

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía
Escuela de Postgrado

Aproximaciones a la dilucidación del límite.

Reflexiones filosóficas en torno al límite

Profesor: Cristóbal Holzapfel

Alumna: Macarena Castro.

(Magíster en Filosofía)

“La frontera de la nada es imperceptible,
es muy fácil saltarla. Mira”. (Ionesco, p. 36)

Lo que moverá, a modo de inquietud propulsora, y que además atravesará esta reflexión en torno a un aspecto del límite, tiene su origen en una cuestión que nos parece decisiva en lo que respecta a la dilucidación de la naturaleza de lo que sea el límite. Con todo, tenemos que aclarar, de partida, que lo que se lleve a cabo en lo que sigue, (a pesar de la perseverancia) es, siempre y cada vez, transitorio, pues adolecemos de una visión sujeta a las particularidades finitas de nuestra existencia; no contamos, ¡cómo nos gustaría!, de cien ojos. Como fuere, consignamos que el propósito último de la reflexión hace alusión a la búsqueda de un lugar-límite -si es que hubiera tal- que sirviera de línea que separa al ser de la nada -en caso de que el ser y la nada estén separados uno del otro; en caso de que tenga sentido hablar de la nada; etc. Una vez declarada la pretensión, entonces, no nos queda más que explicarnos, es decir, justificar los términos de la búsqueda y, al fin y al cabo, emprender la travesía.

Abordamos el análisis del límite según la posición esbozada a partir de un símil que ilustra a la perfección, y en términos, además, “vitales”, la noción regular en lo que respecta a una separación o escisión entre el ser y la nada, esto es, que al término de uno aparece recién el otro, aunque, para precisar, tenemos que decir, más bien, que terminando uno aparece, volcándose, el otro. La imagen de la que hablamos nos la presenta Borges en unos papeles sueltos, que para nuestra suerte, fueron recogidos en una edición que hace, justamente, alusión al carácter prodigioso de la publicación en su título: *Textos*

recobrados. Pues bien, para dar cuenta de la pregunta *¿qué haría si me quedaran cinco minutos de vida?*, el escritor argentino, concluye (indicio de su espíritu filosófico), que procedería a “observar cómo es el principio de la muerte, cómo la muerte se va apoderando de la vida hasta aniquilarla”. Y reglón seguido confiesa que su indagación sería tan vana como “cuando, de niño, quería ver el momento en que uno pasa de la vigilia al sueño: siempre que estaba a punto de asistir al milagro, me quedaba dormido” (Borges, 2007, p. 319) Así pues, si la muerte, al igual que el sueño, son variantes de la nada, es decir, expresiones vitales de la nada, que tienen lugar *después, más allá, fuera de*, lo que es, y que por ello, en tanto quedan sustraídas a la extensión de lo que está siendo, aparecen sólo en términos de privación, de negación (de/ algo) aparecen, en definitiva, en términos *negativos*, lo que, en última instancia, quiere decir *velados*, ¿cómo comprendemos, por ende, esas expresiones de la nada que, con todo, sí se manifiestan en la vida? Pues, ¿la muerte es nada? ¿el sueño? (hermanos, tenemos que recordar), ¿el silencio, en tanto negación del habla? ¿la soledad como el no estar-con-los-otros? ¿No tiene que darse la nada, para que sea interrogada? Por cierto, “tenemos que encontrarnos con ella” (Heidegger, 2000 (c), p. 97)

¿Cómo tenemos que hablar de la nada, de lo que no es, si más allá de un límite, el límite de lo visible, decible, conmensurable e inteligible, si, como decíamos, una vez franqueado ese límite *no hay nada*? ¿Cómo concebimos lo que es si *después de* (lo que es), *hay nada*? Y hablamos de la nada porque precisamente ella tiene lugar, aunque con ello estemos franqueando otro límite, y el que se expresa en la máxima suprema del pensamiento, esto es, que sólo pensarás lo que es. Siguiendo, entonces, los pasos que *matan* al primer pensador que de modo explícito habla de lo que es -y que junto a ello asevera su necesidad, el lugar de su expresión -el pensamiento- y aún más, declara con la misma necesidad la imposibilidad de lo que no es-, intentaremos

establecer algo así como una tipología de lo que no es, tanto más cuanto que así -quizás- se nos aclare qué es lo que decimos respecto de lo que es, y, en última instancia, si es justo concebir un límite, en los términos que explicaremos en lo que sigue, que separe al ser de la nada.

Por de pronto, expliquemos por qué el límite tiene una primacía ontológica. Es decir, en qué sentido y bajo qué términos comprendemos la noción de límite para justificar un análisis ontológico (después de todo, aun cuando se hable de la nada). Por cierto, la indagación es ontológica no sólo en cuanto hace alusión directa a lo que es, (y respecto de la nada porque apunta a su ser), sino también porque pregunta por lo que es el límite. Mas, ¿qué es lo que la hace decisiva? ¿por qué hablamos de primacía? ¿en virtud de qué la dilucidación del límite tiene un carácter preeminente respecto de otras, por decirlo así, formas o principios que conforman el cuerpo de la ontología? Tenemos, para dar cuenta de esa primacía, que preguntar por lo que sea el límite y si hacemos bien el análisis aparecerá ese su carácter de supremacía (y no como mero añadido).

