tal ente; es decir, de *su ser*, del *ser del ente*.

Pero aquí el problema recién se plantea.

‘Esta caracterización de la nada, no es, al fin y al cabo, una *indicación de la dirección en que únicamente podremos tropezar con ella?*’⁽⁸¹⁾.

Es preciso que previamente la omnitud del ente nos sea dada para que como tal sucumba sencillamente a la negación en la cual la nada misma habrá de hacerse patente” (*Q. E. M.?*, pág. 29).

Brandán Caraffa señala que este pasaje es contradictorio con la “definición preliminar” anteriormente propuesta. Nosotros no lo vemos así.

Si la nada es la negación pura y simple de la omnitud del ente surge con toda evidencia que si queremos averiguar y precisar esta “nada”, debemos hallar previamente la “omnitud del ente” —tarea de posibilidad más inmediata y efectiva— para en su negación hacerla patente. La contradicción, aparente, resulta de pensar que en Heidegger sólo interesa aquella parte de su análisis que se ocupa de la nada, cuando justamente sucede todo lo contrario, ya que ese no es, como hemos de ver, ni remotamente, su objeto.

Pero por cierto que de nuevo tropezamos con aquellas contradicciones que habíamos hallado al comenzar a esbozar esta problemática; sólo que ya no se trata, vista la imposibilidad de encerrarla dentro de marcos conceptuales, de ate-

(81) La notación es nuestra.

neros a “las objeciones del entendimiento”; es decir que nuestras consideraciones ulteriores prescindirán de las estructuras y formas lógicas tradicionales, o, lo que es lo mismo, que no vamos ni a deducir, ni a inferir, ni a hacer “ontología” de la nada o sobre la nada.

Vamos, por fin, a averiguar “qué pasa” con la nada.

Tal vez la objeción que puede hacerse, en una visión panorámica, a este problema, es que precisamente *hasta ahora no hace sino eso*: problematizar, y deja todavía muchas cuestiones pendientes.

Es que las conclusiones hasta ahora, como más arriba dejamos dicho, distan mucho de ser terminantes o definitivas, a lo sumo son sólo provisorias.

Es que estamos aún en la “Elaboración de la cuestión”.

C. APREHENSION DE LA CUESTION

VI. LA CAPTACION LOGICA DE LA NADA

Volvamos ahora al papel meramente lógico que juega en todo esto la nada. Nada, dijimos, no es un concepto. Su fijación en una definición es imposible; sobre todo en una definición por género próximo y diferencia específica.

Reproducimos seguidamente un pasaje de *El Ser y el Tiempo*, que tal vez arroje alguna luz sobre lo que hemos dicho y sobre lo que brevemente vamos a decir aquí.

“El concepto de “Ser” es indefinible. Es lo que se concluyó de su suprema universalidad. (Pascal: *Pensées et Opuscules*: On ne peut pas entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci: C'est; soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire: C'est, et, ainsi, employer le mot défini dans sa définition) ... El “Ser” no puede, en efecto, concebirse como un ente; *enti non additur aliqua natura*: el “ser” no puede ser objeto de determinación predicando de él un ente. El ser no es susceptible de una definición que lo derive de concep-

tos más altos o lo explique por más bajos. Pero se sigue de aquí que el “ser” ya no puede deparar ningún problema? En absoluto: lo único que puede inferirse es: el “ser” no es nada parecido a un ente. Por ende la forma de determinar los entes justificada dentro de ciertos límites —la “definición” de la lógica tradicional que tiene ella misma sus fundamentos en la ontología antigua— no es aplicable al ser. La indefinibilidad del ser no dispensa de reproducir la pregunta que interroga por su sentido, sino que intima justamente a ello” (32).

Una simple operación de sustitución y las pertinentes modificaciones correlativas efectuadas en el párrafo; leer “nada” donde dice “ser”, nos coloca en nuestra cuestión.

Esta relación, relación íntima y profunda por ser oposicional, fué justamente vista por Hegel:

“Ahora bien; este puro ser es la pura abstracción, y por consiguiente es lo puramente negativo, lo cual, tomado también inmediatamente, es la nada... La nada es, pues, considerada como este inmediato igual a sí mismo, lo que el ser es... La proposición: el ser y la nada son lo mismo, parécete, a la conciencia representativa o al intelecto tan paradójica, que acaso no se considera como dicha et. serio... (33).

Las conclusiones a que llegó Hegel ordenaron justamente a permanecer en el silencio a la investigación metafísica durante más de un siglo; con aquellas desaparece casi la posibilidad de una captación lógica —insistimos; en sentido tradicional—, de una captación racional, intelectual, del problema, y de su aún más recóndita solución (34).

(32) HEIDEGGER, MARTÍN. *El Ser y el Tiempo*. (Introducción).

(33) HEGEL, G. F. *Enciclopedia*, págs. 78-79-80.

(34) EUGEN FINK leyó en el Congreso de Filosofía de Mendoza una comunicación sobre *El problema de la experiencia ontológica*. De la reseña de la misma extraemos esta cita literal que confirma en todas sus partes nuestra aseveración, de data anterior a su publicación: “El último gran pensar conceptual del ser, fué el sistema de Hegel. Después, y desde hace un siglo, ese pensar ha permanecido en silencio. Heidegger ha vuelto “el pensar a la interrogación que dominó el filosofar del Occidente en sus comienzos históricos”.

Pero debemos distinguir de una buena vez lo que ocurre con la lógica. Pese a la intuición cosmogónica de Tomás de Aquino, se sostuvo durante catorce siglos la validez de un sistema astronómico geocéntrico, invalidado sin embargo, no ya por las observaciones de la ciencia oriental, sino por las de los primeros filósofos griegos y la más antigua tradición cosmológica helénica, más próximas y accesibles; pero sólidamente fundamentado sobre un maravilloso andamiaje lógico-silogístico aristotélico.

Por cierto que fué necesario algo más que un soplo para sacudir ese andamiaje multiseccular (Descartes, Galileo, Copérnico, Bacon); pero cuando cayó, se vió justamente la necesidad de no mantenerse en una seguridad esquemática puramente mental; se vió aquella referencia ontológica que hay en todo juicio lógico, y dejó entonces de hacerse lógica pura y ontología lógica, para abrir la senda y echar las bases de la investigación de una *lógica ontológica*, que es algo sumamente distinto de lo otro, y que dió por primera vez rango a un capítulo hasta entonces desconocido de la filosofía: la metodología.