Pues bien, ¿cómo se constituye la noción de límite? Pensamos en él como una característica o cualidad de una cosa, y así se conforma, en primer término la naturaleza de la forma (*eîdos*) en tanto tiene cabida para la visibilidad y así también, la inteligibilidad. Mientras que lo inabarcable e inconmensurable precisamente se dice de lo ilimitado, lo infinito, en tanto se sustrae a la medida, y por consiguiente, a la determinación. ¿No se cifra, justamente como indicio de lo inteligible, que su objeto sea algo... y no nada? Pues lo que no tiene forma, lo que se resta del límite permanece como extraño al pensamiento. Así, el límite no sería una cualidad más de la cosa, entre otras, sino que nos daría el indicio de la naturaleza de éstas, su definición; si podemos hablar de algo, lo que sea, con sentido, es porque eso está constituido como tal para ser susceptible de aparecer a la mirada, de *caber* en un pensamiento. Con todo,

pues con lo último el límite, se mostró, en efecto, como lo constitutivo de la cosa, no se puso, sin embargo, en cuestión como tal, esto es, no se preguntó que es lo que hace que el límite mismo sea lo que es. ¿Qué pasaría si el límite - como tal- se constituyera a partir de lo que no tiene límites, de lo ilimitado? Por de pronto y por cuanto pensamos en el límite como lo que hace al pensamiento, lo que no tiene límites se conforma como tal empleando partículas de negación. Así, la misma negación es *respecto de algo*. No obstante, si pensamos el límite, no en cuanto condición de inteligibilidad, sino en su exigencia de lo que tiene término, ¿podríamos connotar de otro modo la negación que yace en lo ilimitado, y atribuirle, más bien, a la misma constitución del límite un carácter “negativo”?¹

Decíamos que el límite es término, y precisamente esa es una de las acepciones que tienen las palabras griegas para indicar el concepto en cuestión: *óros* y *péras*. Del último, Aristóteles da una definición en el libro de la *Metafísica* ² para tal propósito, en el que *péras* se dice del extremo de cada cosa, así como también se dice de lo que constituye la forma (*eídos*), el fin (*télos*) y la entidad (*ousía*) (Aristóteles, 1994, V, 1022a5-10). De acuerdo a esta definición, el límite, entonces, es fin. En efecto, para el Estagirita “las causas de las cosas que son no pueden ser infinitas” (*op.cit.* II, 994a), tanto más cuanto que tiene que haber un primer principio de las cosas y ese primer principio coincide en este caso con el fin y por consiguiente con el límite: con lo último, en definitiva. Entre tanto, preguntamos, ¿el fin siempre coincide, por naturaleza, con el límite?

¹En caso de que lo ilimitado constituya lo primigenio, tal como el *apeiron* de Anaximandro, lo que está sujeto a límites contendría, por cierto, una suerte de determinación y con ello de negación, pues, en tanto es algo no es lo otro. Del mismo modo actúan los límites de la existencia en la forma de las particularidades, del tan finito *hic et nunc*.

²Recordemos que la misma palabra meta-física, contiene una partícula que hace alusión a la superación, esto es, al más allá o después de, dicho por el *metá* griego. De acuerdo a Heidegger, por ejemplo, “el traspasamiento es la propia metafísica” (Heidegger, 2000 (b), p. 334).

Pues, con el fin significamos, sin duda, lo último, el extremo último. Sin embargo, del límite, pensamos que se configura más bien como una línea que separa dos terrenos, esto es, que *después, más allá, fuera* del límite, hay algo, o en algunos casos: nada. Con lo cual, el límite no coincide necesariamente con lo último, con el extremo final correspondiente a la noción regular de fin. Tal es como podríamos decir, con justeza, que el límite, faltando a la concepción aristotélica, no es fin. Yace, en lo anterior, una noción de transcendencia íncrita a la naturaleza misma del límite. El límite sería así, en cierto sentido, lo último, aunque no propiamente lo final, en tanto siempre alude a algo que está del *otro lado* del límite. Tan pronto como empleamos la expresión *límite último*, o *límite infranqueable* hacemos con ello alusión a esa acepción según la cual el límite coincidía, por cierto, con lo que se decía con fin. No obstante lo cual, y según lo dicho, con el límite apuntamos más bien a lo que supone una superación del mismo. En conformidad con lo arrojado por lo visto hasta este punto, establecemos el sentido del límite que emplearemos en lo que sigue, esto es: i) lo último, eco de la coincidencia entre límite y fin; sin que en este caso, eso último sea fin ya que, ii) el límite apunta a una superación del mismo, a un espacio que se conforma como tal en tanto trasciende ese lindado por el límite, en definitiva: lo que sea el límite dice relación con una *transgresión* del mismo.

En lo que sigue, dejemos consignado cuál es el límite del cual su transgresión implica un *parricidio*. El límite, establecido en el albor del pensamiento filosófico, expresado, además, en términos absolutos, tanto en lo que respecta a su objeto, como a la imposibilidad de su superación, pues con ello se cae en el sin sentido, lo erige el “padre putativo” Parménides de Elea, pensador *inicial* que enuncia por primera vez al *es*, y que haciéndolo decreta su necesidad absoluta mediada por la necesidad, igualmente absoluta, de la imposibilidad de su contrario -la nada-, y con ello asigna a los pensadores posteriores -que

atienden a su decir- unos cuantos derroteros de cabeza. ¿El límite? Lo propio del pensar, aún más, la razón que hace al pensar: *lo que es*. ¿La transgresión? Hablar de lo que no es, absurdo, además, por cuanto no existe. ¿El parricidio? Por cierto, el llevado a cabo por Platón en el *Sofista*.