Esto mostró por primera vez que no es posible aplicar indiscriminadamente un método de investigación a un problema, sobre todo si previamente no tenemos la relativa certeza de la adecuación de aquél a éste; y la indicación del sentido de la investigación (y consiguientemente del método a aplicar) no puede salir sino del corazón mismo del problema. Es lo que aquí sucede ⁽³⁵⁾.

⁽³⁵⁾ Puede consultarse con gran provecho PASCUAL JORDÁN, *La Física del Siglo XX*, donde extensamente se hace en varias partes una referencia completa y expresa al aporte que ha hecho a la metodología física la investigación física moderna, a la vez que se muestra hasta qué punto son conmovidas por la nueva sistematización las concepciones clásicas sobre el tema.

Dice FRANCISCO GONZÁLEZ RÍOS, en la reseña de la comunicación de CARLOS ASTRADA, *Relación del ser con la co-sistencia*: "Primeramente —viene a decir Astrada— el problema consistía en averiguar cómo era posible inferir ser (entendiendo aquí un sentido *no conceptual* de inferir) a partir de la constitución ontológica del todo del Dasein enraizado en la temporalidad". La notación es nuestra. (Fasc. III).

Acceder a la nada por cualesquiera de las vías lógicas históricas, digámoslo así, es como querer deducir o inferir la Física partiendo del principio de causalidad; tarea estéril, sujeta a ulterior confirmación, de validez dependiente, no de rigorismo criteriológico, sino de mayor o menor coincidencia fortuita.

VII. EL CONCEPTO DE ANGUSTIA

“En última instancia —dice Heidegger— hay una diferencia esencial entre captar el todo del ente en sí y encontrarse en medio del ente en total. Aquello es radicalmente imposible; esto acontece constantemente en nuestra existencia... Hay en la existencia del hombre un temple de ánimo tal que le coloque inmediateamente ante la nada misma? (*Q. E. M.?*, págs. 32 y 33).

Ese temple de ánimo es la angustia. Hay en ella una indeterminación de aquello *de que* y *por que* nos angustiamos; pero no como una mera ausencia de determinación, sino como “imposibilidad esencial de ser determinado”.

En la angustia, todas las cosas y nosotros mismos nos sumergimos en la in-diferencia. Ocurre un “alejarse” del ente en total, que nos acosa en la angustia, nos oprime.

“No queda asidero ninguno. Lo único que queda y nos sobrecoge al escapárenos el ente es este “niuguno” (*Q. E. M.?*, pág. 35).

En primer lugar, es necesario esclarecer que este “ninguno” no significa todavía “la nada”, sino que simplemente está referido a la pérdida de “todo asidero”, que no es lo mismo. En segundo, la pérdida es, justamente, de “todo asidero”, *no del ente*, ya que el ente “se nos aleja en un alejarse que es un volverse sobre nosotros mismos” (*Q. E. M.?*, pág. 35).

“La angustia hace patente la nada”.

Angustiado está, sin embargo, “uno”. El “uno” es el “yo” o el “tú” —siempre— sólo que en una in-determina-

ción —que justamente da nombre a la función gramatical del pronombre— indeterminación ésta que diluye, precisamente, la autenticidad del “yo” y del “tu” en el anonimato del “uno”.

Aquí (pág. 35), tenemos una nota de Brandán Caraffa.

“Esto —dice— lo sabe un estudiante de gramática; que se usa el pronombre “uno” metafóricamente por *yo* o *nosotros*, pero no con sentido metafísico ni psicológico”.

Simplemente es no ver la hondura del problema que entraña la significación del término en Heidegger.

“La fenomenología de la existencia banal debe tratar especialmente de “todo el mundo” o de “un tal” (das Man) en tanto sujeto de la existencia (Ser y Tiempo, pág. 126). Ese sujeto neutro y anónimo que representa a todos y no representa a nadie (Niemand) ejerce la dictadura en la existencia banal; el carácter medio (Durchschnitt) es su modo de existencia⁽⁸⁶⁾.

“...El centro es el hombre, se constituye en función del hombre. Ahora bien, es innegable que el hombre no es una conciencia pura, es *Mit-sein* (ser con) ... y no puede ser en el mundo sin preocuparse por los otros: los otros no son un complejo de personalidades, sino una masa gris, impersonal: el *se*, *man*, *on*. Se dice ... se hace ... El hombre cae en la existencia impersonal del *se*, es decir, decae al nivel del mundo porque huye de sí”⁽⁸⁷⁾.

A todo esto apunta justamente ese anonimato de que hemos hecho mención; véase pues con claridad que lejos de ser la función del “uno” una mera forma vacía y carente de fecundidad existencial, da precisamente la clave de la situación originaria, a la que es imperativo sustraerse en la búsqueda de la autenticidad.

⁽⁸⁶⁾ GURVITCH, G. *Las tendencias actuales de la Filosofía Alemana*, pág. 238.

⁽⁸⁷⁾ CASTELLI, ENRICO. *El existencialismo, filosofía de la crisis*, págs. 53 y 54. (Fasc. III).

Ser “uno”, dice Unamuno, sobre poco más o menos, es dejar de ser lo que se es. Podemos hallar la confirmación desesperada, de hondas resonancias psicológicas, de esta afirmación, en multitud de pasajes de *Del sentimiento trágico de la vida* ⁽³⁸⁾.

La desazón de la angustia se pierde en una tranquila indiferenciación y cuando cesa, como dice bien Heidegger, notamos justamente que aquello de... y por... lo que nos angustióbamos es, precisamente, *nada*.

“¿Qué pasa con la nada?” (*Q. E. M?*, pág. 36).

Se nos dice:

“¡Esto! Que este señor la confunde con la angustia del dejar de existir, de perder el ser que hoy tenemos” ⁽³⁹⁾.

Aquí el mismo Brandán Caraffa nos ha ofrecido la clave para una doble objeción a su nota.

En primer lugar: una cosa es la nada —cualquiera que ella pueda ser— y otra la angustia por la cual se nos hace patente, distinción ésta que no puede ser más expresa, precisamente en Heidegger.