¿En qué sentido el límite de lo inteligible es el ser? Pues bien, en lo que respecta específicamente al poema de Parménides, el ser, que tanto significa lo que está presente, como también el existir, y además poseer realidad efectiva (cf., Cordero, 2005, p. 78) y que en los fragmentos que se conservan del poema aparecen en las palabras griegas *éstín*, presente del verbo ser (*eînai*), cuyo carácter temporal tiene que acentuarse en virtud del significado principal del pensamiento de Parménides, esto es, que -sin más- el *es*, alude precisamente al hecho de ser, al *hay*, al hecho de que se está dando una existencia, una presencia, que, en definitiva, *está siendo* (*ibíd.*); así como en *eón* (*tó*), participio presente neutro, que, al traducirlo sin el artículo corresponde a *siendo* y así también en la construcción *eòn émmenai*, de la cual *émmenai* es la forma eolia del infinitivo épico de *eînai* (*op. cit.*, p. 111) y que podría traducirse como -siguiendo a Cordero- “[lo que] está siendo, existe” o “siendo, se es” (*op. cit.*, p. 79). Palabras todas que van precisando el hecho sin más de que haya ser... y no nada. Pues si la maravilla sigue siendo, siempre y cada vez, el punto de partida del filosofar, la máxima maravilla es que haya ser, que el ser sea³.

³ Empleamos con discreción la palabra “ser”, pues si bien ésta es la “palabra” guía de la filosofía -ontología y metafísica, con sus respectivas precisiones-, es fácil caer en su sustantivación última, esto es, “El Ser”, equívoco, hay que reconocerlo, que tiene en la lectura platónica del poema de Parménides su origen y del cual discrepamos. Quizás, y esto constituye una carga, querer salvar el sentido esencial del es parmenídeo, tal y como éste tiene lugar en el principio de la *vía de la verdad* (pues atisbamos que con la asignación de las señales -*sémata*- los equívocos parten) es, al fin y al cabo, fútil, teniendo en cuenta sólo el punto en que ahora, hoy, nuestra posición -si es que hay una- difiere del lugar de Parménides, es decir, del *inicio de la filosofía!* Sin embargo, seguiremos atendiendo a lo inicial pues con ello, confiamos, estableceremos con arraigo *nuestro* lugar.

Por cierto el ser constituye lo último -y lo primero en excelencia-, sin embargo, ¿en qué lugar Parménides hace alusión al límite? Por de pronto éste irrumpe en cuanto se declara el carácter absoluto y necesario del ser⁴, el cual es llevado a cabo aseverando la igual necesidad, esta vez, del contrario, del no-ser: necesidad de que no sea. Mas, ¿cómo se configura esta necesidad? Pues, en tanto el ser que está siendo no puede dejar de ser -porque es imposible que el ser no sea-, se sigue que es necesario ¿cómo imaginar, por cierto, que lo que es, dejara en cualquier momento ese su estar siendo? (así en parte discurre Parménides para ratificar el sentido del ser, esto es, que no tiene nacimiento, que no tiene fin, ¿cómo, en efecto, podría venir o terminar en la nada?) La necesidad del ser, expresa *ipso facto* la imposibilidad de que el ser pueda no ser. Así como la imposibilidad -y necesidad- de que el no-ser pueda ser. Así, es necesario que el ser sea y que el no-ser no sea. Del mismo modo, se sigue de los aspectos constitutivos del ser y de su contrario, que, en virtud de esa misma contrariedad, el anteponer el uno ante el otro conduce indefectiblemente a contradicción; afirmar uno -y ¿cómo no afirmar que el ser está siendo?- significa, en el mismo momento, y con necesidad, negar el otro. La antítesis exige la admisión de un elemento y la negación total del otro. Así, quien discurre, como los hombres bicéfalos, acerca del no-ser, cae, con necesidad, en error, en falsedad, en contradicción.

El límite, entonces, tiene dos aspectos, el primero dice relación con el hecho de ser y su inteligibilidad, (sólo pensarás lo que es), así como con la imposibilidad de lo que no es y su contradicción (el no-ser es impensable), con lo cual se manifiesta el segundo aspecto, el que tiene relación, precisamente, con el no-

⁴ Quizás con la aseveración absoluta del ser, que tiene ecos dogmáticos, lo que se trata de establecer es la negación de la muerte.

ser, más específicamente con la prohibición del camino de la nada⁵ que, no bien supera el límite de lo existente -de lo inteligible, que es lo mismo- conduce a la falsedad, al error, al absurdo, en última instancia. El límite, en estos términos, adquiere un carácter de máxima: piensa en lo que es y hablarás con verdad, y si no sigues mi exhortación -diría la diosa-, errarás en lo ininteligible y tu discurso será baldío.

Entonces, al hablar de lo que no es, no sólo caeríamos en contradicción, de acuerdo a Parménides, sino que además, infringiríamos la máxima de inteligibilidad. Con todo, eso es precisamente lo que haremos; primero dando cuenta del “crimen” llevado a cabo por Platón y una vez hecho un breve recuento de los pasos decisivos del diálogo, intentando una *tipología*⁶ de la nada. Todo con el anhelo de que tanto el no-ser como el ser aparezcan con más claridad y esperando que con una aclaración suficiente de los términos de discusión, el camino no sea ni ininteligible ni vacuo.

Pues bien, la dilucidación del estatuto de la falsedad, es la que culmina con el parricidio de Parménides. En tanto lo falso, según Platón, expresa lo inexistente, esto es, dice de lo que no es que existe, incurre en contradicción (Platón, 1981, 237a). Precisamente el sentido al que hacíamos alusión en lo que respecta a la exclusión de la nada cumplida por el de Elea. Lo falso, y aún en Aristóteles este es el sentido de la noción *pseudos*, se dice de las cosas que

⁵Camino, que siguiendo a Cordero, incurre en contradicción, no en cuanto asevera que la nada no es es, ya que éste es un juicio verdadero, sino por cuanto, habla de lo que no es como si fuera y de lo que no es como si tuviera lugar, cayendo de este modo en contradicción y en definitiva, en un juicio falso. *cf.*, Cordero, *op. cit.*, pg. 159-171.

⁶Con tipología no queremos significar nada más que las múltiples acepciones que de la nada existen; así pues, los tipos de nada que en un análisis de ésta, puedan aparecer. Aun cuando lo esencial es el estatuto ontológico de la nada, si es que hablando así no incurrimos en una *contradictio in adjecto*.

no son, esto es, enuncia cosas que no son, o bien se dice de las cosas que aparecen bajo otra imagen que la de ellas mismas (*cf.*, Aristóteles, *op. cit.* V, 1024b17-1025a13). Así, para entender en qué sentido lo falso se identifica con el no-ser, Platón, barruntando el peligro de la empresa a seguir, formula en boca del Extranjero -natural de Elea, aunque “diferente” de los compañeros de Parménides- lo siguiente: “¿nos atrevemos a pronunciar lo que no es en modo alguno?” (Platón, *loc. cit.*, 237b) y una vez declarada esta pretensión, el camino hacia la pronunciación del no-ser queda abierto. En primer término, el análisis, que tiene lugar en la búsqueda de la técnica del sofista, se concentra en la palabra “algo”, la cual es dicha respecto de lo que es, de modo tal que el ser es *algo* determinado, y por el contrario “quien dice “no-algo”, (*mé ti*)” (*loc. cit.*, 237e), no dice nada. Así pues, la nada (*medén*) se constituye como la negación de algo (*ti*); la negación, por tanto, tiene su naturaleza en otra cosa que ella misma, esto es, en la relación -en su ser respectiva- de una afirmación primera. En lo que sigue, entonces, el no-ser (absoluto) del cual Platón, hasta en unas líneas más, lleva a cabo el análisis, es postulado como “impensable, indecible, impronunciable e informulable” (*loc. cit.*, 238c), pues cualquier juicio, que exprese el no-ser absoluto cae en la más tajante contradicción, ¿cómo hablar de lo “no-algo”? Sin embargo, y para poder formular el no-ser, aunque sea en cierto sentido (propósito, en última instancia, llevado a cabo), Platón no discurrirá acerca del no-ser en absoluto, si es que éste es pronunciable, sino que, en lo que sigue, se concentrará el análisis en lo que *se puede decir acerca* de lo que no-es. Mientras se declara la imposibilidad de la existencia -total- de lo que no es, es igualmente imposible decir nada de él, por el contrario, cuando ya no es su existencia *como tal* la que está en juego, sino la posibilidad de decir algo con sentido de éste, el acento cambia y sólo así se va despejando el camino para decir que el no-ser, en cierto modo, es.

Tal sentido es, precisamente el que estará en la “línea” en lo que sigue, esto es, la concesión de un cierto tipo de existencia. Pues, si la imagen no es verdadera en sentido absoluto, sino sólo parecida, y si sólo lo verdadero es lo que existe realmente, entonces lo que no es verdadero -como opuesto a lo verdadero, y en este punto, en antítesis absoluta, esto es, en contradicción- no existe, así pues, la imagen que sólo se parece y no es verdadera, no es, “pero existe” (*loc. cit.*, 240b). En efecto, la imagen, en tanto sólo se parece a algo que es, no es verdadera, pero, con todo, existe, es ella misma, sólo que no de un modo verdadero, esto es, respecto de lo que es imagen. Y es así como la existencia, al menos, en cierto sentido, del no-ser es salvada, en efecto, el no-ser es de alguna manera, pero no realmente, no verdaderamente: “(...) lo que no es, en cierto modo es” (*loc. cit.*, 240c). El sentido absoluto del no-ser es superado por un sentido relativo de él. El no-ser es relativo. Lo que no se salva, nunca, es que el no-ser como tal, esto es, “lo que de ningún modo es” (*loc. cit.*, 240e), sea; pero, para hablar de lo falso “es necesario que lo que no es, exista de algún modo” (*ibíd.*), es preciso, entonces, que haya un tipo de no-ser que no sea contrario al ser (si es contrario en sentido absoluto cae en contradicción), sino diferente de él.