En segundo, y ya que nos habla de existir, anticipando un poco el tema, nos da con ello una posibilidad de hacer en este lugar una nueva fundamentación estructural ontológica de la problemática del mismo.

En efecto: en la angustia se nos hace patente la nada, porque nos angustiamos ante la *posibilidad* de no ser; y no ser es para el Dasein ser nada. Además, la expresión puede formularse de esta otra manera: ser es, justamente, querer —no ser— nada; de modo que hay en el ser un fundamental estar apoyándose en la nada; entiéndase: en el ser del ente, en el ser que el ente es.

Y algo que hace a lo que estamos tratando: que el hecho de admitir la posibilidad de llegar a ser “nada” evidencia-

⁽³⁸⁾ ‘Y si doloroso es tener que dejar de ser un día, más doloroso sería acaso seguir siendo siempre uno mismo., sin poder serlo todo’ pág. 121).

⁽³⁹⁾ Nota de Brandán Caraffa en pág. 36.

do en la angustia —y dígasenos si esto puede aceptarse, como antes se ha pretendido, como una mera construcción lógica sin contenido, o si se nos ofrece por el contrario como una *situación* llena de un dramático, de un agónico contenido (Unamuno), que en una u otra forma configura la plenitud de nuestro existir— el hecho de admitir esa posibilidad, decimos, es justamente lo que nos permite afirmarnos como existentes y lo que dá una tónica metafísica de no-indiferencia a esa plenitud.

Es que la nada no es meramente un concepto abstracto, como sostenía Hegel (40), formulado al cabo de una desapasionada y fría especulación lógica, sino por el contrario: *es la posibilidad, enfrentada al ser del ente, de que el ser deje de ser; es la posibilidad del ser en cuanto se refiere a su propio no-ser; es decir, su más absoluta y radical posibilidad; es un acaecimiento que le puede efectivamente ocurrir al ser (41).*

Pero no con la muerte; la muerte es un suceso de “la-existencia-en-el-mundo”; esto otro es más hondo, más radical, más indeterminado; no es un pensamiento: *es una posibilidad*; es, justamente, no la posibilidad determinada y concreta (óntica) de la muerte, sino la ontológica, la que permite comprender al ser del ente en un ser ente; de donde todo su valor.

En aquella no-indiferencia, que se traduce en un juicio positivo cuando decimos que el existir es tal que, siendo, le va en ser su propio ser, y en juicio negativo diciendo que al existir no le es indiferente ser o no ser; es decir, que *quiere ser*, es donde, en última instancia, habremos de venir a buscar la fundamental preponderancia, eminentemente positiva y eminentemente ontológica, como hemos visto, que tiene la nada, y la funcionalidad gnoseológica de la angustia.

(40) HEGEL, G. F. *Enciclopedia*, pág. 80.

(41) Tomamos el siguiente pasaje de DELGADO, HONORIO, *Ecología, tiempo anímico y existencia*, pág. 153: “Sin embargo, la razón también alienta la fuerza negativa del entendimiento e incluso llega a plantearse el extremo de la posibilidad de que nada sea, y no como mero juego del entendimiento. ¿Porqué en general algo es y no nada? La notación es nuestra.

VIII. LA CAPTACION ONTOLOGICA DE LA NADA

Accedemos a la "Respuesta a la pregunta".

La patencia de la nada que se opera en la angustia no significa en modo alguno que la angustia sea una "aprehensión" de la nada, y mucho menos a la manera como el concepto es aprehensión de la esencia del objeto que mienta.

Hay aquí una nota de Brandán Caraffa: "¿ En qué quedamos? ¿ Si no hay aprehensión, cómo se hace patente?".

Entendemos que la patencia no tiene nada que ver con la aprehensión, en este caso, sobre todo en el sentido que le da Heidegger y que nos parece ha quedado sobradamente señalado.

Transcribimos seguidamente *in extenso*, en razón de la luminosidad de la exposición de Heidegger, que casi nos relea de decir nada comentándola:

"En la angustia el ente en total se torna caduco. ¿ En qué sentido? Porque la angustia no aniquila al ente para dejarnos como residuo la nada. ¿ Cómo habría de hacerlo si la angustia se encuentra precisamente *en la más absoluta impotencia frente al ente en total?* Antes bien, la nada se manifiesta con y en el ente, en tanto que este se nos escapa en total (pág. 38, de *Q. E. M.?*).

"En la angustia no ocurre un aniquilamiento de todo el ente en sí mismo, pero tampoco llevamos a cabo una negación del ente en total para obtener la nada. . . En la angustia hay un retro-ceder ante. . . que no es ciertamente un huir, sino una fascinda quietud. Este retroceso arranca de la nada. La nada no atrae, sino que, por esencia, rechaza. Pero este rechazar es, como tal, un remitirnos, dejándolo escapar, al ente en total que se hunde. Esta total rechazadora remisión al ente en total que se nos escapa (que así es como la nada acosa a la existencia en la angustia) es la esencia de la nada, el anonadamiento. No es un aniquilamiento del ente, ni se origina en una negación. El anonadamiento no se puede obtener tampoco sumando aniquilación y negación. La nada misma anonada. El

anonadar no es un suceso como otro cualquiera sino que por ser un rechazador remitirnos al ente en total que se nos esca-
pa, nos hace patente este ente en su plena, hasta ahora oculta
extrañeza, como lo absolutamente otro de la nada. En esa cla-
ra noche que es la nada de la angustia, es donde surge la ori-
ginaria "patencia" del ente "como" tal ente: *que es ente y
no nada*. Pero este "y no nada" que añadimos en nuestra elo-
cución, no es, empero, una aclaración subsiguiente, sino lo que
previamente posibilita la patencia del ente en general. La esen-
cia de esta nada, originariamente anonadante es: *que lleva al
existir, por vez primera, ante el ente en cuanto tal*.

*Existir (ex-sistir) significa: estar sosteniéndose dentro de
la nada...*

Si la existencia no fuese, en la última raíz de su esencia,
un trascender, es decir, si de antemano no estuviera sostenida
dentro de la nada, jamás podría entrar en relación con el ente
ni, por tanto, consigo misma.

Sin la originaria patencia de la nada, no hay mismidad
ni hay libertad" (42).

Poco esclarecimiento precisa en efecto todo esto.