Así pues, una vez que se ha llevado a cabo una breve “historia” de los principios de los filósofos antiguos y del sentido del ser, así como una crítica del monismo eleático, se afirma de lleno bajo qué respecto el no-ser es, algo diferente. Por cierto, en cuanto el análisis es conducido a partir de la “teoría de la comunicación de las formas”, Platón afirma que junto a las cuatro formas básicas (el ser, el cambio, el reposo y lo mismo) hay que sumar una quinta forma en la modalidad de la diferencia (*loc. cit.*, 255e). Pues el ser es él mismo lo mismo para sí, como también las otras formas son las que son en tanto idénticas a sí mismas, sin embargo, por cuanto el ser no es ni el reposo ni el cambio ni la forma de lo mismo, *no es...esas formas*, es decir, es *diferente* de

ellas. De tal modo cada forma porque la diferencia las atraviesa a todas “es diferente de las demás, pero no por su propia naturaleza, sino porque participa de la forma de lo diferente” (*ibid.*). Por lo tanto el sentido de que el ser sea lo mismo y no lo mismo es explicado en cuanto esa identidad consigo mismo no es formulada en el mismo sentido, esto es, se dice que el ser -y las demás formas- es lo mismo cuando participa con lo “mismo en sí, y cuando decimos que es no-lo-mismo aludimos a su comunicación con lo diferente, gracias a la cual se separa de lo mismo y se convierte no en aquello, sino en algo diferente. De este modo, también es correcto afirmar que es no-lo-mismo” (*loc. cit.*, 256b). Así también, al participar de lo diferente, el ser se convierte en algo que no es - él mismo- y bajo esta perspectiva es correcto decir que cada una de las formas no es, sin que con ello se afirme su no existencia absoluta pues, en el mismo instante, están participando de lo que es, y por ello existen. Tal es como el fundador de la Academia puede decir que respecto de “cada forma, entonces, hay mucho de ser, pero también una cantidad infinita de no-ser” (*loc. cit.*, 256e).

La existencia del no-ser no se antepone en contradicción, es decir, no es contraria, al ser, sino que es diferente (*loc. cit.*, 258b); si de la antítesis - oposición- entre el ser y el no-ser como diferencia se cayera en contradicción se habría terminado en el camino condenado por Parménides. Sólo porque según esta peculiar forma de oposición no se sigue la contradicción, el no-ser es “salvado” en la forma de la diferencia. De lo que no se sigue, no obstante, que el no-ser sea una forma, aun cuando Platón mismo cae en ese equívoco (*loc. cit.*, 258c). Como fuere, y, para que, no hayan equívocos, al menos en lo que respecta a esta cierta existencia del no-ser, Platón explícitamente declara que cuando afirma que el no-ser existe no hace con ello alusión al contrario (*enantion*) del ser -como decíamos antes-, ya que en lo que concierne a éste “hace tiempo que le hemos dado la despedida, exista o no, sea captable

racionalmente o sea completamente irracional” (*loc. cit.*, 259a). En orden a ratificar, pues, la existencia del no-ser, el fundador de la Academia explica cómo lo diferente “al participar del ser, existe, pero no es aquello de lo que participa, sino diferente, y al ser diferente del ser, es necesariamente, y con toda evidencia, algo que no es” (*loc. cit.*, 259b). Por último, en lo que respecta a los juicios falsos, razón por la cual se emprendió la búsqueda del no-ser, se concluye que tiene lugar en cuanto la forma de lo diferente, es decir, del no-ser se mezcla con el juicio y el discurso, por el contrario, si no se mezcla cuanto se diga será verdadero, ya que “lo falso en el pensamiento y en los discursos no es otra cosa que juzgar o afirmar el no-ser” (*loc. cit.*, 260c). La falsedad, entonces, como la noción de no-ser es relativa, se entenderá en tanto el juicio -falso-afirme algo distinto de lo que es. El discurso falso, en tal sentido, “dice cosas diferentes de las que son” (*loc. cit.*, 263b).

En resumen, el no-ser no es lo contrario al ser, sino que es lo diferente y por ello, es. Conclusión conseguida fundamentalmente porque el no-ser ya no es concebido en los términos originarios y absolutos proclamados por Parménides, sino en términos *relativos*. La noción de relación, es, por cierto, la razón de ser de la diferencia, esto es, de lo otro; el cual sólo puede ser afirmado *respecto de* un algo primero⁷. Asimismo, en cuanto Platón formula el no-ser en su sentido relativo le abre el paso a su discípulo, muy crítico tanto con su maestro como con Parménides. En efecto, Aristóteles, quizás en un intento de salvar el devenir condenado con el sentido absoluto del ser parmenídeo y con la primacía de lo inteligible sobre lo sensible postulada por Platón, lleva a cabo una teoría de los múltiples sentidos del ser.

⁷ Para que algo sea diferente de otro se supone que ese algo sea, en primer lugar, igual a sí mismo, idéntico para sí; dichos en otros términos: la mismidad *-toutón-* supone la alteridad *-hetéroi.* cf., Cordero, *op. cit.*, p 182.

En lo que respecta a Parménides, el Estagirita simplemente dice que está en error al afirmar un sentido único del ser, “siendo que tiene muchos sentidos” (Aristóteles, 1995, 186a25). Tal es como lo que es (*ón*) se dice de lo que es por accidente, de lo que es por sí mismo, de lo que es verdadero (y no-ser en este caso sería lo no verdadero), como también de lo que es en potencia y en acto (Aristóteles, 1994, *op. cit.*, V, 1017a10-1017b5). Múltiples sentidos que dan cuenta de la vasta extensión de la realidad que tenía en cuenta Aristóteles, como también de la difícil teoría de la predicación en el lenguaje, de la cual hereda -críticamente- tanto los principios de Platón como las discusiones de los sofistas. Ahora, específicamente en lo que dice relación con el parricidio perpetrado por su maestro, Aristóteles también se muestra muy crítico, pues si bien el no-ser, en rigor no es afirmado en el *Sofista*, sí lo es cierta forma de éste que es introducido en el seno del ser en la forma de negación (*no es en tanto es lo otro*), modalidad que es rechazada por Aristóteles en lo que concierne a la posibilidad de la predicación. En virtud de la distinción de cuatro clases de oposición, realizada por el Estagirita, esto, es: relación, contrariedad, oposición de privación y posesión y, por último, contradicción (oposición de afirmación y negación), el no-ser, que de acuerdo a Platón no es un contrario, no será tampoco, según lo postulado por Aristóteles, una negación (Aubenque, 1981, nota 218, p. 151). Pues, de acuerdo a la posición de éste, la postulación del no-ser platónica, que reivindica a éste en la forma de negación, comprendida en los términos del discurso predicativo, no es “la que hace posible el discurso predicativo, sino que es el discurso predicativo el que hace posible, efectuando disociaciones en el ser, el trabajo de la negación” (Aubenque, *op. cit.* p. 152).

Ahora bien, antes de emprender nuestra tipología de la nada veamos si podemos hacernos cargo de lo arrojado hasta ahora en lo que respecta al parricidio. Pues bien, por cierto que la explicación de la cierta existencia del no-ser es comprensible a partir del razonamiento platónico, en tanto lo otro del

ser, esto es, el no-ser, es, precisamente porque es diferente de él y no opuesto en contrariedad. Con todo, esta concesión de un cierto tipo de existencia, nos deja, de algún modo, esperando más. Y, no es que queramos salvar la nada. Comprendemos que *sólo podemos hablar de lo que no es si es que decimos, con Platón, que en cierto sentido es*, es decir, si hablamos de lo que no es como si fuera. No cayendo con ello en la contradicción indicada por Parménides, porque, siguiendo también a Platón, no empleamos las nociones en sus acepciones absolutas-parmenídeas, sino en un modo relativo y así la oposición no tiene, asimismo, la forma de contrariedad⁸. En efecto, el no-ser no se antepone a muerte al ser. Así como también, Platón no mata a Parménides, en rigor, pues y él mismo lo dice, no discurre acerca del no-ser absoluto, ese vedado por el de Elea, sino que lleva a cabo la búsqueda del no-ser, concibiendo a éste en un *cierto sentido* y no absolutamente, no bien: “lo que no es, en cierto modo es” (*tò mē ón, eīnai pōs*). ¡Precisamente!... en cierto modo.

¿Tal es, pues, como proseguiremos? ¿En cierto modo? Veamos. En primer lugar encontramos a la nada o el no-ser, que en Parménides son absolutos y vetados (La nada *-medén-* y el no-ser *-mē ón-* son equivalentes). El sentido absoluto de la nada (*cf.*, Severino, 1986, p. 51) es una y otra vez recalcado al aludir a esta variante de la misma⁹. Variante “negativa” por cuanto la oposición y consiguiente contradicción del ser y de la nada parmenídea, deja a ésta

⁸ No siempre la oposición implica contradicción. La contrariedad, en cambio, ya que es una forma de la oposición en la cual lo negativo se contrapone a lo positivo -respecto de la misma cosa-, sí implica contradicción.

⁹ ¿Dejamos consignado que la expresión “nada absoluta” es un pleonasma? Quizás haya que recurrir al pleonasma para indicar que se hace referencia a esa nada de la que precisamente habla Parménides y que Platón relativiza al concederle una suerte de existencia al no-ser. A algo así como una nada primigenia que se resta del todo del ser, todo del cual se dice que más allá de él no hay nada. Nada negativa. Igualmente el pleonasma se emplea para hablar del silencio -silencio absoluto- y de la soledad -completa soledad; para los cuales se aplica la misma negatividad de la negación (de la nada).

última, a la nada, negada. Con Platón, la negación de la nada obtiene otro carácter ya que es admitida como, en cierto sentido, siendo. Aun cuando se acentúa, sólo que de otro modo, la referencia de la negación, su *ser respectivo*, y este otro modo se expresa, justamente, en la alteridad platónica del no-ser¹⁰. Y una tercera variante estaría dada por la misma comunicación de las formas platónicas, según la cual las susodichas formas participarían en la misma medida del ser y de la diferencia, lo que en definitiva, nos permite decir que *no son*. Es decir, que hay un no-ser que atraviesa al ser, que está *en* el ser, traspasándolo. Resumiendo, pues, las variantes de la nada esbozadas hasta ahora¹¹, tenemos: i) un ser que anteponiéndose absolutamente a la nada, deja en la total inexistencia a ésta, ii) una oposición relativa que le confiere una suerte de existencia al no-ser y, por ahora, iii) una relación según la cual el no-ser, en virtud de esta cierta existencia, traspasa al ser, está siendo *en* el ser.