Se nos coloca, no frente a la nada como última instancia
a que la actitud metafísica debe tender y de hecho tiende en
este caso: sino frente a la nada como *única vía de acceso* a
la entidad misma, en una visión integral radicalmente feno-
menológica.

En la angustia, en la "clara noche que es la nada de la
angustia" no simplemente se nos hace patente la nada, antes
al contrario: lo que se hace patente en la angustia, por la nada,
es la "plenitud del ente" como "ente" y no como "nada";
del ente como *afirmación de sí* sobre la o dentro de la nada;
no de la nada misma, sino del "ente" como lo "*absolutamente
otro*" de la nada.

¿Es que puede pedirse mayor positividad ontológica?

(42) La notación es nuestra.

El mismo rigor, y manifestado en idéntico sentido, lo encontramos en *De la esencia de la verdad* (43):

“Dentro de nuestro contexto, tomamos con mayor amplitud y más primariamente el concepto de dejar ser; entendemos por él al dejar ser al ente como ente. Dejar ser, también allí y justamente allí donde no tanto nos apartamos de algo, sino donde nosotros justamente nos volvemos hacia algo, donde lo dejamos ganar y desarrollar poder y medida sobre nosotros, y donde preservamos, cuidamos y salvamos al ente *como lo que él quiere y debe ser*. Este originario dejar ser ente como tal ente otorga de antemano a todo comportamiento su campo de acción y su asidero.

En el dejar ser a ente en cuanto ente acontece que algo así como ente en general está a la vista, descubierto. El adentrarse en lo que está al descubierto del ente no se pierde en éste, sino que se despliega en un retroceso ante el ente, para que éste se manifieste *en lo que él es y cómo es...* Este dejar ser al ente es en sí desocultar, poner de manifiesto, y en cuanto el dejar ser desoculta y pone de manifiesto ente como ente, deja ya a éste ser también lo que enlaza, lo que une, a saber a ente en su ser, y, a su vez, sólo porque ente en su ser es lo que enlaza, aparece *ente en su ser*”.

Con todo esto asistimos, obviamente, a la fundamentación, no de una “nadalogía” o algo por el estilo, como varios autores han sostenido en forma que se nos ocurre por lo menos caprichosa, sino, y en forma harto rigurosa, según ha podido verse también, de una “ontología” en el más decantado sentido de la palabra.

Por cierto que para este acceso al ente, sobre la base de su estar sosteniéndose en la nada, los instrumentos lógicos tradicionales deben ser replanteados y reajustados, siendo para llegar a la nada misma —queda dicho—, absolutamente inoperantes.

(43) HEIDEGGER, MARTÍN. *De la esencia de la verdad*. Publicado en Cuadernos de Filosofía. (Págs. 16 y 17). (Traducción de Carlos Astrada). La notación es nuestra.

Pero no debe seguirse de todo ello y sobre todo de esto último —y recordemos la problemática sobre el ser que hemos citado en Heidegger— que, porque la nada no se nos dé en forma de ser un ente o un objeto tenemos que despreocuparnos de ella o abandonarla. Tanto valdría, llevado el problema al terreno axiológico, afirmar que, porque los valores no son entes ni objetos, no los podemos captar de ninguna manera, no son dados.

Lo que ocurre, precisamente, es que nos son dados de otra manera; y si en ella la lógica tradicional no puede participar por ineficaz, tanto peor para la lógica. Justamente —y damos el ejemplo como réplica general a quienes sostienen que esta filosofía no ha dado sino aportes *negativos*, tenemos el privilegio de asistir, en coetaneidad de tiempo y espacio, a la fecunda tarea que entre nosotros ha emprendido Carlos Cossio en un sentido de la investigación axiológica (44).

Es que recién está comenzando a dar frutos una postura filosófica que se apoya sobre dos sólidos pilares: Dilthey y Heidegger, el terreno integral de cuyas investigaciones se ofrece todavía, en algunos aspectos, completamente virgen.

No parece pues sino que el afán aristotélico-tomista de hallar la verdad o la interpretación de la verdad de las cosas declarara incomprensibles aquellos problemas que por su índole peculiar se resisten a ser captados o resueltos especulativamente; esta es la mejor manera de resolver problemas, pues los hace directamente a un lado, eliminando, con la negativa de que sea posible hallar su resolución, a los problemas mismos.

Decimos esto porque en términos generales tal vez ocurra aquí algo parecido. Son abundantes y sustanciosas las notas de Brandán Caraffa, de las que en conjunto y sobre la base de lo ya comentado transcribimos algunas a continuación; véase como todas ellas tienden a lo mismo, y cómo aquello mismo a lo que todas ellas tienden adolece de una fundamental incomprensión de la problemática heideggeriana:

(44) Cfr. COSSIO, CARLOS. *La teoría egológica del Derecho*, para tener una idea cabal de los resultados obtenidos en el sentido apuntado

Dice Heidegger :

“Aun prescindiendo de que a la angustia, en cuanto tal, le es ajena la formulación expresa de una declaración negativa, resultaría que, con una semejante negación (que debiera dar por resultado la nada) llegaríamos siempre demasiado tarde. Ya antes la nada nos ha salido al paso. Por eso decíamos que la nada nos sale al paso “a una con el ente en total en cuanto que éste se nos escapa” (*Q. E. M.?*, págs. 38 y 39). Y la nota de Brandán Caraffa: “¡Absurdo! Aquí se ve claro que la nada *es sólo un concepto* y no una realidad psicológica o metafísica”.

“Qué testimonio más convincente de esta perenne y amplia —bien que disimulada— patencia de la nada en nuestra existencia que la *negación*? Pero ésta pertenece, según se dice, a la esencia del pensamiento humano. La negación se expresa diciendo *no* de algo que *no es*”. Y la nota: “Siempre falsifica la *Lógica con Metafísica*”. (*Q. E. M.?*, pág. 44)..

“Acerca de la nada la metafísica se expresa, desde anti-guo, en una frase, ciertamente, equívoca: *ex nihilo nihil fit*, de la nada nada adviene. A pesar de que, en la explicación de este principio, nunca llega la nada misma a ser propiamente cuestión, sin embargo, este principio, por su peculiar referencia a la *nada*, delata la concepción fundamental que se tiene del *ente*”. (*Q. E. M.?*, pág. 50). Y la nota: “O sea *nada*, conceptual”.

“La nada no es ya este vago e impreciso *enfrente del ente*, sino que se nos descubre como *perteneciente al ser mismo del ente*.”

“El ser puro y la pura nada son lo mismo”. Esta frase de Hegel (*Ciencia de la lógica*, Libro I, WW III, pág. 94), es justa”. (*Q. E. M.?*, págs. 52 y 53). Y la nota: “Quiere decir: un sujeto sin atributo lógicamente *no es*; Hegel no le da valor metafísico”.

Hacemos nuevamente expreso el propósito de no comentar extensamente y por separado cada uno de estos nuevos aspectos de la cuestión. Es fácil remitirse, como señalamos, a lo

ya dicho con relación a la referencia concreta de cada una de estas nuevas notas.

Frente a esta nueva concepción, señalamos ahora la que ofrece el mismo Heidegger: la vivencia, en una íntima y fatal experiencia propia, de la nada en la angustia. A ello se refiere el "temple de animo" que nos la hace patente, y aquí patencia —queda también dicho— es un puro y simple mostrarse fenomenológicamente, no susceptible de una fijación conceptual más o menos esquemática; es el "dejar ser" originario y fundante.

Una vez más: ya parece casi innecesario señalar una y otra vez la positividad ontológica y filosófica de esta teoría. Justamente su descripción nos muestra como obligados a sumergirnos en la *patencia de la entidad*; pero de la entidad en *sí misma* y *por sí misma*. Esto es, *mutatis mutandis*, afirmar la autenticidad *del ente* que halla así, en sí y por sí mismo, fuerza suficiente para ser ⁽⁴⁵⁾.

Y algo hasta ahora no expreso: la *conciencia de ser*, desde el *Cogito* cartesiano, condición inexcusable del existir.

Sobrevenida la nada anonadante, perdida la conciencia de ser, ¿qué queda del ser? *Nada*.

Si es a esta construcción en cierto modo derivada a la que se refieren los comentarios que califican de "pesimista" a esta filosofía, entonces la interpretación que los fundamenta deja de poder erigirse en calificación sistemática u objetiva para pasar a tener simplemente un valor subjetivo ceñido al ámbito de lo estrictamente personal.

Y sobre esto volveremos.

(45) Así, dice CARLOS ASTRADA en *Temporalidad* "Pero en la medida en que el hombre se entrega a este destino, que es existencial, tiene que renunciar a muchas ilusiones, concebidas *por encima de su verdadera esencia*" (Pág. 203). La notación es nuestra.

D. LEGITIMIDAD DE LA CUESTION

IX. VALIDEZ LOGICA DE LA CAPTACION CONCEPTUAL DEL ENTE EN RELACION CON LA NADA.

Como sobradamente hemos notado hasta ahora, la analítica heideggeriana que apunta a la nada simplemente como meta referencial de la exposición —bien que captando la integración del sentido del problema a partir de ella misma—, no se queda simplemente en ella, ni de ella hace, en rigor, su objeto temático, sino que se afirma en ella para fundamentar la base de una captación integral y fenomenológica del ente; situación que da sentido a la trascendencia.

Decir entonces que la filosofía existencial es una construcción negativa —cosa que en general y en especial el tomismo y neo-tomismo actuales se empeñan en demostrar— es como sostener que Descartes fundamentó una filosofía escéptica, porque la basó sobre la duda.

Y sin embargo la función operativa de los conceptos lógicos es, con todo, y justo en cuanto bases del sistema, patente en Descartes mucho más que en Heidegger; en aquel sí, la duda es un recurso filosófico en el que en el fondo no se cree mayormente, un recurso metódico —y por ello es duda sistemática— del pensador que se apoya en ella para poder expresar cabalmente su concepción.

Pero esta actitud cartesiana no es en efecto radicalmente nueva: la duda ni es óptica ni de los fundamentos. Es simplemente un instrumento *lógico* (ahí sí), que sirve para levantar sobre él una construcción metafísica. En cambio Heidegger va al ente, mejor, al ser del ente, y en él se encuentra con la nada, y no precisamente como recurso, fantasma o “genio maligno”, sino como algo sumamente real, como que está ahí de alguna manera, oculto y a la vez visible.

En Heidegger, *la nada es nada menos que la condición de la posibilidad óptico-ontológica de la patencia del ente.*

Por supuesto que, delimitado el acceso al problema por la acotación hecha en el tronco central de su temática, la va-

lidez lógica de la captación de la nada queda reducida a cero; pero en cambio por esa misma delimitación queda revalidada y estructurada, hasta criteriológicamente, la validez lógica de la captación del *ente en general*.

En efecto, se trata de una estructuración que no puede perderse lícitamente de vista, ya que es el fundamento de la interrelación de los conceptos que la integran.

Hecha ahora tal descripción preliminar, y teniendo presente constantemente esta relación, la lógica positiva será el instrumento lógico legítimo para captar *la real y efectiva esencia del ente*, en general.

X. VALIDEZ ONTOLOGICA DE LA CAPTACION CONCEPTUAL DEL ENTE EN RELACION CON LA NADA.

Todo lo que hasta aquí llevamos dicho debe desembocar por fuerza, para ser válido, en una caracterización completamente nueva del ente.

Si nos ocupamos, en nuestra labor científica —cualquiera que ella sea— del ente —y por nada más; si por ella irrumpimos en la totalidad del ente — y en nada más; y si esa ocupación, dirección e irrupción son la integral de nuestra existencia —y nada más—, lo primero que se nos impone es una conclusión tal vez pavorosa:

—Hay ente *y nada más*. Qué es lo que Heidegger, más alambicadamente, se pregunta al final de *¿Qué es Metafísica?*:

“¿Por qué hay ente y no más bien nada?” (pág. 59).

Hay el ente finito que somos nosotros mismos; pero fuera de ello, nada.

Estamos de nuevo en el comienzo. Al replantearnos la originaria patencia del ente, encontramos nuestro fundamento en el hecho de que sobre él existe una reflexión filosófica positiva.

Pero que todo esto, nada más que por lo dicho, sea “pesimista”, ya es cuestión de interpretación.

No hay, con todo rigor, teorías filosóficas pesimistas u optimistas. El adjetivo, aplicado así, resulta un poco gratuito.