Eso en lo que respecta a los tipos de nada. Ahora de esos mismo tipos examinemos los sentidos. De la primera variante adelantábamos que era *negativa*. Y esto sin sentidos ulteriores, pues es una nada que permanece en el más absoluto olvido. De este modo, la negación de esta nada es igual a la muerte¹². Mas, ¿cómo nos ayuda esta comprensión de la nada? ¿cómo, igualmente, lo que es, existe sin ningún tipo de escisión? ¿no dejan las cosas de ser, de aparecer? ¿no hay algo que no aparece? ¿no tiene la misma presencia una forma “negativa”, esto es, de ausencia, en la cual se vislumbra

¹⁰En la primera forma el ser estaría ante, y más bien, en contra de la nada; mientras que en la segunda forma, el no-ser estaría en la misma línea que el ser, ¿al lado, podríamos decir?

¹¹El recuento no persigue ser concluyente; al menos ahora está en su estado inicial en la búsqueda del estatus ontológico de la nada. Este es, propiamente, un ensayo en lo que se refiere a la *tipología*.

¹² Hablamos de la muerte, casi sin querer, en ese sentido puramente negativo; no obstante, pensemos en ella en otros términos. Pues, alterando los versos del poeta: vivimos de nuestra muerte. (El

algo así como un sentido “afirmativo” de la nada? ¿no le pertenece a la luz la oscuridad?, etc. Desde luego que de esta nada absoluta no se puede decir que es porque si fuera “no podría en general existir ningún ente, en todas partes y en todo tiempo habría nada; en sentido estricto, no habría tampoco espacio ni tiempo” (Fink, 1964, p.32), sin embargo, este tipo de nada no nos ayuda en lo que dice relación con su estatuto ontológico. Pues si no estamos desvariando aquí -y ahora-, hablando de la nada, es porque no lo hacemos en el sentido parmenídeo. Por cierto, y a modo de objeción de esta forma de la nada, podemos decir que ésta “forma parte del presentarse, como una de sus posibilidades”, (Heidegger, 2000 (b), p. 335) Heidegger, en efecto, recupera un sentido de la nada, de acuerdo al cual ésta es igualmente originaria para el pensar, ya que “el ser desiste... en cuanto ser” (Heidegger, 2000 (a), p. 294). El *desistimiento*¹³ (*Nichtung*), por ende, es la esencia de la nada. (Heidegger, 2000 (c), p. 101). Y aún más, es la nada que desistiendo en la presencia, esto es, en el ser, irrumpe, sin con ello aniquilarla. Tal es como, en tanto desiste, que “la nada se confirma más bien como una presencia destacada, y se vela a sí misma en cuanto tal presencia” (Heidegger, 2000 (b), p. 327).

Ahora, respecto del no-ser platónico podemos atisbar una guía, en la búsqueda del estar siendo de lo que no es. La cual, con todo, se presenta más claramente si completamos su sentido con ese no ser que traspasa al ser, que está siendo en el ser (*cf. loc. cit.*, p. 339), pues el carácter de la negación no se muestra en su ser respectivo, sino que más bien, adquiere una suerte de autonomía. Una autonomía que no es ella, necesariamente, negativa¹⁴. En efecto, inquiere

poeta es César Vallejo y el verso dice así: “¡Haber nacido para vivir de nuestra muerte!”).

¹³*Desistir* traduce el verbo *nichten*, que vertido así (y no por *nadear*) apunta a una “suerte de suspensión inherente al ser mismo”, según el juicio de los traductores; nota 54, *loc. cit.*, p. 293.

¹⁴Habría que evocar el rol que tiene la negatividad en la lógica hegeliana, razón del movimiento y de la superación en su pensamiento. Cf, §120, Hegel, 1999, p. 218.

Heidegger, también en este punto, si la negación es la forma bajo la cual hay que concebir a la nada, o si por el contrario “¿sólo hay la negación y el no porque hay la nada?”, seguido de lo cual afirma que “la nada es más originaria que el no y la negación” (Heidegger, 2000 (c), p. 97) En fin, la nada, según este sentido y para hablar en términos figurativos, actúa como un propulsor de lo real y de lo vital, *transiendo* lo que es. ¿Qué otra “cosa”, en efecto, es el tiempo, el devenir?

Por último, nos queda un último sentido, y éste no lo habíamos consignado antes. De acuerdo a este sentido la nada podría asemejarse -para imaginarla- a una fuente que permanece en sí misma, sin que con ello se sustraiga negativamente al ser, sino que, por el contrario, sería algo así como su fundamento, el lugar desde el cual emerge lo existente. Así, al menos, lo afirma el pensador de Friburgo, en efecto:

“La nada es lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para el Dasein humano. La nada no es el concepto contrario a lo ente, sino que pertenece originariamente al propio ser. En el ser de lo ente acontece el desistir que es la nada” (Heidegger, 2000 (c), p. 102)