“Todo existencialismo es, ante todo, una filosofía del hombre antes de ser una filosofía de la naturaleza. Ahora bien, sea o no cristiana, siempre se caracteriza, no diré por un pesimismo, *pues éste, (lo mismo que el optimismo) es un sistema acerca del mundo visto como espectáculo y no una expresión de la experiencia humana*, sino por una concepción singularmente dramática del destino del hombre” (46).

El pesimismo o el optimismo surgen no de la teoría misma, sino de la interpretación que cada uno —por su propia concepción y en su ámbito estrictamente individual— haga de la misma.

Las teorías filosóficas sólo son *verdaderas o no*; por lo menos, pretensamente verdaderas; sólo captan —o no— una realidad susceptible de ser cierta, válidamente cierta, o falsa.

Si se nos muestra, no sólo con rigor lógico, que a las veces no cuenta, ni analítico, que a veces no basta, sino fenómeno lógico, es decir, con intrínseca plenitud de evidencia intuitiva, el panorama ópticamente limitado de nuestro ámbito existencial como una finitud en la cual ocurre el sucumbir del existir en un anonadamiento, nuestro afán místico puede tal vez señalarnos tal construcción como pesimista; pero debemos tener presente que nuestro afán místico nos proporciona una explicación de nosotros mismos por algo que está *fuera* de nosotros mismos; la inoperancia de tal fundamentación no alcanza a invalidar la evidencia de la finitud de la existencia en cuanto tal.

Dado ese caso, entonces sí, ese afirmarnos en lo exterior y en lo extraño, es por su esencia misma a-racional en grado eminente; no sólo en el sentido de la imposibilidad de acceder a él por vía racional (piénsese, por ejemplo, en las frustradas *demostraciones* racionales de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma), sino también en el sentido de ser lo racional esencialmente ajeno a su captación, como desde Kant ha quedado probado irrefutablemente.

(46) MOUNIER, EMMANUEL. *Introducción a los existencialismos*.

Pero si, superando justamente la estructura antinómica de la razón, reconocemos la imposibilidad de solucionar el problema por ese camino, como no sea subjetivamente y entonces tanto da decir hipostáticamente, y llegamos a una vivencia íntima de nuestra finitud, habremos ganado en objetividad y por tanto muy presumiblemente en el acierto con que habremos señalado el cabal enfoque del problema.

Nótese —tal vez al margen de lo que venimos diciendo— la discriminación que sería necesario llevar a cabo antes de concordar con las opiniones que motejan esta concepción de “irracional”, calificación de uso corriente y que se aplica sin revisión sistemática, como ocurre con casi todas las que se relacionan al asunto, de sus alcances y legitimidad.

En un trabajo anterior inédito decíamos (47):

“El ente busca por la verdad afirmarse en el mundo y éste se le ofrece menos con la oposición del acero que con la inconsistencia del copo de algodón. Y todo, el afirmarse, el estar, el ser, el verbo, la voz y la angustia caen de pronto en dispar heterogeneidad en el pozo del anonadamiento más absoluto.

El “gran antes” y el “gran después” conque Nervo, poéticamente limita el tránsito —fugaz tránsito— vital, se sustituye por un solo “algo”:

La vida aquí.

Antes de la vida nada.

Nada después de la vida.

Tal la liberación que es la muerte”.

Pero en el interín, añadimos, *nuestra vida*, nuestro existir en la más absoluta y positiva afirmación de sí mismo.

Esta patencia originaria nos limita, pero en la serenidad de la angustia, en la que ocasionalmente sobreviene la desesperación, la desesperación unamunesca, tan dramáticamente expuesta en *Del sentimiento trágico de la vida*, que fatalmente desemboca, como no podía ser de otro modo, en una justificación teosófica del existir.

(47) *El problema epistemológico en una filosofía existencial.*

En cambio, ahora, el existir *se halla* a sí mismo en sí mismo como sí mismo (mismidad); el existir *se hace* a sí mismo en sí mismo como sí mismo (libertad); caracterización ésta hasta hoy no lograda por lo falso del punto de partida que ha sido común a los enfoques tradicionales, y que se nos revela como de una fecundidad insospechada, en el ámbito ético, en el ámbito estético, en el ámbito, en fin, integral de la cultura.

Tal la validez ontológica de la nada, que al acotar el terreno de la investigación sobre el ente, lo establece y posibilita el encuentro de su perdido y auténtico sentido.

E. CONCLUSION

Para terminar, demos cabida a las anunciadas consideraciones especiales que nos habían ocupado en el Prefacio.

Dejamos nuevamente que Astrada nos exprese:

“Es por esta pendiente de la divulgación —trivialización— y con un recurso literario fácil, que un estado endopático del sujeto psicológico se transforma en la “existencia” de alguna cosa o ser viviente, por ejemplo en la “gaviota existente”, en la raíz del árbol hundida en la masa de la “existencia”, existencia que, al perder su carácter de “categoría abstracta”, se revela como lo absurdo, como lo absolutamente contingente.

Pero si “se existe”, si en alguien se da esta contingencia absoluta, es necesario existir sin término medio, hasta la putrefacción o “enmohecimiento de la raíz”.

Esta vivencia es proyectada sentimentalmente (con auxilio de la imaginación) hasta el ente raíz, o la vivencia de la desnudez de la piedra es proyectada hasta su frialdad inerte, y todo ello hasta la náusea (La Naussé, de Sartre).

Como se ve, toda una técnica o expediente literario, a base de desconectados contenidos existenciales, únicamente vividos o imaginados. Después, todos estos motivos (estados anímicos) pseudo-filosóficos, se articulan en la náusea, vivencia que “traduciría”, según el señor de Waehlens, “la experien-

cia central de la filosofía de Heidegger!... Este es el procedimiento para adular y mal interpretar las tendencias o doctrinas más serias, pasando por encima, sin enterarse de la auténtica problemática que ellas infieren" (48).

Por su parte, Régis Jolivet afirma:

"Ningún análisis, ninguna doctrina, por muy ingeniosos que sean persuadirán al hombre a erigir en absoluto, *como quiere Heidegger*, la nada y el absurdo" (49). Es éste otro de los casos en que asistimos a una cabal desinterpretación de la temática heideggeriana.