Igualmente, es Heidegger quien concibiendo a la *alétheia* como desocultamiento, afirma, por una parte, respecto de la *Lichtung*, esto es, lo abierto del claro, que sería no “sólo la abertura de un mundo a la presencia, sino el claro del encubrimiento de la presencia, el claro de una salvaguardia que está, ella misma, encubierta” (Heidegger, 1970, p 150), y por otra parte, y respecto de la ocultación de la *alétheia*, es decir, de la *léthe*, que ésta sería aquello desde donde el despliegue del no-encubrimiento tiene lugar, aquello, que en definitiva, hace posible la presencia (*cf., ibíd.*) En efecto, en las lecciones recogidas en el libro *Parménides*, Heidegger evalúa los sentidos en que se acentúa el mismo des-ocultamiento. Al acentuar el *ocultamiento*, se alude al hecho de la ocultación, la cual tiene varias maneras de presentarse, entre las

cuales se cuentan el “velamiento y enmascaramiento, como conservación y poner aparte, como guardar y preservar original -igual a una fuente que sólo brota mientras se preserva-“. (Heidegger, 2005, p. 23) En cambio, al acentuar la privación en *des-ocultamiento*, se hace alusión a algo así como “una superación, cancelamiento, o aniquilamiento del ocultamiento” (*loc. cit.*, p. 24), con lo cual la verdad se constituiría como tal a partir de un “conflicto” o lucha y con ello tendría un sentido negativo. Hacemos una breve síntesis del análisis llevado a cabo en esta lección con el fin de especificar en qué medida la *lêthe*, como fuente de la *alêtheia*, y en cierto sentido como figura de la nada, no tiene un sentido negativo. La *lêthe*, esto es, “la ocultación sin señal que se retrae como olvido” (*loc. cit.*, p. 122-123), prepara, “no obstante, el fundamento esencial de la desocultación y actúa de este modo en el desocultamiento” (*loc. cit.*, p. 160). En la ocultación, esto es, en el retraimiento de lo que aparece, se salva y se preserva lo des-oculto (*cf. ibíd.*) Así pues, la *lêthe*, el “olvido como la ocultación que se retrae” (*loc. cit.*, p. 164) preserva en cuanto tal la esencia de la *alêtheia*, es, en última instancia “el fundamento que le precede” (*loc. cit.*, p. 167).

Pues bien, para terminar con el ensayo, aun cuando seguiremos por nuestra parte en el intento, recapitulemos. Lo que estaba en juego, lo que buscábamos tenía que ver, inicialmente, con el límite entre el ser y la nada. Pues, nos costaba imaginar que la nada, a pesar de la máxima parmenídea, fuera dejada completamente fuera del juego, no bien ésta sí se presenta en la vida, en la realidad, aún en la forma de una ausencia, de una carencia, de una falta. No obstante, en cuanto tiene lugar, hay que preguntar por su ser y por el sentido de su ser negativo. Eso es lo que intentamos llevar a cabo¹⁵. Por de pronto, y a

¹⁵Consignamos, igualmente que el ensayo sólo se concentró en la exposición de ciertos aspectos y que, ¡no cabe duda!, nos quedan varios por analizar.

modo de una conclusión que no quiere ser concluyente ni resolutive y que más bien escribimos para dar término al ensayo, pues lo conseguido en el intento sólo tiene un carácter provisional, decimos que: la variante de nada que actúa en el ser y el tipo que se presenta como fundamento nos parecen los más decisivos e igualmente los que abren caminos, tanto en lo que respecta a la dilucidación del no-ser como del ser, en vistas de que “tanto el ser como el no-ser comparten la misma dificultad, nos queda la esperanza de que cuando uno de ellos se muestre, ya sea oscura, ya sea claramente, también el otro se mostrará; y si no podemos ver a ninguno, seremos al menos capaces de hacer que el razonamiento se abra camino con mayor facilidad en medio de ambos” (Platón, *op. cit.*, 251a).

Bibliografía empleada.

Aristóteles

-*Metafísica*. 1994. Madrid: Gredos. Tr. Tomás Calvo Martínez.

-*Física*. 1995. Madrid: Gredos.

Aubenque, Pierre. 1981. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus.

Borges, Jorge Luis. 2007. *Textos recobrados (1956-1986)*. Buenos Aires: Emecé.

Cordero, Néstor Luis. 2005 *Siendo, se es. La tesis de Parménides.*, Buenos Aires: Editorial Biblos.

Fink, Eugen. 1964. *Todo y nada: una introducción a la filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.

Hegel, G. W. F. 1999. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para su uso en clases*. Madrid: Alianza.

Heidegger, Martin:

-*El final de la filosofía y la tarea del pensar*. 1970. En: Kierkegaard Vivo. Coloquio organizado por la Unesco, París 21 al 23 de abril de 1964. Madrid: Alianza.

-*Carta sobre el "humanismo"*. en *Hitos*. 2000 (a). Madrid: Alianza.

-*En torno a la cuestión del ser* en *Hitos*. 2000 (b). Madrid: Alianza.

Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte

-*¿Qué es metafísica?* en *Hitos*. 2000 (c). Madrid: Alianza.

-*Parménides*. 2005. Madrid: Akal Ediciones. Tr. Carlos Másmela.

Ionesco, Eugène. 1965. *El peatón del aire en Teatro IV*. Buenos Aires: Ed. Losada. Tr. María Martínez Sierra.

Platón. 1981. *Sofista en Diálogos V*. Madrid: Ed. Gredos. Tr. y notas Néstor Luis Cordero.

Severino, Emanuele. 1986. *La filosofía antigua*. Barcelona, España: Ariel filosofía.

Vallejo, César. *¡Y si después de tantas palabras...* en *Poesías completas*. Madrid: Visor Libros.