Hecha esta referencia, que vuelve, según señalamos, a colocarnos en nuestro Prefacio con todas sus distinciones críticas, demos la opinión del propio Heidegger sobre su filosofía:

En carta a Jean Wahl, en 1937, dice:

"Debo repetir que aunque en *Sein und Zeit* se trate de "existencia" y de "Kierkegaard", mis tendencias filosóficas no pueden ser clasificadas como EXISTENZPHILOSOPHIE... la cuestión que me preocupa no es la de la existencia del hombre; es la *del ser en su conjunto y en cuanto tal*" (48 bis).

Lo cual, según hemos visto, se halla plenamente corroborado por el programa temático de su obra.

Sucede en definitiva que, en virtud de las limitaciones obtenidas, y por la incorporación de la dialéctica temporal, tan magistralmente sistematizada por Heidegger, nos hallamos en el centro de una esfera finita, limitada, contingente.

Pero ello no es "negativo"; esa esfera, en cuanto tal, es siempre, tal y el hecho de que pueda resultarnos desagradable, angustioso o terrible que así sea, no significa en modo alguno que no sea sí, desde que no hay en ello base criteriológica ninguna; lo primero no es más que *nuestra* posición ante el problema, al paso que lo segundo se refiere intrínsecamente a su validez objetiva, según hemos hecho notar.

(48) *Ser, humanismo, "existencialismo"*, pág. 48.

(49) JOLIVET, REGIS. *Las doctrinas existencialistas*, pág. 137.

Lo que interesa en definitiva y conclusivamente poner de relieve es que Heidegger *no hace de su filosofía una filosofía de "la nada"* ⁽⁵⁰⁾.

No restaura; re-instaura la problemática metafísica tradicional sobre el ser (cosa que parece dolerle a Maritain); la refundamenta sobre principios y bases nuevos; y la describe —eso sí—, limitada en su propia finitud.

Esto que se tacha de pesimista da, en su formulación más general, una perspectiva amplísima y renovada en la que, en razón de esa misma finitud, re-encontramos en ella nuestros más recónditos problemas y hace que intentemos su resolución teniendo en cuenta que la misma sólo nos podrá ser dada, en última instancia, por nosotros mismos.

Hallazgo, pues, como bien dice Heidegger, de nuestra "mismidad"; de nuestra "libertad", de nuestra "problematicidad" en su sentido más originario ⁽⁵¹⁾.

Muy lejos estamos, entonces, de aceptar que esta filosofía sea una "crisis de la filosofía"; por el contrario aparece con toda evidencia cuál es el aporte nuevo y la fecundidad que manifiesta frente a la doble crisis que justamente supera: la crisis del positivismo y la del tomismo y neo-tomismo, a la fecha decididamente en quiebra filosófica.

⁽⁵⁰⁾ Dice José ITURRIOZ en *Lo finito y la nada*, comunicación reseñada por Francisco González Ríos: "Pero ahora es la nada la que ocupa el centro de la preocupación filosófica... Se ha iniciado así un movimiento dialéctico cuya síntesis terminal es de signo negativo: *la nada misma*". Paralelas a estas son las afirmaciones de Brandán Caraffa. Confróntese el texto de la nota (49).

⁽⁵¹⁾ Solamente sobre la base de la desinterpretación de los temas heideggerianos y de su comentario equivocado o tergiversado en cantidad de publicaciones, se contaría con material suficiente para escribir un tratado. A veces la incomprensión asume caracteres peregrinos, como ocurre por ejemplo con NORBERTO BOBBIO, *El existencialismo*, especialmente en págs. 16, 25, 26, 34 (!), 37 (!), 41, 42 (!), 55 (!!!), 58 y mucho más sobre lo mismo. Este aserto es de fácil comprobación. Añadimos a las publicaciones oportunamente citadas:

MARTÍN RUBER, *¿Qué es el Hombre?*, por ejemplo en págs. 17-101-102-105.

EDUARDO NICOL, *Historicismo y Existencialismo*, (Págs. 334, 344 a 347 (la desinterpretación es fenomenal), 352, 354, 363, 364, 367).

Que ello se haga posible empero sobre la base de ~~sacude~~ los cimientos tradicionales, quizá; pero es innegable la fertilidad con que se encara en su sistemática la captación definitiva del problema.

De aquí que en cierto sentido se haga justificable la empavorecida repulsa de quienes verían conmovirse o tal vez derrumbarse todo un sistema de existencia segura, caso de verificarse la exactitud de la doctrina y que sólo a esta circunstancia atienden sin ni siquiera tener anticipadamente asumida la de que no por antiguos o venerables los sistemas filosóficos alcanzan su plena validez.

Porque en el fondo hay sólo eso: pavor; tremendo pavor de perder a Dios —problema que Heidegger no aborda expresamente y que por la estructura general de la descripción que hemos hecho, no tiene cabida aquí sino como resultante—; pavor de tener que rehacerse un criterio valorativo del mundo real y del mundo axiológico sobre principios y fundamentos absolutamente nuevos y radicales, y con el grave problema de la responsabilidad y la sanción, sobre todo la sanción; pavor de enfrentarse a un anonadamiento que en una última instancia no es tal, desde que es la realización absoluta de nuestro más preciado valor, precisamente de nuestro valor fundante: de nuestro existir, del existir de nosotros mismos, al cual es necesario llegar, por fatal disposición óptica que a nadie se le escapa y a la que nadie escapa, pero no obstinada ni ciegamente, sino con una absoluta indeterminación programática actual de las tendencias prospectivas más auténticas ⁽⁵²⁾.

“*Ser para la muerte*”, título de un capítulo de Heidegger, y expresión que, mutilada, es la base de los comentarios que llaman “pesimista” a esta filosofía, no significa que sea conveniente o necesario suicidarse, como algunos, por oposición,

⁽⁵²⁾ “Vivir, en el sentido humano, es realizar propósitos; pero cuando la muerte está próxima se aproxima con ella el límite de nuestro futuro, y cuando el hombre no tiene futuro, de hecho está ya muerto como hombre, aunque su cuerpo viva todavía” (EDUARDO NICOL, *Psicología de las situaciones vitales*, pág. 69).

han inferido un poco infantilmente, ni tiene tampoco el sentido —que también se le ha atribuido sin valimiento— de traer como inmediata consecuencia la quiebra, disolución o ruptura del orden moral; antes al contrario, intima y lleva a refundamentarlo y restablecerlo sobre sus verdaderos principios críticos.

Autenticidad a su vez no se refiere aquí a la realización más o menos acabada —óptica— de determinados cuadros de imperativos morales, al estilo de lo que hallamos por ejemplo en las llamadas éticas materiales, sino a la plena asunción del sentido existencial de la muerte, que es como decir, a la plena asunción del más radical y último sentido de la existencia misma, prescindiendo a este respecto *de toda referencia axiológica dogmática*, punto éste también más de una vez desinterpretado.

Por ello mismo, nada ni nadie puede —ni nosotros mismos a voluntad— trincar la autenticidad de ese ser que realiza su esencia en cuanto aún no es, es decir, en cuanto aún puede ser todas las más auténticas cosas posibles, “ser” es, pues, no sólo “Ser para la muerte”, sino también, y justamente, en grado fundante, “Ser libre para la muerte”.

De donde nuestra más legítima, por radicalizada fenomenológicamente, aspiración a SER.

ANGEL JORGE CASARES
Miembro del Instituto Argentino de
Filosofía Jurídica y Social

BIBLIOGRAFIA

ADVERTENCIA. — Cantidad de citas bibliográficas se han llevado a cabo sobre las reseñas hechas en su mayor parte por Francisco González Ríos, de comunicaciones enviadas al Primer Congreso Nacional de Filosofía, reunido en Mendoza, y aparecidas en *Cuadernos de Filosofía*, que publica el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en razón de que a la fecha de ser concretado este trabajo no se contaba con la publicación íntegra de aquéllas. Para la signatura bibliográfica serán señaladas convencionalmente así:

- - - (Com.) C. F., Fasc.
Los artículos aparecidos en aquella publicación, así:
- - - C. F., Fasc.

- ABBAGNANO, Nicola. *Romanticismo y Existencialismo*. C. F., Fasc. III, 1949.
— — *Prefazione a L'existenzialismo di Heidegger*. (Ver CHIODI, Pietro).
PACI, Enzo. *Il nulla e il problema dell'uomo*, Ed. Taylor, Torino, 1950.
CHIODI, Pietro. *L'existenzialismo di Heidegger*, Ed. Taylor, Torino, 1947.
MARIAS, Julián. *La razón en la filosofía actual*. (Com.) C. F., Fasc. III.
HEIDEGGER, Martín. *¿Qué es Metafísica?* Ed. Séneca, México, 1941.
— — *El Ser y el Tiempo*. Ver en el texto.
— — *De la esencia de la verdad*. C. F., Fasc. I.
QUILES, Ismael S. J. *Heidegger — el existencialismo de la angustia*. Ed. Espasa Calpe S. A., Bs. As., 1948.
MARITAIN, Jaques. *Breve tratado acerca de la existencia...* Ed. Desclée de Brouwer, Bs. As., 1949.
BOCHENSKI, I. M., *La filosofía actual*. Ed. Fondo Cultura Económica, (Breviarios), México, 1949.
MOUNIER, Emmanuel. *Introducción a los existencialismos*, Ed. R. de O., Madrid, 1949.
SZILAZI, Wilhelm. *Qué es la ciencia?* Ed. Fond. Cult. Econ. México, 1949.
— — *La filosofía alemana actual*. (Com.) C. F., Fasc. III.
ASTRADA, Carlos. *Ser, humanismo, "existencialismo"*. Ed. Kairós, BA, 1949.
— — *Temporalidad*. Ed. Cultura Viva, Bs. As., 1942.
— — *Relación del ser con la co-sistencia*. (Com.) CF, Fasc. III.
SARTRE, Jean-Paul. *El Ser y la Nada*. Ed. Ibero-Americana, Bs. As. 1948.
HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas*. (Abreviat.) Ed. R. de Occ. Argentina, Bs. As., 1949.
XIRAU, Joaquín. *La filosofía de Husserl*. Ed. Losada, Bs. As., 1941.
COSSIO, Carlos. *La teoría egológica del Derecho*. Ed. Losada, BA, 1944.
— — *La norma y el imperativo en Husserl*. Seminario.
CASARES, Angel J. *La teoría general axiológica en una filosofía existencial*. En Nº 22 de UNIVERSIDAD, 1950.
— — *El problema epistemológico en una filosofía existencial*. Inédito.
PLATON. *Diálogos escogidos*. (Sofista) Ed. Ateneo, Bs. As., 1949.
BROCHARD, Victor. *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Ed. Losada BA. 1940.
MONDOLFO, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*. Ed. Losada, Bs. As., 1942.
TOMÁS DE AQUINO. *Del ente y de la esencia*. Ed. Losada, Bs. As. 1940.
GENTILE, Giovanni. *Los fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Ed. Losada, 1944.
ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. Espasa Calpe S. A., Bs. As., 1944.
HEGEL, G. F., *Enciclopedia*. Ed. Libertad, Bs. As., 1944.
FINK, Eugen. *El problema de la experiencia ontológica* (Com.) C. F., Fasc. III.
JORDÁN, Pascual, *La física del Siglo XX*, Ed. Fondo Cult. Económica, (Breviarios), México, 1950.
GURVITCH, George, *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*. Ed. Losada, Bs. As., 1939.

- CASTELLI, Enrico, *El existencialismo, filosofía de la crisis*. En C. F., Fasc. III.
- UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*. Ed. Espasa Calpe S. A., Bs. As., 1945.
- DELGADO, Honorio. *Ecología, tiempo anímico y existencia*. Ed. Losada, Bs. As., 1948.
- JOLIVET, Regis, *Las doctrinas existencialistas*. Ed. Gredos, Madrid, 1950.
- ITURRIOZ, José, *Lo finito y la nada* (Com.) C. F., Fasc. III.
- BOBBIO, Norberto, *El existencialismo*. Ed. Fond. Cult. Ec. (Brev.), México, 1949.
- BURER, Martín. *Qué es el hombre?* Ed. F. C. E., (Brev.) México, 1949.
- NICOL, Eduardo. *Historicismo y Existencialismo*. Ed. El Colegio de México, México, 1950.
- — *Psicología de las situaciones vitales*, Ed. El Colegio de México, México, 1941.